



ISSN (print): 2499-6955
ISSN (on line): 2499-6661

Consiglio Nazionale delle Ricerche

IRCrES

ISTITUTO DI RICERCA SULLA CRESCITA ECONOMICA SOSTENIBILE
RESEARCH INSTITUTE ON SUSTAINABLE ECONOMIC GROWTH

Quaderni IRCrES



Numero 2/2018

*Territori e Scenari
Ripensare il Mediterraneo
a cura di
Antonella Emina*

Direttore Secondo Rolfo

Direzione CNR-IRCRES
Istituto di Ricerca sulla crescita economica sostenibile
Via Real Collegio 30, 10024 Moncalieri (Torino), Italy
Tel. +39 011 6824911 / Fax +39 011 6824966
segreteria@ircres.cnr.it
www.ircres.cnr.it

Sede di Roma Via dei Taurini 19, 00185 Roma, Italy
Tel. +39 06 49937809 / Fax +39 06 49937808

Sede di Milano Via Bassini 15, 20121 Milano, Italy
Tel. +39 02 23699501 / Fax +39 02 23699530

Sede di Genova Università di Genova Via Balbi, 6 - 16126 Genova
Tel. +39 010 2465459 / Fax +39 010 2099826

Redazione Secondo Rolfo (direttore responsabile)
Antonella Emina
Diego Margon
Anna Perin
Isabella Maria Zoppi

 redazione@ircres.cnr.it

 www.ircres.cnr.it/index.php/it/produzione-scientifica/pubblicazioni

QUADERNI IRCRES, anno 3, numero 2, febbraio 2018



Copyright © febbraio 2018 by IRCRES-CNR
ISBN: 978-88-98193-12-7

Indice

Mediterraneo: l'archivio, il sepolcro e l'aurora. Nota introduttiva ANTONELLA EMINA	3-12
Il Mediterraneo mare delle diversità e della condivisione MICHELE BRONDINO	13-24
Del romanzo-paesaggio mediterraneo MASSIMO QUAINI	25-34
Albert Camus fenomenologo del Mediterraneo SAMANTHA NOVELLO	35-53
La Liguria e il mare come scenario di incontri e scontri STEFANO ROASCIO	55-92

Questo volume rende omaggio alla memoria di Ferdinanda Fantini e Giancarlo Ascoli dell'Associazione Amici di Peagna, maestri di complicità Mediterranee.

Mediterraneo: archivio, sepolcro e aurora.

Nota introduttiva

The Mediterranean: the Archive, the Tomb and the Dawn. Introductory Note

ANTONELLA EMINA

CNR-IRCrES, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto di ricerca sulla crescita economica sostenibile, via Real Collegio 30, Moncalieri (TO) – Italia

corresponding author: antonella.emina@ircres.cnr.it

ABSTRACT

The Mediterranean peoples usually face multiple challenges, which encourage them to re-think constantly their relationship with territory and community.

In the spring of 2015, in Savona, some local cultural associations organised a meeting on the main processes that are occurring in the present Mediterranean. Various different peoples, economic disparities, and cultural, religious and social diversity are giving it almost post-modern features. The organisers asked scholars and lecturers to consider the works of three writers of the XX century, Albert Camus, Francesco Biamonti and Jean Giono in a Mediterranean perspective. After that take-off, two volumes of Quaderni IRCrES-CNR gather close reflections on some major questions: the first issue focuses on Territories and Historical Scenarios; the second one focuses on some main writings of ‘the Short Century’. This article introduces the debated themes and enriches them with further examples.

KEYWORDS: Gabriel Audisio, Francesco Biamonti, Albert Camus, Jean Giono, Happiness, Amin Maalouf, Mediterranean, Salah Stétié.

DOI: 10.23760/2499-6661.2018.004

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Emina Antonella, 2018. “Mediterraneo: archivio, sepolcro e aurora. Nota introduttiva”, in Emina A. (a cura di), *Territori e Scenari. Ripensare il Mediterraneo*, *Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 3-12, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.004>

1. Premessa
2. Gli archivi
 - 2.1. Territori e Scenari
 - 2.2. Canovacci
3. Voci dal Mediterraneo
 - 3.1. Il Mediterraneo non esiste
 - 3.2. La marea, l'onda, la schiuma
 - 3.3. Storia e passione
4. E... l'aurora
5. Bibliografia

1. PREMESSA

Intere folle erano venute qui da più di un secolo, avevano sgobbato, scavato solchi, in certi punti sempre più profondi, in altri sempre più tremolanti, sin quando la terra friabile non li ricopriva e la regione tornava alla vegetazione selvatica, e avevano procreato prima di sparire. E così i loro figli. E i figli e i nipoti di costoro si erano trovati su questa terra come lui, senza un passato, senza una morale, senza lezioni e senza religione, ma felici di esserci e di esserci nella luce, angosciati davanti alla notte e alla morte. Tutte quelle generazioni, tutti quegli uomini venuti da tanti paesi diversi, sotto quel cielo stupendo dove già saliva l'annuncio del crepuscolo, erano scomparsi senza lasciar traccia, chiusi in se stessi. Un oblio immenso si era steso su di loro (Camus 1994: 160).

Fatti i debiti mutamenti di prospettiva, di collocazione e di contesto, questo passo dal *Primo Uomo* di Albert Camus (1913-1960), che racconta dell'emigrazione europea in Algeria nella seconda metà dell'Ottocento, sembra contraddistinguere la storia del Mediterraneo: migrazioni per ovviare a povertà endemiche, da nord a sud o da sud a nord, da ovest a est o da est a ovest, a seconda dei momenti; lavoro duro, ma anche tenacia e voglia di vivere; e poi l'oblio e le lusinghe della morte, "l'errore [magari] di quelli che, per troppa disperazione, hanno rivendicato il diritto al disonore e si sono gettati a capofitto nel nichilismo del nostro tempo" (Camus 2015: s.p.).

Le molteplici sfide che si presentano alle popolazioni che abitano a ridosso del Mediterraneo incoraggiano una costante ridefinizione dei suoi paradigmi. Nella primavera 2015, a Savona¹, sollecitati da alcune associazioni culturali locali², si riunivano studiosi di diversi ambiti disciplinari che volevano mettere in risalto i processi che traspaiono oggi attorno al Mediterraneo, luogo dai tratti post-moderni, con la sua pluralità di popoli, le disuguaglianze economiche e le differenze culturali, religiose e sociali. Lo scopo era e rimane quello di sondare un tale caravanserraglio per individuare elementi che possano condurlo verso un'aurora auspicata. Si tratta quindi di sostenere il bisogno di dare ordine e contorni a un pluralismo radicale, edificato su una stratificazione culturale antica, che fa dell'area un vero e proprio archivio dell'umanità. Si tratta inoltre di riesaminare una storia che ha visto il mare interno come ampia voragine che si richiudeva, vero e proprio sepolcro, sulle vite spezzate che l'hanno sfidato. Anche questa memoria comune, in fondo, attenua il suo significato escatologico in favore della necessità di un presente di relazione, come registra Biamonti nella comunità esemplare che si costituisce sulla nave *Hondurias Star*. I racconti dell'eterogeneo equipaggio evidenziano in particolare gli effetti divisivi che possono scaturire dal ricordo comune di passati contrasti, dove ciascuno può contare sconfitte o persino morti: "Qualcosa li accomunava nella memoria, sebbene non ce ne fosse bisogno: su una nave si entrava come in religione: ciò che era stato era stato. Nessuna croce faceva più ombra, tutto era in luce. Ognuno a casa aveva il suo cimitero. Il mare a poco a poco li sommergeva" (Biamonti 1994: 81-82). La capacità di oblio si impone come strumento per la costruzione della relazione e di un'azione efficace, in quel caso per condurre in porto l'imbarcazione³. Ritrovare un valore metonimico all'*Hondurias Star* e al suo equipaggio è un esercizio piuttosto semplice, la prima sta a indicare un territorio delimitato (e nel romanzo sta solcando il Mediterraneo); il secondo identifica un raggruppamento umano, obbligato a condividere quello spazio, che vuole raggiungere degli obiettivi.

Gli organizzatori di quella manifestazione chiedevano di ripensare il Mediterraneo di oggi, prendendo spunto dall'opera di tre scrittori del Novecento, molto significativi e molto diversi fra loro: Albert Camus e Francesco Biamonti, che ne hanno raccontato vita e paesaggio, e Jean Giono, che dalla sua Provenza ha rivolto lo sguardo verso l'entroterra. Da quell'iniziale e fecondo avvio sono nate due iniziative di approfondimento. Confluite in due Quaderni IRCrES,

¹ Sentire e pensare il mediterraneo oggi con Camus, Biamonti et Giono, Savona, 28 marzo 2015.

² Amici di Peagna, Amici di Biamonti, Amis de Manosque, Società Italiana Francesisti di Savona, Società Savonese di Storia Patria, SECUM-Med.

³ Sul rapporto memoria, storia e oblio si veda Ricœur 2003.

entrambe poggiano sul supporto di voci fondamentali del Novecento, ma la prima inquadra territori e scenari, ampliando anche la cornice temporale; la seconda dà spazio alle sue narrazioni, includendo anche Gabriel Audisio (1900-1978) che, all'inizio del secolo scorso, ha dato il via al discorso mediterraneo da quel punto di vista particolare che è l'Algeria di inizio secolo.

2. GLI ARCHIVI

2.1. Territori e Scenari

Una medesima geografia, segnata da un mare solcato e da terre abitate e modellate dal fare dell'uomo che delinea i paesaggi con sorprendente uniformità, è il teatro di una Storia diventata matrigna per intere comunità, mentre ad altre ha offerto scappatoie.

Il *décor* è offerto da paesaggi reali che hanno un flebile legame con il luogo comune del concetto di 'paesaggio mediterraneo'. 'I paesaggi mediterranei' e 'il paesaggio mediterraneo' sono in realtà due aspetti distinti di uno stesso tema. I primi sono parte della vita quotidiana, il secondo è costruzione intellettuale, artistica o letteraria. Quest'ultimo è in definitiva una riproduzione, la quale, per quanto realistica, focalizza alcuni aspetti del reale, li penetra o li trascende (Fracasetti 2018; Bico 2018; Zoppi 2018); fissa cioè il significato di manifestazioni di spazi abitati per mano di "poeti, narratori, filosofi, geografi [che] li hanno scelti come i luoghi delle loro visioni e riflessioni sulla condizione umana" (Quaini 2018: 26), trasformandoli in paesaggi emblematici.

Fra questi, il Quaderno *Territori e Scenari. Ripensare il Mediterraneo* (Quaderni IRCrES 2/2018) pone particolare attenzione a Genova, spazio aperto sul Mediterraneo, fautrice del proprio dinamismo e portatrice, attraverso i suoi cittadini, di valori fondativi la cui eccellenza è, a sua volta, oggetto di rappresentazione letteraria. Si veda, a titolo di esempio, il caso del protagonista del romanzo di Amin Maalouf (1949), *Il periplo di Baldassarre*. Vi si racconta appunto di Baldassarre, della famiglia degli Embriaci, un libraio di Gibelletto, nell'attuale Libano, ma di origini genovesi, che riassume le migliori qualità degli abitanti della sua terra d'origine e i talenti e le virtù del luogo: scettico in un mondo di "osservatori di presagi" (Maalouf 2002: 12), mercante onesto (p.e. Maalouf 2002: 14), estimatore della rispettabilità, dell'audacia e della prosperità (Maalouf 2002: 103), saggio e tollerante (Emina 2005). La sua vicenda si svolge sulle piste costiere e sulle rotte mediterranee, un'odissea che, nel 1666, lo porterà nel nord del Libano toccando Anfeh e Tripoli; poi ad Aleppo in Siria; ad Antiochia, Alessandretta, Tarso, Afyonkarahisar, Scutari, Istanbul, in Turchia; alla greco-turca Smirne..., arrivando quindi a Genova, da cui riprenderà il mare rispondendo ad un'altra vocazione della città e dei suoi figli, quella cioè di superare i confini mediterranei, al di là delle colonne d'Ercole. La superficie di Genova mostra caratteri simili al suo personaggio, anime che, dal Medioevo a oggi, hanno dato forma al profilo urbano e caratterizzato i dettagli della sua vita quotidiana (Roascio 2018). Genova, come il Mediterraneo, si manifesta come uno spazio dinamico che si contrae in caso di eventi sfavorevoli – come la distruzione della città e il saccheggio del 934-935 ad opera di una flotta saracena (Osian de Negri 2003: 160; Roascio 2018: 56), – o si dilata, grazie a scambi e traffici commerciali in ogni direzione (Roascio 2018).

Oltre a tracciare linee ideali sulla superficie marina con le rotte delle navi mercantili che partono dal suo porto, la città acquisisce competenze, modi di vedere, modi di fare (o saper fare cf. Calegari 2004) e beni vari... Fra le derrate e gli oggetti diversi che importa da tutto il "mondo conosciuto, dalla Persia alla Siria, alla Cina, dalle coste dell'Africa del Nord fino alla Penisola Anatolica e, più ad occidente, alla Spagna islamica" (Roascio 2018: 73), le ceramiche, in particolare, o meglio il "mix di associazioni ceramiche mediterranee [diventa] uno degli indicatori più evidenti di una avanzata economia mercantile di stampo transnazionale" (Roascio 2018: 73), indicatori che certo danno la misura dell'inserimento della città in una vasta rete di relazioni commerciali, ma, al contempo, rivelano quanto la sua superficie e la sua anima si confrontino costantemente con l'esterno, mutando talvolta pelle.

2.2. Canovacci

L'idea di questo doppio progetto è quella di contribuire al dibattito sulla riscrittura del Mediterraneo, spingendola verso orizzonti di prospettiva ed evitando di sottovalutare il pericolo della retorica nella composizione di un discorso – reiterato, rinnovato, ma in definitiva sovrabbondante e prolisso, come sottolinea lo storico Michele Brondino (2018: 14) riprendendo una riflessione di Predrag Matvejevic (Matvejevic 1991: 21). Nella verbosità, infatti, si cela il cancro del vuoto e del banale a servizio di chiunque e di qualunque cosa: appelli alla democrazia ed estremizzazioni identitarie, istanze libertarie e radicalizzazioni settarie. Per giunta, la ridondanza nella parola s'accompagna spesso a un sentimento di impotenza, se non alla reale impossibilità di promuovere e gestire un'azione concreta ed efficace sul proprio territorio. Lo storico constata i fatti che hanno anticipato e poi contrassegnato il nuovo millennio: crisi economica in tutto il bacino, che ancora incombe anche nella ricca Europa con le sue nuove e antiche povertà; diverse forme di crisi politica, fino alle guerre che si sono annunciate già negli anni Novanta del secolo scorso in Europa e in Algeria e che ancora hanno i loro epigoni in Libia e in Siria.

Per cercare di comprendere gli scenari di oggi e tentare delle ipotesi per disegnarne di futuri, il percorso si concentra soprattutto su alcune circostanze del Novecento, capaci di mettere a nudo caratteri, istanze e debolezze. Spicca in particolare l'accelerazione impressa agli eventi della Storia e alle trasformazioni della vita degli uomini dal 'secolo breve'⁴, fatto che ha inciso sensibilmente sul Mediterraneo, che tutto ha dovuto reinventarsi con i successi e gli insuccessi, gli avvicinati e le fratture che sono ancora la realtà di oggi: la dissoluzione dei grandi imperi millenari, in particolare quello ottomano, la progressiva stabilizzazione del colonialismo europeo fino al suo apogeo e la seguente caduta con strascichi relazionali non ancora risolti fra le varie parti coinvolte.

Il poeta e diplomatico libanese Salah Stétié (1928), nei suoi incontri pubblici, ha spesso ricordato, con piglio ironico, un aneddoto della sua vita per raccontare come il XX secolo abbia visto un dinamismo impensabile per molti: il padre, uomo colto, poeta arabo e insegnante, lo aveva avviato, fin dall'infanzia, allo studio del francese poiché riteneva che la Francia, che aveva avuto un mandato sul Libano dalla Società delle Nazioni nel 1920, sarebbe stata potenza dominante più a lungo dell'impero ottomano, avendone piegato la supremazia che pure era perdurata dai primi del Cinquecento fino alla sconfitta nella prima guerra mondiale. Mahmoud Stétié riteneva, quindi, che la sua lingua e la sua cultura sarebbero state dominanti per molto tempo. Ma Stétié padre non aveva fatto i conti con la nuova era della velocità e con "L'età della catastrofe" (Hobsbawm 1995: 19-222), infatti, già nel 1943 il paese si rese indipendente dalla Francia.

3. VOCI DAL MEDITERRANEO

Oltre alla registrazione passiva del tempo attraverso la cronaca e la storiografia, alcune voci si sono levate a recuperare il passato, a raccontare il presente o a rilanciare sul futuro per comprendere o per testimoniare; altre, dissonanti, si oppongono al sentimento generale e propongono punti di vista originali e strategie per dare fiato a una umanità stridente. Le *Voci dal Secolo Breve* appunto, titolo del secondo Quaderno dedicato a rinnovare il discorso mediterraneo, osservano e si ancorano ai luoghi. Quelli di Gabriel Audisio (Begliuomini 2018), di Jean Giono (Mény 2018), di Albert Camus (Fracassetti 2018; Emina 2018) e di Francesco Biamonti (Bico 2018; Zoppi 2018) misurano questo Mediterraneo e lo riportano alla sua essenza. Mondo ideale per la costruzione di un'armoniosa comunità multietnica (Begliuomini 2018), il Mediterraneo fa ricorso talvolta al mito per costruire la propria anima (Mény 2018); altre volte trova nella propria fisicità, nell'amore e nell'ammirazione che ne scaturiscono, la chiave per raggiungere la ve-

⁴ 'Secolo breve' è la definizione elaborata da Eric J. Hobsbawm (1917-2012) nel suo celebre saggio sul periodo 1914-1991 (1995), seguendo una suggestione dello storico economista ungherese Iván T. Berend (1930).

rità (Fracassetti 2018); altre volte ancora, sempre dal concreto dettaglio trae l'ossatura della storia, forse minore, di una memoria tridimensionale di uomini e cose (Zoppi 2018).

3.1. Il Mediterraneo non esiste

Jean Giono (1895-1970), provenzale di Manosque, un highlander (Mény 2018: 16), è tutt'altro che uno scrittore regionalista, eppure un discorso sulla sua Provenza lo elabora eccome, fornendo spunti per l'evoluzione del dibattito complessivo.

Scrittore prolifico, figlio di una stiratrice originaria della Piccardia, provincia settentrionale della Francia e di Jean-Antoine, "calzolaio anarchico, orgoglioso di un nonno leggendario, piemontese, calzolaio e ufficiale; carbonaro [che] aveva cospirato contro il potere [...], condannato a morte in contumacia [e che] era finito nella Legione straniera a curare un'epidemia di colera a Algeri" (Galateria 2007: 138), Giono trova nella propria storia personale motivi e ispirazione che ruotano attorno ad alcuni concetti chiave, i quali, per quanto concerne il tema mediterraneo, sono ben contenuti nel paradosso "Il Mediterraneo non c'è"⁵ (Giono 1974: 234), come afferma in chiusura del racconto "Provence" (1941). Visibilmente, l'affermazione contraddice il senso comune, ma proprio il presupposto sorprendente e palesemente falso non lascia indifferenti, sollecita un contraddittorio e un esame critico che portano all'emersione di un paradigma diverso. Il Mediterraneo di Giono respinge tutto quello che è talmente vero da diventare luogo comune: il sole, il mare, il caldo, la luce... e invece assume la narrazione come unico strumento di approccio. Si compiace, l'autore, del suo racconto che esordisce con il canonico "C'era una volta..." (Carrière 1985: 136) ed eleva la finzione a modello di vita e strumento di appagamento: "Dal tempo della mia giovinezza – scrive Giono – quando leggevo Omero, Eschilo, Sofocle, nell'uliveto, chiamavo il mio "pieno di felicità" delle domeniche a Delfi. Niente mi sembrava più bello e più glorioso di una domenica a Delfi" (Giono 1995^a: 129).

L'immaginazione (o finzione o persino menzogna) non solo è eretta a strumento creativo privilegiato, ma addirittura a progetto esistenziale benigno. Questo elemento immaginario, tuttavia, entra in relazione attiva con il mondo e la sua espressione attraverso la parola, il canto, la pittura o altre arti. Ne diventa quindi parte integrante, come rileva lo scrittore quando si imbatte in testimonianze antiche che però rimandano a pratiche che confermano i legami fra i gesti e le vite nel corso del tempo e a dispetto delle etichette nazionali: "Più tardi, ho visto, su vasi greci, che in Grecia si bacchiano gli ulivi. Questo ha cambiato il tono agli strepiti di Cassandra. Ora che ho vissuto, non mi si toglierà l'idea che a Delfi, malgrado tutto, si raccolgono le olive a mano" (Giono 1995^a: 129).

All'incontro tra immaginazione e realtà, si aggiunge la difficoltà di definizione univoca del Mediterraneo per il rilevante significato dell'incontro fra terra e mare, perché questo mare, parafrasando Fernand Braudel (1902-1985), è ingombro di isole, tagliato da penisole, circondato da coste frastagliate. "La sua vita è mescolata alla terra, la sua poesia è più che a metà rustica, i suoi marinai sono contadini; è il mare degli uliveti e delle vigne quanto degli stretti battelli [...] e la sua storia non è separabile dal mondo terrestre" (Braudel 1976: XXVII).

A tal riguardo, l'opera di Giono è esemplare, con l'aggiunta di una prospettiva che potremmo definire bucolica se le esistenze dei suoi personaggi non fossero intrise delle contraddizioni delle vite vere. Tuttavia emerge una relazione ideale fra uomo e ambiente, dove il lavoro è rigorosamente manuale e rispettoso dei tempi naturali e dove la meccanizzazione, emblema del cambiamento e del progresso, figura come mostruosità (Giono 1995^a: 135). La scrittura propone di preservare la regione in (o condannarla a) una fissità-rifugio contro il movimento della modernità e a glorificazione di una presunta età dell'oro, ma senza arrivare ad espellere il presente né la Storia. Per esempio, nei paesi della transumanza, quando il passo lento del gregge e del pastore blocca automobili, camion e furgoncini (Giono 1995^b: 285), "i conducenti, che qualche istante prima, appartenevano ancora al XX secolo, al mondo della velocità, sono alle prese con i vecchi caratteri ancestrali" (Giono 1995^b: 285). I punti messi in evidenza dallo scrittore sono "la grandezza di questi vasti movimenti" (Giono 1995^b: 285) e l'ineluttabilità delle "necessità impetose della vita" (Giono 1995^b: 285) che li determinano. Ma c'è di più: anche i paesaggi, conu-

⁵ La traduzione di questo e i brani tratti dall'opera di Jean Giono sono nostre.

bio fra attività umana e geografia fisica, associano il tempo presente al tempo mitico della loro espressione letteraria. Per esempio, i dintorni collinari di Manosque non sono estranei al *décor* dell'*Oresteia* di Eschilo, come la furbizia del commerciante di maiali di Draguinan (Francia) non ha nulla da invidiare a quella di Ulisse (Giono 1995^c: 290). Così il pensiero prende le mosse dalla reale constatazione di fatti concreti, ma li coniuga in un insieme composito fra reale e mitico, ampliandosi fino ad includere nel presente l'astorico e l'immaginario.

3.2. La marea, l'onda, la schiuma

Le peculiarità del discorso sul Mediterraneo di Giono possono essere riassunte nei concetti di unità ("questo mare non separa ma unisce", Giono 1995^c: 290), di consonanza di gesti ("Ai popoli delle sue rive [...] impone gli stessi gesti", Giono 1995^c: 290) e di linee ideali che legano le sierre spagnole e le alture del Libano; il bacchiatore del Var e quello di Delfi; i miraggi di calore di Aigues-Mortes e quelli di Alessandria d'Egitto; i pescatori del porto di Carro (Francia) e quelli di Tiro in Libano; i vasai di Creta, quelli delle Baleari e quelli di Tangeri; l'eguale sonno agostano di Marsiglia e di Cartagine; l'uva messa a seccare a Cartagena e a Rodi.

Nel XX secolo, molte voci si sono levate per segnalare i tratti comuni del mondo mediterraneo e per rappresentarne lo 'spirito', concetto alla moda già negli anni Trenta (Grenier 2003: 521) il cui ispiratore è certamente Gabriel Audisio, autore di *Jeunesse de la Méditerranée*, opera che egli stesso definiva "libro delle somiglianze" (Audisio 1935: 250).

Le affinità della "civiltà dell'olio e del vino [...], disseminata su diverse coste" (Begliuomini 2018: 4), hanno la semplicità delle prese d'atto, come anticipava Audisio con il suo grido "No, il Mediterraneo non ha mai separato i suoi abitanti" (Audisio 1935: 21; cfr. Emina 2018). Eppure, queste affinità non tardano ad essere contraddette dall'emergere di specificità, di opposizioni e persino di conflitti di cui l'area ha dato e dà prova e che, alla metà del secolo scorso, si sono concretizzate nelle lotte per l'indipendenza dal colonialismo e oggi in scontri fra fazioni, comunità e gruppi diversi.

Il paradosso dell'assolutamente simile e dell'affatto diverso/conflittuale meglio si delinea attraverso lo sguardo a piani sovrapposti di Braudel, che ordina l'oggetto nella varietà dei tempi-durata della storia, quelli che, con una metafora, sono stati definiti la marea, l'onda e la schiuma. La Storia globale acquisisce senso nel rapporto fra una storia sottostante "quasi immobile" (Braudel 1976: XXXI), i tempi lenti dell'organizzazione sociale e quelli frenetici degli eventi o della storia "individuale" (Braudel 1976: XXXI).

Nello strato più profondo, quello della geostoria braudeliana, si definiscono i caratteri dell'uomo in relazione all'ambiente. Su questo piano di una storia "quasi fuori del tempo" (Braudel 1976: XXXI) si moltiplicano i tratti comuni, favoriti dall'impercettibile andamento del suo svolgimento e delle sue trasformazioni. Sul piano superiore, invece, nella progressione lenta delle organizzazioni e dei raggruppamenti, si affacciano interessi che non mancano di gettare i semi di quelle distinzioni e confini che sono poi il cardine della storia a misura di individuo: "un'agitazione di superficie, le onde che le maree sollevano sul loro potente movimento. Una storia dalle oscillazioni brevi, rapide, nervose. Ultrasensibile per definizione [a] dimensione delle loro collere [...] incurante delle storie di profondità" (Braudel 1976: XXXII).

Il rapporto fra queste tre dimensioni è visibile nel Sud di Giono, che egli si compiace di definire immaginario alla maniera di Faulkner (Giono 1974^b: 1277), ma che invece assomiglia ad un realismo del tempo lungo della geostoria (Giono 1995^c: 291) che incontra il mito e che tempera il movimento collettivo e le frenesie individuali: "Ma su questa acqua da millenni, gli assassini e l'amore si scambiano e un ordine specificamente mediterraneo si stabilisce" (Giono 1995^c: 291).

3.3. Storia e passione

La storia di superficie è quella che abbraccia o scuote le vite degli uomini e quella che rischia di creare le maggiori tensioni. La vicenda e l'opera di Albert Camus sono esemplari al riguardo.

Premio Nobel per la Letteratura nel 1957, è nato a Mondovi (ora Dréan), in Algeria, luogo che è una sorta di emblema delle contraddizioni e delle forzature che hanno segnato i rapporti di forza fra Francia e Algeria, ma soprattutto fra i figli di migranti, poveri come la maggior parte della popolazione, ma visti come coloni, invasori e rivali dagli autoctoni. Il villaggio deve la sua fondazione ad un'ordinanza dell'autorità coloniale del 14 febbraio 1851. Il suo nome risulta essere un tributo alla famosa vittoria della campagna d'Italia di Napoleone, del 21 aprile 1796, a Mondovì appunto, cittadina del Piemonte meridionale. Per caso, quindi, le alte terre che stanno alle spalle di quel mar Ligure, che pure è Mediterraneo, si introducono surrettiziamente nella complessa biografia di uno scrittore che è testimone e vittima delle circostanze e dei complessi rapporti di forza tra Mediterraneo settentrionale e meridionale della prima metà del Novecento. In quanto figlio di coloni europei, madre di origine spagnola e padre di origine francese, non subisce l'umiliazione della dominazione coloniale, ma, come appartenente a un gruppo sociale segnato da una povertà che tracima nella miseria, condivide lo spazio urbano ed economico dei colonizzati d'Algeria, cioè l'80% della popolazione totale (Emina 2015: 278) – popolazione di cui ha denunciato la vergognosa indigenza (Camus 1939). Il romanzo autobiografico *Il Primo Uomo* narra quella colonizzazione dando spazio al punto di vista di quella teoria di migranti la cui unica verità è la fuga dalla miseria e talvolta dalle persecuzioni. Vi si trovano anche allusioni alle modalità di tale diaspora, che seguiva un'occupazione *manu militari* del territorio. Le ragioni dello scontro con le popolazioni locali non sono del tutto comprese dai migranti, che non hanno gli strumenti né per concepire l'opposizione xenofoba degli autoctoni contro coloro che arrivano a 'rubare loro la terra e il lavoro', né per intuire che tali modalità migratorie portano, dall'altra parte, alla perdita di autodeterminazione di un popolo che vede trasformati i rapporti di forza in poche concessioni e molte discriminazioni. La tempra, la resistenza alla fatica fisica e morale dei coloni si scontra con l'ostilità dei colonizzati, come viene raccontato nel capitolo 7 del romanzo (Mondovi: La colonizzazione e il padre):

Ma per gli emigranti non c'era una strada, le donne e i bambini viaggiavano ammassati sulle prolunghe dell'esercito, gli uomini a piedi, procedevano a lume di naso attraverso la piana paludosa o nella macchia spinosa, sotto gli sguardi ostili degli arabi, che comparivano a gruppi di tanto in tanto e si tenevano a distanza (Camus 1994: 156).

Quella ferita ottocentesca brucia sottotraccia fino al suo epilogo, quando si confrontano "i volti duri e impenetrabili degli Arabi" (Camus 1994: 162) con quello ironicamente ilare del personaggio Veillard, francese d'Algeria, figlio di quel colono che reagisce all'ordine di evacuazione degli europei avvenuta nel 1962 distruggendo tutte le tracce del proprio lavoro, ordine arrivato dopo gli accordi di cessate il fuoco di Evian fra il generale De Gaulle e il Front de Libération Nationale - FLN (marzo), la dichiarazione di indipendenza (luglio) e il caos dello scontro fra OAS (Organisation armée secrète) e l'FLN. A vendemmia finita, Veillard padre aveva "aperto le tinozze, poi si [era] avvicinato a una fonte di acqua salmastra che a suo tempo aveva personalmente deviato e [l'aveva rimessa] sulla retta via delle sue terre, e [aveva] attrezzato un trattore come aratro da scasso. E per tre giorni, al volante, con la testa nuda, senza dir niente, [aveva] estirpato i vigneti di tutta la sua proprietà" (Camus 1994: 150). Il vecchio colono rifiuta di essere paragonato a un criminale perché immigrato e il suo gesto diventa una concretizzazione del suo sarcasmo volto sferzare il potere che lo denigra: "Giovanotto – disse al giovane capitano – se quello che abbiamo fatto qui è un delitto, bisogna cancellarlo" (Camus 1994: 151).

In tutto questo, una vasta compagine di poveri, composta da italiani, spagnoli, francesi, ebrei e arabi, è intrappolata in una vita di lavoro duro e spesso di miseria. Tutti accomunati dall'indifferenza del potere che non ne ha cura, questo almeno è il sentimento del narratore de *Il Primo Uomo*, come rivela, per esempio, il racconto delle ultime presenze del padre, morto l'11 ottobre 1914 durante la battaglia della Marna. Questa morte investe ovviamente il privato del protagonista-narratore, ma costituisce anche un evento che segna una delle frizioni più tragiche fra la sponda Nord e la sponda Sud del Mediterraneo, quando la Francia appronta la sua armata coloniale da inviare al fronte, senza porre alcuna attenzione all'incolumità dei suoi uomini, almeno nella percezione resa manifesta dal romanzo autobiografico di Camus. Quando il narrato-

re racconta la sfilata delle truppe africane, chiamate alle armi per essere inviate sulla Marna, unisce arabi ed europei d'Algeria nello stesso assurdo destino:

i soldati [...] trasportati il più in fretta possibile dall'Africa, erano stati condotti così com'erano [...] e non c'era stato tempo di trovar loro degli elmetti, e il sole non era talmente forte da uccidere i colori come in Algeria, sicché ondate di Algerini arabi e francesi, vestiti di colori sgargianti e pimpanti, con il capo coperto da cappelli di paglia, bersagli rossi e blu visibili da centinaia di metri, venivano esposti al fuoco e distrutti a mucchi. [C'erano] soltanto soldati d'Africa che si scioglievano al fuoco come bambole di cera multicolore, e in tutti gli angoli d'Algeria nascevano orfani, arabi e francesi, figli e figlie senza padre, che avrebbero dovuto imparare a vivere senza lezioni e senza eredità (Camus 1994: 62).

L'intrico di sentimenti e di percezioni, insieme alla durezza delle relazioni, emerge in modo lampante; ciononostante l'opera di Camus, che pure li colloca nella loro reale complessità, è spesso stata sintetizzata in binomi oppositivi, fra i quali il più contestato è stato "Portatore di violenza/Vittima della violenza", in un'epoca in cui ci si attendeva piuttosto una voce che stigmatizzasse il rapporto Colonizzatore/Colonizzato. Il discorso viene cioè ricondotto a categorizzazioni storiche in bianco e nero, quando il convincimento dello scrittore è che la sua missione, pur comportando "difficili doveri [...] per definizione, non può mettersi [...] al servizio di coloro che fanno la storia" (Camus 2015). Infatti, per quanto a lungo incompreso, il risultato più originale dell'opera camusiana resta l'articolata fenomenologia della sfera emozionale (Fracassetti 2018: 41) che comporta, sicuramente, una trasfigurazione del sistema politico, sociale e morale contemporaneo (Novello 2014: 118).

4. E... L'AURORA

Nella formula narrativa, e quindi nella finzione del "c'era una volta", i popoli di questo Sud immaginario (Giono 1974^b: 1277), ma che a noi sembra l'unico pienamente reale perché il solo a contemplare una prospettiva complessiva, si confrontano dimensioni che vanno di là dalle manifestazioni del qui e subito, evitando anche il luogo comune del 'paesaggio mediterraneo' così come cristallizzato nella cultura occidentale.

Gli strumenti narrativi, linguistici e poetici concorrono nella ricerca di risposte alla "continua serie di interrogativi rivolti al passato in nome dei problemi e delle curiosità, nonché delle inquietudini e delle angosce, del presente che ci circonda e ci assedia" (Braudel 1987: 7), grazie alle loro molteplici capacità di modificazione delle coordinate spazio-temporali, di sollecitazione del senso attraverso un approccio metonimico e attraverso tutto l'apparato metaforico-analogico, oltre che del simbolo e della similitudine.

I tempi del racconto sono capaci di restituire la complessità di un mare che oggi sembra posto ai margini della 'Storia che conta' per occupare i meandri della furia dell'onda di superficie della storia tradizionale, rovente e pericolosa, ma pure "ricca di umanità" (Braudel 1976: XXXII). Per quanto espulsi in gran parte dal progresso dei paesi occidentali e dalle economie più forti, i popoli mediterranei non sono avulsi dal mondo, non perché, per parafrasare Giono, chi ama il mondo ama conseguentemente anche il Mediterraneo, ma al contrario, nel rispetto del suo ruolo di culla delle civiltà, "chi lo ama ama il mondo o non ama nulla" (Giono 1974: 234). Questa attitudine attiva risponde ad un altro elemento fondamentale dell'opera degli scrittori citati nel presente articolo, cioè un riconoscimento dell'aspirazione di ogni popolo e di ogni esistenza alla felicità (Giono 1988). Tale felicità – osserva Novello leggendo Camus – nasce dall'apertura al mondo, unica e vera "condizione di una rinascita", nella "risonanza fra terra e uomo" (Novello 2018: 42) e con il conseguente costituirsi di una alleanza (o fraternità) fra il mondo e l'uomo, "liberato dalle armature dell'Ego e il cui ordine del sentire sia aperto all'Alterità in un atto di auto-trascendimento" (Novello 2018: 42). "La felicità – continua Novello – è allora come [acqua viva che disseta] il cuore dell'essere umano bisognoso di verità" (Novello 2018: 42).

5. BIBLIOGRAFIA

- Audisio, Gabriel, 1935. *Jeunesse de la Méditerranée*, Paris, Gallimard.
- Begliuomini Miriam, 2018. “La geografia letteraria di Gabriel Audisio in *Jeunesse de la Méditerranée*”, in Emina Antonella (a cura di), *Voci dal Secolo Breve. Ripensare il Mediterraneo*, *Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 3, pp. 3-14, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.009>
- Biamonti Francesco, 1994. *Attesa sul mare*, Torino, Einaudi.
- Bico Mauro, 2018. “L’ora dei diamanti estremi: il lessico del mare nei romanzi di Francesco Biamonti”, in Emina Antonella (a cura di), *Voci dal Secolo Breve. Ripensare il Mediterraneo*, *Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 3, pp. 55-70, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.013>
- Braudel Fernand, 1976 [1949, 1966]. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell’età di Filippo II*, vol. 1, Torino, G. Einaudi.
- Braudel Fernand, 1987 [1985]. *Il Mediterraneo: lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Milano, Bompiani.
- Brondino Michele, 2018. “Il Mediterraneo mare delle diversità e della condivisione”, in Emina Antonella (a cura di), *Territori e scenari. Ripensare il Mediterraneo*, *Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 13-24, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.005>
- Calegari Manlio (a cura di), 2004. *Saper fare: studi di storia delle tecniche in area mediterranea*, Pisa, ETS.
- Camus Albert, 1958 [1939] “Misère de la Kabylie” in *Actuelles. III. Chronique algérienne, 1939-1958*, Paris, Gallimard, p. 8-62.
- Camus Albert, 2013 [1994]. *Le Premier Homme*, Parigi, Gallimard.
- Camus Albert, 2015. “10 dicembre 1957. Discorso di accettazione del premio Nobel”, in *I giorni e le notti*, <http://www.igiornienotti.it/centenario-della-nascita-di-albert-camus-10-dicembre-1957-discorso-discorso-di-accettazione-del-premio-nobel/>.
- Carrière Jean, 1985. *Jean Giono*, Besançon, La Manufacture.
- Emina Antonella, 2005. “Saggio, tollerante, raffinato, mercante, vale a dire genovese. Parola di Amin Maalouf”, in Gallinari Luciano (ed.), *Genova. Una “porta” del Mediterraneo*, vol. 2, Genova, Brigati, pp. 853-874.
- Emina Antonella, 2015. “Colonie ou pas, je ne peux me séparer des miens”, in Fracassetti Brondino Yvonne (sous la direction de). *Albert Camus. Mémoire et dialogue en Méditerranée*, Cagliari, CNR – ISEM, pp. 273-302.
- Emina Antonella, 2017. “Le forme dell’abitare: Algeri (1913-1960) secondo Il Primo Uomo di Albert Camus”, in Demeulenaere Alex, Gernert Folke, Roelens Nathalie, Schneider Steffen, *Chorographies. Les mises en discours de la ville*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, pp. 5-14.
- Emina Antonella, 2018. “Albert Camus et Alger”, *Voci dal Secolo Breve. Ripensare il Mediterraneo*, *Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 3, pp. 45-53, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.012>
- Fracassetti Yvonne, 2018. “Camus e il Mediterraneo: un desiderio di osmosi”, *Voci dal Secolo Breve. Ripensare il Mediterraneo*, *Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 3, pp. 35-44, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.011>
- Galateria Daria, 2007. “Jean Giono”, in *Mestieri di scrittori*, Palermo, Sellerio, pp. 138-140.
- Giono Jean, 1974^a, [1941]. “Provence”, in *L’Eau vive*, in *Œuvres romanesques complètes III*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 205-234.
- Giono Jean, 1974^b [1962]. “Préface de 1962 aux Chroniques romanesques”, in *Œuvres romanesques complètes III*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 1277-1280.
- Giono Jean, 1988. *La chasse au bonheur*, Paris, Gallimard.
- Giono Jean, 1995^a [1953]. “Arcadie! Arcadiel!”, in *Provence*, Paris, Gallimard, pp. 121-169.
- Giono Jean, 1995^b [1961]. “Le Crau”, in *Provence*, Paris, Gallimard, pp. 284-289.
- Giono Jean, 1995^c [1959]. “La Méditerranée”, in *Provence*, Paris, Gallimard, pp. 290-291.

- Grenier Roger, 2003. “Camus, Gabriel Audisio et la Grèce, ΟΔΥΣΣΕΥΣ”, *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, n. 7, pp. 521-532, doi: <http://dx.doi.org/10.3406/gaia.2003.1444>, http://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2003_num_7_1_1444.
- Hobsbawm Eric J., 1995 [1994]. *Il secolo breve*, Milano Rizzoli.
- Maalouf Amin, 2002 [2000]. *Il Periplo di Baldassarre*, Milano, Bompiani.
- Matvejevic Predrag, 1991. *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Milano, Garzanti.
- Mény Jacques, 2018. “Présence de la Méditerranée dans l’œuvre de Jean Giono”, in Emina Antonella (a cura di), *Territori e scenari. Ripensare il Mediterraneo, Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 15-33, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.010>
- Novello Samantha, 2018. “Albert Camus fenomenologo del Mediterraneo”, in Emina Antonella (a cura di), *Territori e scenari. Ripensare il Mediterraneo, Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 35-53, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.007>
- Quaini Massimo, 2018. “Del romanzo-paesaggio mediterraneo”, in Emina Antonella (a cura di), *Territori e scenari. Ripensare il Mediterraneo, Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 25-34, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.006>
- Ricœur Paul, 2003. *La memoria, la storia, l’oblio*, Milano, Raffaello Cortina editore.
- Roascio Stefano, 2018. “La Liguria e il mare come scenario di incontri e scontri”, in Emina Antonella (a cura di), *Territori e scenari. Ripensare il Mediterraneo, Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 55-92, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.008>
- Zoppi Isabella Maria, 2018. “La terza dimensione dei paesaggi di Francesco Biamonti”, in Emina Antonella (a cura di), *Voci dal Secolo Breve. Ripensare il Mediterraneo, Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 3, pp. 71-78, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.014>

Il Mediterraneo: mare della diversità e della condivisione

The Mediterranean: a Sea of Diversity and Sharing

MICHELE BRONDINO

Direttore Enciclopedia del Mediterraneo (EDM) - Storico del Mediterraneo - Italia

corresponding author: mybrondino@gmail.com

ABSTRACT

Always at the centre of history, the Mediterranean of the 21st century is more than ever in the heart of the strategies of world geopolitics by virtue of its great energy resources. It is a mythical sea that unites and divides, dominated today by the new neoliberal economy of profit-driven economic globalization under US supervision. However, its current crisis is seen as a clash of civilizations opposing different cultures, primarily Jewish-Christian and Arab-Muslim cultures. In this contrasting framework, it requires the resumption of its civil societies that have always been characterized by the values of democracy and human rights through dialogue, conviviality and solidarity.

KEYWORDS: Civilization, conviviality, crisis, diversity, geopolitics, globalization, Mediterranean, new economy, myth, hostage.

DOI: 10.23760/2499-6661.2018.005

HOW TO CITE THIS ARTICLE:

Brondino Michele, 2018. “Il Mediterraneo: mare della diversità e della condivisione”, in Emina A. (a cura di), *Territori e Scenari. Ripensare il Mediterraneo, Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 13-24, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.005>

1. Il Mediterraneo ostaggio della storia
2. Il Mediterraneo, mare fra le terre, “mare che unisce e divide”
3. Mare del mito omerico
4. Il Mediterraneo e la globalizzazione
5. La crisi del Mediterraneo oggi
6. Un altro Mediterraneo è possibile: il Mediterraneo della relazione e della convivialità
7. Bibliografia

* Riprendiamo parzialmente il nostro articolo già apparso con il titolo “Il Mediterraneo del XXI secolo ostaggio della storia”, 2015.

Tu
m'hai detto primo
[...] che mi era in
fondo
la tua legge rischiosa:
esser vasto e diverso
e insieme fisso
(Eugenio Montale, Mediterraneo)

Il grande storico del Mediterraneo, Fernand Braudel, così inquadra il rapporto di questo mare con la storia quando afferma che:

la storia non è altro che una continua serie di interrogativi rivolti al passato in nome dei problemi e delle curiosità, nonché delle inquietudini e delle angosce, del presente che ci circonda e ci assedia. Più di ogni altro universo umano ne è prova il Mediterraneo che ancora si racconta e si rivive senza posa (Braudel 1985: 7-8).

E la sua composita realtà odierna lo dimostra in tutta la sua complessità. Da sempre questo mare è stato al centro degli eventi storici, in prima fila o defilato, tanto più oggi con la globalizzazione del pianeta Terra, anzi ne è uno spaccato significativo nel bene e male.

1. IL MEDITERRANEO OSTAGGIO DELLA STORIA

Nell'ottica braudeliana secondo cui "il Mediterraneo è quale lo fanno gli uomini" (Braudel, 1966: 166), esso è da sempre al centro della storia con le sue alterne vicende, ma oggi lo è più che mai nelle strategie della geopolitica mondiale, argomento su cui è in atto un profluvio di approcci da parte di storici, antropologi, sociologi ed analisti, come denuncia un altro suo grande studioso, Predrag Matvejevic: "Il discorso sul Mediterraneo ha sofferto della sua stessa verbosità [...] la retorica mediterranea è servita alla democrazia e alla demagogia, alla libertà e alla tirannide" (Matvejevic 1991: 21).

Perché parliamo del Mediterraneo ostaggio della storia? Perché è, più di ogni altra regione, innanzitutto il luogo della memoria storica, definito da Matvejevic nel suo famoso *Breviario Mediterraneo*, "un immenso archivio e un profondo sepolcro" (Matvejevic 1991: 38) e quindi un mare la cui dimensione mitica e geostorica si presta ad essere sfruttata ad uso e consumo delle dinamiche storiche e politiche che lo attraversano.

Il modo in cui la storia contemporanea, dalla colonizzazione alla decolonizzazione, elabora il mito mediterraneo, modulando il suo approccio in base all'evoluzione dei tempi e degli eventi, ne dà un esempio lampante. Nella seconda metà del XIX secolo, il Mediterraneo è ancora lo scenario dei grandi viaggiatori, del *Grand Tour*, di una visione superficiale, estetica di una élite europea in cerca di evasione, in una parola: l'esotismo di tutta una generazione di artisti e scrittori che si estende da O. Wilde a P. Loti, da A. Gide a D. H. Lawrence. Ben presto, tuttavia, alla fine del secolo, con la piena espansione coloniale europea sulla riva sud, l'esaltazione del fascino di paesaggi lontani e misteriosi lascia il posto a considerazioni più concrete e prammatiche: il bisogno di una letteratura che esalti la nascita di un popolo nuovo, i coloni europei che stanno conquistando e 'civilizzando' i popoli colonizzati, valorizzando i territori e costruendo un mondo nuovo a loro immagine, ovviamente ignorando e disprezzando le culture autoctone. Nasce il romanzo coloniale di cui la Francia soprattutto, prima potenza coloniale nel Mediterraneo, è portatrice con scrittori come L. Bertrand che scartano gli sguardi esotici per cantare la gloria di un popolo nuovo, virile, coraggioso e dominatore, per diffondere le imprese di una razza superiore che si rifà all'idea forza della latinità, del mito imperiale, del *Mare nostrum*. L. Bertrand scrive nel suo *Livre de la Méditerranée*:

Possa questo mare, dove sto, ridiventare, come ai tempi di Roma La Grande, il simbolo e insieme la strada dell'Alleanza tra le nazioni latine! [...] Mare nostrum! Sia il nostro mare per sempre (Bertrand 1923: 331).

Un mito che, come rilevava già Juliette Bessis nel 1981, il fascismo italiano non esiterà a sfruttare per giustificare le sue ambizioni imperiali di potere e di espansione.

Il romanzo coloniale, autentico veicolo ideologico della colonizzazione e la cui sorte fu strettamente legata al periodo storico del suo massimo sviluppo, fu fortunatamente superato dopo gli anni Trenta da voci mediterranee di tutt'altra dimensione. Valgano gli esempi di G. Audisio e A. Camus, che incarnano una nuova sensibilità solare e si alleano per fare sentire, tramite *L'École d'Alger*, un messaggio ideale sempre ancorato al mito mediterraneo ma con un orizzonte universale e plurale anziché retorico e al servizio del patriottismo coloniale. Il Mediterraneo rimane al centro dell'attenzione con opere dai titoli significativi – *Jeunesses de la Méditerranée* e *Ulysse ou l'intelligence* di Audisio – ma si passa “da un mito a un contro-mito” evidenzia M. El Houssi: non più il fascismo trionfante ma il coraggio e l'apertura di Audisio quando dichiara “il Mediterraneo patria ‘dell'internazionale dei popoli’ che nulla ha mai separato, [o quando rifiuta] la nozione stessa di razza proclamando: voglio ritenere della razza solo ciò che riunisce e non ciò che divide’. All'epoca, tali asserzioni erano mosse più dalla sfida che dalla generosità” (El Houssi 1993: 53-54).

Con Camus, il Mediterraneo continua ad essere un mito unificatore, non più quello dei Romani ma quello dei Greci, un mito dell'universalità e del pluralismo, che ha in sé la forza di superare ogni frontiera, persino i suoi propri confini mediterranei. Per questo lo scrittore francese è stato un accanito nemico dei nazionalismi, un assertore convinto del federalismo delle nazioni, di un'Europa aperta al mondo e “mediatrice della conciliazione universale e del co-sviluppo”, riconoscendo che Camus “uomo della periferia, non vede frontiere di civiltà né nel Mediterraneo né nell'Atlantico e [...] ha saputo dissociare il suo europeismo da un europeocentrismo” (Guérin 2011: 25). Infatti, già nel 1960 scriveva: “credo nell'Europa unita, solidale dell'America latina e più tardi – quando il virus nazionalista avrà perso forza – dell'Asia e dell'Africa” (Camus 2008: 660).

Alla luce delle lacerazioni odierne, Camus, figlio del Mediterraneo, ci appare non solo come un grande visionario ma anche una mente lucida che ha messo la solidarietà al centro della sua visione del mondo.

Al contempo, però, il Mediterraneo, “patria dei miti, ha sofferto delle mitologie che essa stessa ha generato e che altri hanno nutrito. [...] Spazio ricco di storia è stato vittima degli storicismi” (Matvejevic 1998: 24). Da qui, sulla base delle sue stratificazioni geostoriche e geosimboliche, noi dobbiamo tornare ad interrogarlo per prospettare un possibile avvenire di convivenza dei suoi popoli, diversi per identità ed etnie in un mondo ormai globalizzato. Tanto più oggi che, dopo la fine della guerra fredda, il *Mare nostrum* è diventato la nuova frontiera liquida tra Occidente e Oriente, tra culture e religioni, tra mondo sviluppato e mondo in via di sviluppo. Frontiera dunque e non più il mitico “stagno” di Platone, luogo condiviso dei popoli che lì vivono, si conoscono ed interagiscono in una fitta rete di incontri e di scambi, ieri ed oggi, come comprova la sua millenaria storia.

2. IL MEDITERRANEO, MARE FRA LE TERRE, “MARE CHE UNISCE E DIVIDE”

Un “mare che unisce e divide”, come lo definisce Ferhat Horchani (2005: 159 e cfr. Resta 2012; Cassano 1996; Cassano, Zolo 2007), ma conviene, a nostro parere, partire dall'etimologia: Mediterraneo cioè mare in mezzo alle terre e da queste dominato. Una morfologia particolare, quella di “un mare semi-chiuso sulle cui rive vivono popoli tanto diversi e allo stesso tempo tanti simili” (Horchani, 2005: 159), comunque condannati dalla geografia a vivere insieme. Nel suo saggio *Il pensiero meridiano*, il sociologo Franco Cassano l'ha icasticamente interpretato così:

Quel nome, *medi-terraneo*, parla di un mare che separa e unisce, che sta tra le terre senza appartenere in esclusiva a nessuna di esse, che resiste ad ogni desiderio di annessione, un mare che si rifiuta di rinchiudere la propria inquietudine nella fissità di una Scrittura, nella sacralità assoluta e definitiva di un testo. In questo suo essere di tutti e di nessuno, il Mediterraneo è quindi allergico a tutti i fondamentalismi (Cassano 1996: 79-80).

Non stupisce quindi se la storia del Mediterraneo è un intreccio geostorico infinito in cui le differenze – che sono tante – segnate da origini e storie, credenze e costumi diversi, non sono ancora riuscite a lacerare i legami sotterranei che continuano a tener insieme popoli mediterranei così diversi. Nel caleidoscopio dei diversi popoli e delle culture mediterranee, questo mare rimane il minimo comun denominatore per tutti i suoi abitanti, come affermano queste semplici ma pregnanti parole del poeta palestinese Mahmoud Darwish:

Ma mi avevano detto che tu sei un poeta simbolista, appassionato di simboli. Per questo ho pensato che il tuo mare fosse un altro mare da quello che conosciamo noi, dal nostro mare. No fratello, ti hanno ingannato! Il mio mare è il tuo mare. Noi apparteniamo ad un unico mare, andiamo verso un unico mare. Il mare è il mare” (Darwish 1997: 193-194)¹.

L’unità nella diversità è la tesi di Braudel, ma non nel senso che prevale l’unità sulla diversità, piuttosto la constatazione che la storia del Mediterraneo è un’incessante ricerca di equilibrio, di misura, di convivenza, una ricerca che ha finito con il tessere una fitta rete di legami ed interazioni che fanno del Mediterraneo un ecosistema molto caratterizzato di cui i popoli, che vivono lungo le sue sponde, hanno coscienza.

Nel paesaggio fisico come in quello umano, il Mediterraneo crocevia, il Mediterraneo eteroclitico si presenta al nostro ricordo come un’immagine coerente, un sistema in cui tutto si fonde e si ricompone in una unità originale (Braudel 1985: 10).

Per questo la sua storia è fatta certo di contrasti, battaglie, guerre per la supremazia (pensiamo all’invasione araba della Spagna, alle Crociate, alla Riconquista della Spagna, a Lepanto, alla colonizzazione europea, ecc. fino agli odierni *jihad* del Vicino e Medio Oriente) ma pure di una continua ricerca di convivenza, anche non dichiarata: pensiamo al secolare fenomeno della Corsa che gli studiosi hanno finalmente smesso di presentare come puri atti di pirateria venuti dal sud, bensì come un periodo storico funzionale alle esigenze degli stati, gestito da accordi, trattati, intese tra le due rive, che ha preso fine con il trattato di Aix-la-Chapelle del 1818 quando le grandi potenze europee, soprattutto Francia e Gran Bretagna, non l’hanno più ritenuto utile per la loro politica di espansione mercantile e coloniale in quest’area (Panzac 1999; Guemara 2010). Pensiamo alle tante realtà di convivenza religiosa che hanno lasciato segni esemplari in Andalusia prima, poi nell’impero Ottomano, in Egitto, in Tunisia, in Marocco dove la convivenza tra musulmani, ebrei e cristiani è stata per secoli vigente.

Ci siamo limitati solo ad accennare ad alcuni fatti storici emblematici di questo mare nuovamente al centro della geopolitica mondiale, al fine di ricordare che il Mediterraneo è pluralità per eccellenza, è abitudine a confrontarsi con l’altro e il diverso, è “esperienza di condivisione e convivialità” (Panikkar 2009: 80). Un’esperienza di equilibrio tra i contrari, un’esperienza di gestione della pluralità che dovrebbe oggi essere un atout per reggere e contrastare l’impatto della mondializzazione che tende a tutto uniformare e inglobare.

3. MARE DEL MITO OMERICO

Se a questa vocazione alla pluralità delle identità ed etnie, aggiungiamo un’altra caratteristica delle popolazioni di questo mare interno, mitica e reale al contempo, cioè la spinta ad andare oltre, l’innata *curiositas* incarnata da Ulisse, capiamo che le tracce della storia sono infinite e ricchissime. Il mito dell’Ulisse omerico, assunto a simbolo dell’uomo mediterraneo guidato

¹ La traduzione è nostra.

dalla sua razionalità ponderata nell'agire, evolverà nell'Ulisse dantesco il quale prelude all'uomo moderno aperto all'ignoto, alla conoscenza senza più vincoli, "a seguir virtude e conoscenza", insomma prelude all'Ulisse atlantico impersonato in C. Colombo che, varcando le Colonne d'Ercole, rivela nuovi mondi a partire dal XV secolo, spostando nel tempo il baricentro della storia dal Mediterraneo verso l'Oceano Atlantico con la scoperta dell'America. Di qui sorgerà la nuova civiltà americana che tenderà a rimpiazzare quella europea con il suo graduale imporsi quale potenza planetaria qual è oggi rappresentata dagli USA, da cui decollerà la mitica figura dell'Ulisse cosmico con la conquista dello spazio nell'età globale tramite le nuove rivoluzioni della tecnica, della comunicazione e della telematica come avevano intuito molti pensatori del secolo scorso, tra cui Carl Schmitt nei suoi lungimiranti saggi come *Terra e mare* e *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus publicum europaeum"*. Tanto più oggi nella civiltà globale, il tempo presente non conosce più misure secondo la visione nietzschiana né La gaia scienza: "ogni rischio dell'uomo della conoscenza è permesso" (Resta 2012: 30), proprio per soddisfare l'inesauribile desiderio di scoprire, esplorare, capire e superare i limiti umani.

Nell'inarrestabile evoluzione di questo millenario cammino storico oggi siamo nel tempo della globalizzazione del nostro pianeta, dove il Mediterraneo è di nuovo nell'occhio del ciclone della storia, posto di fronte alle problematiche della "globalizzazione/uniformazione planetaria che da una parte tende a neutralizzare le diversità, dall'altra, paradossalmente, non riconosce come suoi cittadini gli abitanti di quello che è diventato un unico spazio mondiale" (Saffioti 2007: 233). Caso eclatante, il dramma delle migrazioni, cioè di popolazioni che vengono verso l'Europa attraverso il Mediterraneo, visto come ponte verso la speranza di una nuova vita e non più come frontiera che respinge.

4. IL MEDITERRANEO E LA GLOBALIZZAZIONE

Sotto l'impatto della globalizzazione, il Mediterraneo contemporaneo entra in crisi e la geopolitica globale tocca innanzitutto i popoli della regione, (quindi anche l'Italia quale crocevia critico delle tensioni in corso).

Oggi il pianeta Terra è davvero diventato "il villaggio globale" previsto da M. Mc Luhan (1992), per cui noi viviamo in tempo reale gli avvenimenti del nostro mondo e ne siamo condizionati *in toto*. È la civiltà dei mass media, della comunicazione tecnologica che ci fa vivere nel cosiddetto mondo virtuale, dove nuovi immaginari non solo economici e politici ma interculturali e intersocietali, trascendono le frontiere degli stati-nazioni e attraversano le culture locali. I processi odierni della globalizzazione (e/o della mondializzazione) hanno generato immaginari contrapposti: gli immaginari dell'uniformità e del pensiero unico e quelli della differenza o meglio delle differenze.

Nell'ottica gramsciana per cui tutto è cultura, ci si può chiedere se la globalizzazione non sia il segno di una nuova volontà egemonica oppure il segno di una nuova dinamica interculturale.

Cosa prevarrà? La minaccia di un nuovo colonialismo tecnologico e culturale o la possibilità di un dialogo interculturale rivoluzionario con immaginari nuovi, come l'essere cittadini del mondo o, secondo altri pensatori, abitanti del mondo?

Da una parte, la globalizzazione economico-finanziaria delle multinazionali tende a rendere omogenei e uniformi i nostri modelli di produzione e consumo, improntati all'iperrazionalità ed efficienza, il cosiddetto mondo alla McDonald, il Mc World (Ritzer 1997), e la penetrazione del potere economico, tecnologico, rafforzato da un'economia del consumo tende a diventare egemonico, a sopraffare la soggettività, gli immaginari e a bloccare le dinamiche sociali. L'approccio globale improntato al neoliberalismo della *new economy* avrebbe dovuto portare, secondo i suoi teorici – quale l'economista americano Thomas Friedman – allo "stadio supremo della civiltà umana" (Friedman 1999) e alla fine della storia (Fukuyama 1992) cioè al progresso infinito. Tuttavia, il crescere delle disuguaglianze e delle sacche di povertà (il 20% della popolazione consuma l'80% delle risorse del pianeta), la "fine delle società industriali" (Touraine 2013: 133) e il disfacimento dei movimenti sociali strutturati e inquadrati dalle

società industriali del secolo scorso, stanno facendo emergere scenari nuovi e altre forme di opposizione.

Dall'altra parte, il secondo aspetto della globalizzazione – la mondializzazione delle comunicazioni e la vertiginosa messa in contatto di civiltà e culture diverse – è anch'essa all'origine di fenomeni apparentemente opposti. La formattazione e l'omologazione del sentire e del pensare di fronte alla molteplicità delle differenze e delle divisioni culturali, quando viene a mancare una reale conoscenza di base dell'Altro, provocano scompensi e pregiudizi sul piano dei valori e delle identità e vedono accentuarsi forme di violenza quali le ossessioni identitarie, le lotte comunitarie, l'odio dello straniero e delle minoranze. È facile che questo incontro di popoli, di religioni e di culture si trasformi in conflitti di civiltà e degeneri in guerre e violenze: è la tesi del politologo americano S. Huntington, avanzata nel suo saggio *The Clash of Civilisations* (1996). In particolare egli si rapporta alla realtà mediterranea, dove si confrontano la civiltà occidentale, la civiltà arabo-islamica e la civiltà slavo-ortodossa che si riferiscono, ognuna, alle tre religioni del Libro, oltre ai fondamentalismi che escludono il dialogo interreligioso e interculturale, come dimostra l'attuale situazione conflittuale dell'area.

Tuttavia, è innegabile che la mondializzazione delle comunicazioni e delle culture abbia favorito l'emergere di una nuova coscienza: la consapevolezza delle interdipendenze delle nazioni e delle economie a livello globale e la convinzione che l'umanità può autodistruggersi (pericolo delle armi nucleari, degrado climatico, ecc.), che il mito del progresso non la potrà proteggere né dalle catastrofi, né dal declino. A salvare l'umanità, dicono i nuovi movimenti di opinione – gli *indignados* – non saranno più i partiti politici, ma altre forme di associazioni in grado di riportare l'individuo a essere attore attivo della propria storia e non passivo in seno a società paralizzate dai poteri totali. Il sociologo francese Alain Touraine vede in questi recenti movimenti collettivi che non sono più né sociali né politici ma etici, una grande speranza per il futuro. È già avviato, secondo lui, un nuovo tipo di società post-industriale che mette al centro la difesa dell'individuo, i diritti umani e il ritorno dell'universalismo a difesa della dignità di ogni essere umano:

Viviamo in un mondo post-sociale dove si rafforzano sia le aspirazioni universaliste sia l'attenzione diretta alla vita e persino al corpo individuale. Rifiuto di vedere in questo individualismo dominante soltanto la distruzione dell'azione collettiva. Ci vedo, in primo luogo, l'affermazione dei diritti umani fondamentali e [...] la capacità di molti individui di esistere come attori della propria storia personale e collettiva. [...] Coloro i quali non vedono in questo che un umitarianismo moralizzatore, sono cechi di fronte alle realtà più evidenti (Touraine 2015: 376).

E ciò concerne soprattutto l'attuale situazione del Mediterraneo, preso nelle spire della globalizzazione finanziaria e della mondializzazione delle culture, che sconvolgono la geopolitica della regione. La crescita dei flussi migratori è all'origine di una vertiginosa presa di contatto tra le diverse civiltà e culture.

Da un lato, il Mediterraneo è un esempio paradigmatico degli sconvolgenti processi economici, tecnologici, politici e culturali della globalizzazione. Gli squilibri economici e sociali, l'inefficienza delle istituzioni politiche e sociali di fronte alle ingiustizie, la crisi degli stati e l'arroccarsi di fronte alla modernità, l'esaltazione di vecchie e nuove fratture che evidenziano drammaticamente le differenze dei livelli di vita tra il Nord e il Sud (Brondino 2002: 222-225), il tutto sfociato nel tentativo della "primavera araba", per ora soffocato, di ottenere "pane e dignità", come chiedevano gli slogan delle masse tunisine ed egiziane.

Dall'altro canto, il Mediterraneo – nonostante l'attuale paralisi – continua a presentarsi come un laboratorio culturale, ricco di risorse. Lungi da una superata retorica mediterranea o da una nuova logica identitaria, è il "Pensiero meridiano" come afferma Cassano, cioè "la persistenza di principi di organizzazione sociale alternativi, la resistenza di legami sociali forti, di identità che la modernità, dominata dall'economia e dall'individualismo utilitaristico, viene sempre più stritolando" (Cassano 2007: 93). Il sistema anglo-sassone dell'economia dominatrice all'insegna della razionalità, della tecnicità e dell'efficacia, tende a parlare d'arcaismo e di ritardo del sistema mediterraneo che invece si rivela essere "una risorsa preziosa, perché, con le sue reti

comunitarie, custodisce l'idea di una forma di umanità più ricca di legami e di senso, non stritolata dal demone della crescita, orgogliosa della propria diversità" (Cassano 2007: 94).

In questo senso va interpretato l'appello di Edgard Morin per "un'unione transnazionale degli intellettuali mediterranei" (Morin 1998: 33-47 trad. nostra), convinto che una riforma del pensiero sia necessaria e che l'identità mediterranea possa dare un contributo utile per cogliere l'unità nella diversità e la diversità nell'unità. Una riforma del pensiero che interpella l'educazione nel senso più ampio del termine poiché si tratta di formare un cittadino del XXI secolo capace di gestire l'alterità e la diversità culturale. Ci vuole un rilancio della creatività interculturale, aperta ad una nuova comprensione dei rapporti con l'Altro al fine di giungere "non ad una verità universale definita dai più forti, non la chiusura relativistica delle culture in se stesse, ma la complessa costruzione di un universale a più voci" (Morin 1998: 33-47 trad. nostra).

Purtroppo, il Mediterraneo della globalizzazione è oggi gestito da altri, ha perso il controllo di se stesso, è pensato da altri e non è nelle condizioni di fare emergere queste risorse profonde. Come ben evidenzia l'affermazione del politologo americano Robert Kagan, che sintetizza la situazione con la seguente sintomatica immagine: "gli Stati Uniti cucinano e gli euro-mediterranei lavano i piatti!" (Kagan 2003: 23, ripreso in Kagan 2006). La presenza di imperanti potenze esogene al *Mare Nostrum*, a nostro avviso, è una delle cause della sua critica situazione odierna, se non la principale, ovvero della sua soggezione agli interessi economici e politici delle grandi potenze extramediterranee.

5. LA CRISI DEL MEDITERRANEO OGGI

Da sempre il Mediterraneo si presenta sotto due tratti antagonisti a cui si ricorre secondo le necessità del momento o gli approcci epistemologici: l'aspetto unitario, cioè quello di culla delle civiltà, e quello conflittuale come focolaio di tensioni secolari mai sopite.

Oggi, con il linguaggio della geopolitica, gli strateghi definiscono il Mediterraneo una 'struttura conflittuale', cioè uno spazio dove si confrontano tanti antagonismi:

– il Mediterraneo non è solo il luogo dove si guardano, faccia a faccia, tre continenti, dove si trovano a Nord i paesi più sviluppati e a Sud i paesi più poveri, i paesi dei vecchi e i paesi dei giovani;

– il Mediterraneo è anche l'aerea in cui si incontrano le tre grandi civiltà delle religioni monoteiste: la civiltà giudeo-cristiana, la civiltà arabo-islamica, la civiltà slavo-ortodossa oltre alle numerose minoranze etniche e alle problematiche religiose con i loro fondamentalismi che escludono il dialogo interculturale e intersocietale, come è avvenuto con l'autoproclamato stato islamico di Al Baghdadi e tutti gli altri movimenti jihadisti, a cominciare da Al Qaeda di O. Bin Laden.

A nostro avviso, questo incontro-scontro nel Mediterraneo si sviluppa su due fronti. Il primo è sì, la contrapposizione delle identità e dei valori delle secolari religioni monoteiste che sono alla base delle culture identitarie oltre a quelle etniche, su cui si sono costruiti gli stati-nazione a partire dall'800 e 900 dopo il crollo degli imperi e la conseguente decolonizzazione; una contrapposizione ricorrente nonostante la culla comune di queste culture: le religioni del Libro. Nella contrapposizione Oriente-Occidente, bisogna rilevare la mancata apertura alla modernità del mondo arabo-musulmano in preda a feroci tensioni tra le molteplici contrapposte confessioni, *in primis* l'islam sunnita, rappresentato soprattutto dall'Arabia Saudita, e quello sciita a guida teocratica dell'Iran. Un rifiuto della modernità intesa come libertà di pensiero che viene denunciato dalle sue élite intellettuali progressiste, avvertite della pericolosità di un tale freno per le società arabo-musulmane e all'origine della loro stagnazione, come ben chiarisce il costituzionalista tunisino Y. Ben Achour:

Bisogna diffondere quest'idea che il nostro destino è nelle nostre mani a condizione di fare uno sforzo colossale per ammettere che ovunque ci sarà opposizione tra il nostro patrimonio culturale e religioso e la modernità politica, scientifica o filosofica, dovrà prevalere quest'ultima. Bisogna

rinunciare a tutti i nostri arcaismi e trovare una bella sintesi tra l'aspetto umanista del nostro patrimonio e lo spirito dei tempi moderni (Chafik Mesbah 2011).

Il secondo fronte è quello della geopolitica nell'era della globalizzazione a partire dalla II Guerra mondiale. Il Mediterraneo è un tassello importantissimo nella geopolitica mondiale, dominata dagli USA (Stephanson 1995) che intendono rimanere l'unica potenza alla guida del mondo e conservare il dominio economico-finanziario ispirato al neoliberismo, soprattutto ora che cresce la competizione dei Brics, cioè i paesi emergenti, fra cui Cina e Russia. In tale ottica, basta ricordare che nell'area mediterranea allargata, dall'Europa al Medio Oriente, dal Nord Africa al Sahara, viene prodotto e transita circa il 50% delle risorse energetiche del mondo: è quindi essenziale per gli USA tenere le briglie dell'area; non è perciò un caso se proprio nel Mediterraneo si sono accesi i conflitti legati a questi interessi.

Proprio tra i due fronti, le religioni e la geopolitica, si gioca l'equilibrio della storia contemporanea del Mediterraneo e non è soltanto una battaglia regionale: il Mediterraneo è ostaggio della storia mondiale o meglio dell'economia mondiale che è il nerbo della storia.

Certo, nessuno può sottovalutare la dimensione religiosa e culturale del fondamentalismo islamico che sta infiammando la regione mediterranea, con azioni la cui forza simbolica è così macroscopica (pensiamo alle distruzioni dei siti archeologici non islamici, come Palmira in Siria, o alle nuove crociate anti-cristiane accompagnate da macabre esecuzioni in Irak e Siria) che non si può spiegare con strumenti razionali. In realtà, sembra l'espressione esulcerata di una deriva iniziata negli anni '80. Se si analizzano le guerre che bruciano il Vicino e Medio Oriente fin da quegli anni, si scopre come, per giustificarle, si ricorreva all'uso intensivo di "valori" religiosi, antropologici, identitari ed etnici che esaltano gli animi delle masse. Il lessico con il quale si relaziona sulle tensioni internazionali appartiene alla sfera delle emozioni, non al rigore di un'analisi scientifica, economica e politica: si parla di "stati-canaglia", di "asse del male" contrapposti ad un "impero del male", ecc.

Si creano nuovi miti religiosi mentre occorrerebbe tornare ad una lettura laica dei conflitti come propone lo storico libanese, G. Corm, che punta il dito contro la strumentalizzazione di un preteso ritorno della religione:

Bisogna chiarire che si tratta soltanto di un ricorso alla religione nelle diverse lotte i cui obiettivi sono del tutto profani. Contrariamente all'opinione comune, siamo di fronte ad un livello massimo di ideologizzazione del mondo tramite la strumentalizzazione del fatto religioso, la quale si ricollega alla vera matrice dei moderni totalitarismi, cioè le guerre di religione nella stessa Europa (Corm 2012: 57).

Il nuovo trend ha i suoi ideologi: ad esempio, nel sopraccitato saggio *Lo scontro delle civiltà* si spiega come il mondo sia giunto ad una guerra che oppone culture irrimediabilmente contrapposte, in particolare quella giudeo-cristiana e quella arabo-musulmana. Si preferisce ora parlare di cultura giudeo-cristiana anziché greco-romana come alcuni anni fa, e il termine "civiltà" è ora preferito a quello di "cultura", per meglio opporre due blocchi distinti e antagonisti, fatti di appartenenze culturali, identitarie, antropologiche in grado di accendere reazioni legate più all'emozione che a un ragionamento costruito sulla conoscenza delle varie componenti della realtà: le guerre non sarebbero più il risultato di un processo storico ma il prodotto di cause trascendenti che le rendono inevitabili. Ne risulta, osserva G. Corm, "una visione binaria del mondo" (Corm 2012: 19), i buoni e i cattivi, le popolazioni civilizzate e i barbari, l'Occidente e l'Oriente, come denunciano i saggi di Todorov (*La peur des barbares*: 2008) e Baricco (*I Barbari*: 2008) che vanno ben al di là dello scontro delle civiltà ipotizzato da S. Huntington.

A definire il nuovo nemico da abbattere dopo il crollo del comunismo, è stato il rapporto delle Nazioni Unite del 2005, *In Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All*, che individua il terrorismo transnazionale islamico come il pericolo più grande per l'intera umanità: questa è l'unica minaccia che incombe sul mondo, che giustifica le varie guerre, giuste, preventive, umanitarie (Afghanistan, Irak, Siria, Libia, Mali, ecc.), e che ha

permesso ovunque di restringere le libertà individuali e di cristallizzare le tensioni identitarie tra le società monoteiste, musulmane, cristiane ed ebraiche, di giustificare nuove crociate e jihad contro la diffusione del fondamentalismo wahabita dell'Arabia Saudita nelle società musulmane. Chi si sofferma ancora su analisi più profonde e scientifiche in cui i fattori economici e sociali hanno un ruolo determinante? Chi raccoglie ancora il carattere incoerente delle mutevoli alleanze, o delle visite di stato dei vari governi occidentali ai paesi della penisola arabica per interessi prettamente economici, non ultima quella del nuovo presidente americano Donald Trump che ha stipulato contratti per centinaia di miliardi di dollari con l'Arabia Saudita, ignorando per l'occasione la missione democratica dell'Occidente e la difesa dei diritti civili?

Si tratta di una manipolazione pericolosissima, veicolata dalla travolgente rivoluzione mediatica per mascherare le vere cause dei conflitti rimaste essenzialmente laiche, cioè le disparità economiche, energetiche, geografiche e storiche ormai difficili da fare accettare ad un mondo dove, con l'emancipazione dei popoli, è comunque cresciuta l'idea di uguaglianza e di cittadinanza.

Inoltre, la situazione è ambigua e drammatica. Sarebbe ipocrita chiudere gli occhi sul quadro geopolitico in cui si iscrivono tragedie come quella di Charlie Hebdo e del Bataclan a Parigi o i massacri del Bardo a Tunisi e di Sousse fino alle più recenti come quelle di Nizza, di Berlino, di Manchester, di Londra, dell'Egitto, di Barcellona, e pensare che non abbiano ricadute sulle tensioni striscianti tra mondo occidentale e mondo arabo-islamico, soprattutto dopo l'attacco alle Twin Towers a New York dell'11 settembre 2001. Come immaginare che le guerre in Afghanistan, in Irak, in Siria, in Libia e più recentemente in Mali e negli altri stati saheliani, dove, per esempio, i soldati francesi corrono a salvaguardare le frontiere imposte a tavolino dal colonialismo e a difendere l'accesso ai pozzi di petrolio, guerre presentate in genere come guerre 'umanitarie', come lotta contro gli *jihadisti* di vario tipo, possano essere percepite come giuste? Come immaginare che l'alleanza dei paesi occidentali con i peggiori regimi repressivi del Golfo per salvare gli enormi interessi economici, possa non destare diffidenza? Come immaginare che i repentini cambiamenti di alleanze degli USA, ora con i talebani, ora contro gli *jihadisti* (il caso Bin Laden è rimasto esemplare) in cui gli amici di ieri diventano improvvisamente nemici di domani, possano davvero essere recepiti come esportazione di democrazia? Sono incoerenze e ambiguità che alimentano ovunque la diffidenza, l'odio, gli odierni conflitti armati e il terrorismo lungo le coste mediterranee ed altrove in Europa e nel mondo.

6. UN ALTRO MEDITERRANEO È POSSIBILE: IL MEDITERRANEO DELLA RELAZIONE E DELLA CONVIVIALITÀ

Appare dunque chiaro che i conflitti, che stanno insanguinando il Mediterraneo, non sono conflitti che traggono le loro origini dalla variegata realtà mediterranea, sono conflitti d'interessi profani ed esterni che sfruttano le differenze religiose e culturali per dividere il Mediterraneo, che deve restare frammentato per garantire lo *status quo* delle grandi potenze. Ecco in sintesi l'analisi della *Geofilosofia del Mediterraneo*, C. Resta:

Oggi che la guerra civile mondiale assume le inquietanti forme di una guerra totale e globale al terrorismo, vestendo la maschera delle guerre 'umanitarie' e delle azioni di polizia internazionale, dietro cui traspare in modo sempre più evidente il tentativo americano di trasformarsi nel nuovo Impero globale, diviene sempre più urgente lo sforzo di ridefinire i tratti giuridici e politici di un nuovo ordine mondiale, che ponga fine all'anarchia del presente (Resta 2009: 13).

Questo è tanto più vero oggi per il nostro Mediterraneo pienamente coinvolto nei processi della globalizzazione, preso nell'antitesi della geopolitica mondiale tra un pluriverso di civiltà e un universo dominato dagli USA sia con lo *hard power* (forza economica e militare) sia con il *soft power* (omologazione culturale, mass media). È vero che il Mediterraneo si presenta come un mare di conflitti confermando la storia dei secoli precedenti e come mare della complessità

per le sue irriducibili differenze ma che sono al contempo la sua ricchezza culturale e sociale facendone il luogo della relazione e della traduzione sotto ogni aspetto, come evidenziano Resta e Cassano nei loro saggi sopraccitati (Resta 2012: 108-111; Cassano 1996: 64-66).

Non è morta l'aspirazione del Mediterraneo di cercare in se stesso un equilibrio tra i suoi antagonismi come dimostrano le rivoluzioni per la libertà e la dignità dei popoli della 'primavera araba' sulla riva sud e i movimenti degli *Indignados* sulla riva nord (Brondino 2011). Tra antinomie e complementarità, il Mediterraneo è retto da una fitta rete d'interazioni che ne fanno un ecosistema molto caratterizzato. Il Mediterraneo sta prendendo coscienza della sua unità nella diversità e del rischio di precipitare nelle antinomie, sotto la pressione della globalizzazione.

In quest'ottica, da una parte all'altra del Mediterraneo, si è promossa, a partire dagli anni Ottanta, l'idea di "un'identità plurale mediterranea", di un "essere del mondo mediterraneo" (Fabre 1992), cioè di una cittadinanza mediterranea. Ci sono stati tentativi dell'Europa e dei paesi terzi, soprattutto a partire dalla Conferenza di Barcellona 1995 con il lancio del Partenariato Euro Mediterraneo (PEM) di cooperazione globale e solidale in vista di creare una zona di libero scambio, ma venne accantonato in favore della "Politica Europea di Vicinato" (PEV), seguito poi dal progetto francese "Unione per il Mediterraneo" (UPM) ufficializzato nel vertice di Parigi del 13 luglio 2008, ma attivato finora con risultati infruttuosi (Brondino, Fracassetti 2014).

Sulla traccia del pensiero di Albert Camus, di Paul Valery, di Gabriel Audisio, di Eugenio Montale, di Giuseppe Ungaretti, degli scrittori della 'letteratura solare' degli anni Trenta e di altri nostri contemporanei come Mohammed Arkoun, Edgar Morin, Georges Duby, Paolo Ungari, Claudio Magris, Predrag Matvejevic, Tahar Ben Jelloun, Andrea Riccardi, ed ispirandoci a *Il pensiero meridiano* di Cassano, dobbiamo

Restituire al sud (Mediterraneo ndr) l'antica dignità di soggetto del pensiero, interrompere una lunga sequenza in cui esso è stato pensato da altri ... Un sud che pensa il sud vuol dire guadagnare il massimo dell'autonomia da questa gigantesca mutazione che è la globalizzazione, fissare criteri di giudizio altri rispetto a quelli che oggi tengono campo, pensare un'altra classe dirigente, un'altra grammatica della povertà e della ricchezza, pensare la dignità di un'altra forma di vita (Cassano 1998: 3-5).

L'immagine riduttiva di un Mediterraneo 'oggetto', periferia anonima e compartimentata dell'impero globale della *new economy*, ostaggio della geopolitica, può ancora fare reagire le diverse reti delle società civili dell'area e dare vita a spazi autonomi di dialogo interculturale e di scambi ad ogni livello nella dimensione storica dei suoi valori democratici, risalenti alla democrazia ateniese, sostenuti dai suoi cittadini del XXI sec.

La sfida del Mediterraneo, maestro di equilibrio e di misura, è quella di resistere agli elementi disgregatori interni ed esterni, in accordo con la visione braudeliana dell'unità nella diversità, consci dell'avvertimento che "il Mediterraneo è quale lo fanno gli uomini". *In primis* ne deve prendere coscienza l'Europa di cui il Mare Nostrum è la matrice fondante. L'Europa deve affrontare una duplice ulteriore sfida: in primo luogo, quella di trovare una posizione comune superando le divisioni ricorrenti, improntata su valori democratici, e andando oltre la funzione, cui spesso si limita, di cinghia di trasmissione dell'economia mondiale; in secondo luogo, quella di rispondere alle attese dei popoli del sud come potenza civile sulla base dei suoi valori di libertà e democrazia.

L'urgenza dei problemi che si presentano alle *governance* europee non lascia spazio a tergiversazioni, come si evince anche dalla situazione dell'Italia, la quale in quanto critico crocevia dello spazio mediterraneo, è coinvolta sia per la minaccia terrorista sia per il macroscopico fenomeno migratorio verso le sue sponde, accelerato dalle guerre e violenze in corso nei paesi arabo-islamici e in quelli africani. L'Italia, insieme ad altri paesi europei, sta vedendo la nascita di una società multi-etnica e multiculturale. Non è più una società omogenea per religione, usi e costumi, ma sempre più permeabile alla diversità.

La grande prova del XXI secolo è ancora, quindi, quella di realizzare la civiltà del vivere insieme nella libertà, nei valori della democrazia e del rispetto dei diritti dell'uomo. Riccardi, invitato dall'imam Tayyeb a tenere una conferenza sul Mediterraneo all'università Al-Azhar del Cairo nel 2012, affermava:

Bisogna costruire una visione mediterranea solida ed articolata, capace di comprendere le relazioni economiche, quelle politiche, ma anche quelle culturali e religiose. Sono infatti convinto che la visione solida che si sviluppa tra i popoli del Mediterraneo è proprio la civiltà del vivere insieme tra diversi: è la civiltà delle nostre città, è la civiltà delle relazioni tra i nostri paesi, è la civiltà dello spazio mediterraneo. Insomma è la realizzazione di una vera civiltà, che non s'impone agli altri, ma si compone. La civiltà del convivere tra tanti universi culturali, politici e religiosi (Riccardi 2014: 232-233).

Tuttavia, aggiungiamo noi, ciò deve realizzarsi nella convivialità e nella solidarietà delle sue popolazioni e delle loro culture. Dinnanzi alla drammatica realtà del Mediterraneo d'oggi, sapremo invero farcela senza altre guerre e massacri? Ecco il grande interrogativo per noi popoli abitanti questo mare, spinto ancora una volta al centro della storia mondiale. Ai popoli del Mediterraneo tocca quindi non permettere che esso sia preso ad ostaggio per interessi esterni alla sua storia e spetta loro portare avanti i suoi valori nella libertà, democrazia e nel rispetto dei diritti umani per le generazioni future.

7. BIBLIOGRAFIA

- Audisio, Gabriel, 1935. *Jeunesse de la Méditerranée*, Parigi, Gallimard.
- Audisio, Gabriel, 1945. *Ulysse ou l'intelligence*, Parigi, Gallimard.
- Baricco Alessandro, 2008. *I Barbari*, Milano, Feltrinelli.
- Mesbah Chafik, "Le parcours exceptionnel de Yadh Ben Achour", *Le soir d'Algérie*, 13-8-2011 e www.leaders.com.tn.
- Bertrand Louis, 1923. *Le livre de la Méditerranée*, Parigi, Plon.
- Bessis Juliette, 1981. *La Méditerranée fasciste*, Parigi, Karthala.
- Braudel Fernand, 1966. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi, A. Colin.
- Braudel Fernand, 1985. *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Parigi, Flammarion, trad. it. 1987. *Il Mediterraneo*, Milano, Bompiani.
- Brondino Michele, 2002. "La Méditerranée et la mondialisation", in Groupe d'études et de recherches sur les mondialisations, *Le dictionnaire critique de la Mondialisation*, (a cura di François de Bernard), Parigi, éd. Le Pré aux Clercs.
- Brondino Michele, Yvonne, 2011. *Il Nord Africa brucia all'ombra dell'Europa*, Milano, Jaca Book.
- Brondino Michele, Fracassetti Yvonne, 2014. "L'Unione Europea e il Mediterraneo", *Il Corriere di Tunisi*, giugno 2014, n. 130, pp.19-21.
- Brondino Michele, 2015. "Il Mediterraneo del XXI secolo ostaggio della storia" in Dario Generali (a cura di), *Le radici della razionalità critica: saperi, pratiche, teleologie*, Milano, Mimesis, vol. II, pp. 1001-1011.
- Camus Albert, 2008. *Œuvres complètes IV*, Parigi, Gallimard.
- Cassano Franco, 1996. *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza.
- Cassano Franco, Zolo Danilo, 2007. *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli.
- Corm Georges, 2012. *Pour une lecture profane des conflits*, Parigi, La Découverte.
- Darwish Mahmoud, 1994. *Une mémoire pour l'oubli*, Arles, Actes Sud.
- El Houssi Majid, 1993. *Albert Camus. Le désir de Méditerranée*, Ancona, Clua Edizioni.
- Fabre Thierry, 1992. "Naissance de la Méditerranée", *Esprit*, octobre.
- Friedman Thomas, 1999. *The Lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization*, New York, Kindle ed.

- Fukuyama Francis, 1992. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli.
- Horchani Ferhat, 2005. "Tradizioni e modernità: le condizioni del dialogo fra le due sponde", in *Mediterraneo: Un dialogo fra le due sponde*, (a cura di F. Horchani-D. Zolo), Roma, Jouvence, pp. 157-171.
- Huntington Samuel, 1996. *The Clash of Civilizations*, New York - London, W.W. Norton.
- Kagan, Robert, 2003. *Of paradise and power. America and Europe in the New World Order*, New York, Vintage Books.
- Kagan, Robert, 2006. *Dangerous Nation*, New York, Knopf.
- Guemara Raoudha, 2010. *Tunis et Gênes à l'époque moderne*, Parigi, Publisud.
- Guérin Jeanyves, 2011. "Albert Camus et la construction européenne" in *L'Europe selon Camus*, Avignone, ed. A. Barthélémy.
- Matvejevic Predrag, 1991. *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Milano, Garzanti.
- Matvejevic Predrag, 1998. *Il Mediterraneo e l'Europa*, Milano Garzanti.
- Matvejevic Predrag, 2004 [1988]. *Breviario mediterraneo*, Milano, Garzanti.
- Mc Luhan Marshall, 1992. *Il villaggio globale*, Milano, Sugarco.
- Morin Edgar, "Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée", in *Confluences méditerranéennes*, n. 28, 1998-1999, pp. 33-47.
- Panikkar Raimon, 2009. *Pluralismo e interculturalità*, Milano, Jaca Book.
- Panzac Daniel, 1999. *Les corsaires barbaresques. La fin d'une épopée 1800-1820*, Parigi, Publisud.
- Resta Caterina, 2009. *Stato mondiale o nomos della terra*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Resta Caterina, 2012. *Geofilosofia del Mediterraneo*, Messina, Mesogea.
- Riccardi Andrea, 2014. *Mediterraneo*, Milano, Guerini.
- Ritzer George, 1997. *Il mondo alla McDonald*, Bologna, il Mulino.
- Saffioti Francesca, 2007. *Geofilosofia del mare tra Oceano e Mediterraneo*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Schmitt Carl, 1991. *Il nomos della Terra nel diritto internazionale dello "Jus publicum europaeum"*, Milano, Adelphi.
- Schmitt Carl, 2002. *Terra e mare*, Milano, Adelphi.
- Stephanson Anders, 1995. *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right*, New York, Hill and Wang.
- Todorov Tzevatan, 2008. *La peur des barbares*, Parigi, R. Laffont.
- Touraine Alain, 2013. *La fin des sociétés*, Parigi, Seuil.
- Touraine Alain, 2015. *Nous, sujets humains*, Parigi, Seuil.
- United Nations – General Assembly, 2005. *In Larger Freedom: towards Development, Security and Human Rights for all. Report of the Secretary-General*.

Del romanzo-paesaggio mediterraneo

The Mediterranean novel-landscape

MASSIMO QUAINI*

ABSTRACT

Is there a Mediterranean soul that we can perceive by *rêverie*? Is this soul still able to inform the places we dwell? Can we still immediately recognize them as our subjective and personal countryside? And, more indirectly, can we read them as links, relations or complexes shaped as knots to be rationally unraveled and then recreated? If this is true, we need to take some relevant Mediterranean landscapes and sceneries as valuable reference points; we have to listen to them. Moreover, there is a second essential preliminary topic: the “quality” of these Mediterranean environments exists thanks to the fact that poets, writers, philosophers and geographers have chosen them over time as a setting for their perspectives and reflections on the human condition. This is why we should consider our explorations across the world of literature and memory the same as the trips we perform on Earth’s surface.

We shall evoke some landscapes for the information they provide on cultural models and lifestyles, and we shall compare them with the current cultural shortages processes, typical of the spectacle society, of the virtual society, of real-time communication, and of the crisis of reality, as a consequence of the “totalitarian lie”. These features are deeply rooted into our system to the point of asking ourselves whether the “world is really turning into a big phantom”.

KEYWORDS: Walter Benjamin, Francesco Biamonti, Italo Calvino, Mediterranean landscape.

DOI: 10.23760/2499-6661.2018.006

HOW TO CITE THIS ARTICLE:

Quaini Massimo, 2018. “Del romanzo-paesaggio mediterraneo”, in Emina A. (a cura di), *Territori e Scenari. Ripensare il Mediterraneo, Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 25-34, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.006>

- 1 L'anima mediterranea
- 2 Paesaggi
- 3 “D'int'ubagu”
- 4 L'innocenza perduta
- 5 Bibliografia

* Questo saggio è pubblicato postumo a cura di Antonella Emina, a pochi mesi dalla scomparsa di Massimo Quaini (1941-2017), studioso, geografo e ambientalista, già professore di Geografia all'università di Genova.

Ci sono romanzi-paesaggio così come ci sono romanzi-ritratto. Questo vive pagina per pagina, ora per ora della luce del paesaggio aspro e scosceso dell'entroterra ligure, nell'estremo suo lembo di Ponente, al confine con la Francia (Calvino 1983).

1 L'ANIMA MEDITERRANEA

Esiste un'*anima* mediterranea – prima ancora che un *animus*² – ovvero non tanto uno spirito scientifico di lettura dei luoghi ma una lettura che si affida a quella che Bachelard chiamava *rêverie*.

Se pensiamo che questa 'lettura in anima' possa ancora informare i luoghi che abitiamo, non solo per riconoscerli, con immediatezza, come paesaggi nostri, soggettivi e individuali, ma anche, in maniera più mediata, come nessi o relazioni o complessi che prendono la forma pubblica di nodi da sciogliere razionalmente e da ricostruire (qualora siano frutto di una 'surmodernità' negatrice dei luoghi): allora, se tutto questo è vero, dobbiamo assumere, come punti di riferimento forti del nostro discorso, alcuni paesaggi e immagini mediterranee che lo spazio e la sua storia ci offrono in dono, ascoltando ciò che hanno da raccontarci (se ancora siamo capaci di porci nei nostri viaggi, veri o metaforici, in un atteggiamento di ascolto).

C'è un secondo punto preliminare ed essenziale: la qualità, per molti versi eccezionale, di questi paesaggi mediterranei esiste e si è costituita soprattutto per il fatto che poeti, narratori, filosofi, geografi li hanno scelti come i luoghi delle loro visioni e riflessioni sulla condizione umana. Per questo i nostri viaggi nel mondo dei libri e nella memoria del mondo non è meno importante dei viaggi che si compiono sulla superficie terrestre.

La qualità di cui parlo esiste almeno a partire da Omero, che con l'Odissea ha dettato le regole di un genere letterario ancora vitale, fino ai peripli mediterranei più recenti dei Valéry, Camus, Giono, Magris, Biamonti, Montale, Matvejevic, Braudel, Siegfried, Le Lannou, Cassano... solo per scegliere qualche nome in un campo variamente praticato da scrittori e studiosi di tutti i paesi che si affacciano sul Mediterraneo.

Sono paesaggi emblematici che ancora ci fanno riflettere su che cosa vogliamo che sia questo Mediterraneo all'inizio di un millennio che sembrava nascere nel segno delle 'primavere arabe' ma che poi si è terribilmente involuto nelle forme che abbiamo sotto gli occhi fino a porci davanti alla più crudele e radicale alternativa che si possa immaginare: culla di civiltà e fonte di una nuova civilizzazione o teatro di nuove guerre e di una barbarie senza fine che con una violenza mai vista distrugge moltitudini umane, biblioteche preziose, testimonianze archeologiche e paesaggi culturali per creare un'umanità senza storia, senza memoria, senza identità culturale che non sia il discorso armato delle fedi contrapposte, delle stragi degli innocenti, della negazione della civiltà, di qualsiasi civiltà?

2 PAESAGGI

Il primo paesaggio che voglio evocare è quello che si irradia da una tomba in un piccolo cimitero marino al confine fra Francia e Spagna, a Port Bou. Port Bou significa porto-rifugio per barche da pesca. È diventato il luogo della sepoltura di Walter Benjamin. Con il memoriale che vi è stato edificato è diventato un monumento al pensiero di un filosofo sulle cui spalle la mia generazione ha cercato di arrampicarsi per guardare lontano soprattutto attraverso un'altra idea di storia: l'idea distillata nelle celebri *Tesi sulla filosofia della storia*. Un frammento, una cita-

² Ricavo questa distinzione da Bachelard (1960), che a sua volta la deriva da C. G. Jung. Ma Bachelard la sviluppa come opposizione fra due letture: la *lettura in animus* che richiede vigilanza, critica, discussione e la *lettura in anima* che si affida alla *rêverie* e alle immagini ricevute come doni.

zione – quella che dice che il patrimonio culturale ereditato “non è mai un documento della cultura senza essere insieme un documento della barbarie” (Benjamin 1974: 90-91) – è riportato nel cippo di pietra sulla cui sommità i visitatori, secondo l’uso ebraico, depongono sassolini bianchi. Con la visuale del cannocchiale prodotto dalla sua semplice architettura il Memoriale è anche un monumento allo sguardo, alla visione o se volete alla capacità visionaria che la luce chiara, abbagliante del Mediterraneo alimenta in chi viene, come veniva Benjamin, dal Nord caliginoso.

È la stessa luce che fa dire a Hanna Arendt, grande interprete di Benjamin ma soprattutto interprete del male estremo del nostro tempo, che quel piccolo cimitero, visitato a pochi mesi dalla morte, “è sicuramente uno dei posti più fantastici e belli che abbia mai visto in vita mia”. Questa la sua descrizione: “il cimitero si affaccia sulla piccola baia, dirimpetto al Mediterraneo; è scolpito a terrazze nella roccia, e in queste pareti di pietra vengono introdotte le bare”³.

Quella del Mediterraneo è la stessa luce che ha alimentato l’opera letteraria multiforme e suggestiva di Paul Valéry e di Eugenio Montale, di Italo Calvino e di Francesco Biamonti. È la luce che a Benjamin faceva dire che Sanremo era “veramente bellissima” e che “la felicità è poter seguire passeggiando e scrivendo, i propri pensieri in una località stupenda”⁴. La località che gli ispirava considerazioni profonde su Jakob Bachofen, un filologo svizzero attratto, come Nietzsche, dai paesaggi mediterranei e profondo conoscitore delle origini della grande civiltà mediterranea.

Benjamin non sopravvisse alla tragedia generata dai fascismi mediterranei e germanici. Altri, come i giovanissimi Italo e Floriano Calvino di Sanremo, cresciuti sulle rive dello stesso mare che bagna Port Bou – il porto-rifugio⁵ che non aveva riparato Benjamin dalla tempesta che infuriava in Europa – trovarono la forza di combattere il fascismo italo-tedesco con le armi. Non è per me un caso se proprio dal paesaggio di Sanremo amato da Benjamin riparte, dopo la fertile esperienza della guerra partigiana, la storia politica e letteraria di Italo Calvino. Senza questa storia sarebbe difficile spiegare la nascita di Biamonti scrittore e la stessa pubblicazione dell’*Angelo d’Avrigue*, il suo primo “romanzo-paesaggio”, come lo definisce Calvino nella quarta di copertina.

Una storia esemplare, quella di Calvino, per la tormentata ricchezza e complessità della risposta data al problema del rarefarsi dell’*Erfahrung* (esperienza autentica) nell’epoca moderna, che Benjamin aveva indagato con grande perspicacia e che rimane anche per noi il problema al centro della costruzione di un altro Mediterraneo, di un modello culturale e di vita più coerente rispetto al paesaggio mediterraneo. Perché oggi questi processi di rarefazione, che sono tipici della cosiddetta “società spettacolo” (Debord 2011: 190), della società dello ‘spazio virtuale’ e della ‘comunicazione in tempo reale’, per non dire della “crisi del reale” (Forti 2003: 204; Forti 204: xxx) per effetto della “menzogna totalitaria” (Forti 2003: 205), si sono ancor più approfonditi tanto da far temere “la trasformazione del mondo in un gigantesco fantasma” (Forti 2004: xxix-xxx).

Non è un caso se a proposito di “società dello spettacolo” di recente sono stati ripresi i termini dell’analisi di Guy Debord (2011) nel tentativo di farci capire le differenze tra la attuale ‘menzogna totalitaria’ (Forti 2003: 206) e quella più tradizionale affidata a precisi contenuti ideologici (per es. il razzismo):

È un caleidoscopico mondo mediatico, fatto di immagini scomposte e ricomposte, di sostituti iconici che assumono lo statuto di realtà, a fornire un’immensa possibilità di mentire. Fino quasi a convincerci che la realtà non ci è data, ma viene vagliata, selezionata, addirittura costruita, prodotta. E dal vortice di questo spettacolo noi veniamo travolti fino al punto da sentirci impotenti (Forti 2003: 207).

³ L’osservazione della Arendt è riportata in Scholem 2008: 349-350. Le testimonianze sugli ultimi anni della vita di Benjamin e la storia travagliata della sua fortuna *post-mortem* sono ora ricostruibili in base a Arendt, Benjamin 2017.

⁴ Così scriveva all’amico Alfred Cohn il 19/12/1934 da Villa Verde, la pensione di Sanremo gestita dalla ex-moglie (la lettera è in Benjamin 1978: 268-269).

⁵ Port Bou in catalano significa porto di barche da pesca essendo il *bou* un tipo di peschereccio.

È da questo schema sociale che ci trasforma tutti in passivi spettatori e consumatori che il modello mediterraneo, se siamo in grado di riproporlo, dovrebbe aiutarci ad uscire, facendoci “riafferrare ciò di cui siamo stati defraudati: l’esperienza di un mondo fattuale che resiste alla mediatizzazione” (Forti 2003: 208). Se siamo in grado di decostruire “il falso indiscutibile” (Debord 2011: 197) che, come è stato detto, “organizza magistralmente l’ignoranza di ciò che succede e, qualora ce ne fosse bisogno, allestirebbe successivamente l’oblio di quanto si è riusciti a capire” (Forti 2003: 208).

In altri termini, se è vero che per vincere la banalizzazione del male “occorre che la fattualità singolare, irriducibile e dolorosa del mondo alla fine riesca a raggiungerci” (Forti 2003: 208), allora non può non apparire con chiarezza che il Mediterraneo delle tensioni, delle fratture e degli ‘scontri di civiltà’ ma anche dei migranti e dei ponti tra popoli e culture è oggi il laboratorio in cui, meglio che in altri contesti, può maturare la riscoperta dell’etica della responsabilità che ciascuno deve portare nei confronti della propria esperienza del mondo. Un grande, enorme lavoro da organizzare innanzitutto nelle scuole, con i ragazzi verso i quali la mia generazione e quella dei nostri stessi figli ha un grosso debito, visto il mondo che gli stiamo lasciando. Per questo mi vado sempre più convincendo della necessità di una grande mobilitazione culturale che faccia leva più che sulle strutture universitarie e museali, troppo grandi ed elitarie, sulla rete delle biblioteche di quartiere e delle piccole istituzioni culturali che riescono a rispondere ai bisogni e alla domanda espressi dal territorio e non solo dalle folle dei turisti globalizzati.

È anche questa una delle eredità, forse la più preziosa, che i romanzi di Francesco Biamonti, via via più mediterranei per estensione e approfondimento delle loro storie, ci consegnano. Mi domando, allora, se questi romanzi, così legati alle ‘invarianti’ mediterranee, cioè alla perennità della storia mediterranea, non meno che alle contingenze della nostra attualità, siano stati letti, studiati, rielaborati – nel senso di diventare materia di esercitazioni di creatività e spirito critico nelle scuole, per esempio della sua Liguria.

3 “D’INT’UBAGU”

Torniamo ai paesaggi mediterranei e ai valori sempre attuali che i loro romanzi possono consegnarci anche nella situazione che abbiamo appena descritto. Valori che riscopriamo attraverso indizi e incroci di una storia che è ancora in gran parte da fare. Domandiamoci allora perché fra le basi della teoria di Guy Debord ci sia stata l’esperienza autentica dei paesaggi di una Liguria alpestre, quale quella di Cosio d’Arroscia dove, il 28 luglio 1957, fu fondata l’Internazionale situazionista. Solo se pensiamo che non sia stato un caso siamo autorizzati a pensare che il contesto geografico non abbia in qualche modo inciso, influito, agito sulle visioni e decisioni di un gruppo di amici (Alfonso 2017). Che non sia un caso è anche dimostrato dal fatto che alla base della teoria situazionista ci sono nozioni-chiave, espresse fin dal primo numero della rivista *Internationale situationniste* (giugno 1958), come quella di *psicogeografia* (“studio dei precisi effetti dell’ambiente geografico, più o meno coscientemente organizzato, che agisce direttamente sul comportamento affettivo degli individui” (IS 1958: s.p.; trad. Bartolini, Garotti, Iacomoni 2010: 118), di *deriva* (“modalità di comportamento sperimentale legato alle condizioni della società urbana: tecnica di passaggio rapido attraverso ambiti svariati [...]” – IS 1958: s.p., tdr⁶ – per produrre esperienze autentiche), *urbanistica unitaria* (“teoria dell’impiego sistematico di arti e tecniche concorrenti alla costruzione integrale di un ambiente in connessione dinamica con esperienze di comportamento” (IS 1958: s.p., tdr) e di *détournement* (dirottamento) delle arti ed elementi estetici attuali o passati nella superiore costruzione dell’ambiente. Tutte nozioni che anticipano una visione che la geografia umana e l’urbanistica conquisteranno più tardi e per altre vie, ma che confortano l’ipotesi che l’eredità culturale mediterranea sia come un fiume carsico che ora sprofonda per la copertura di contrastanti valori della cultura nordica, ora riemerge più vivo e impetuoso che mai.

⁶ Traduzione della redazione.

Non sono abbastanza esperto di Biamonti per dire che non conoscesse o non apprezzasse l'esperienza dell'Internazionale situazionista. A me pare di rintracciare più di un punto di contatto, ma lascio ai molti e validissimi studiosi di Biamonti la possibilità di verificare questa pista di ricerca. Aprendo una piccola digressione, mi piace ricordare che tra le affinità che non è difficile scoprire c'è anche la comune considerazione critica delle forme attuali del turismo, se non l'ipotesi dell'abbandono di un'attività che soprattutto nella regione Liguria tende a fagocitare tutte le altre. Di recente Philippe Bourdeau et Rodolphe Christin, un geografo e un sociologo, hanno scritto che i situazionisti

confutando ogni rottura tra il quotidiano et l'extra-quotidiano, sperimentando soluzioni per reincantare i tempi e i luoghi più ordinari a partire da un progetto politico [...] hanno gettato le basi di una abrogazione del turismo basato sul superamento della rottura compensatoria tra il qui e l'altrove, tra lavoro e divertimento. L'arte della deriva psicogeografica cara a Guy Debord mirava al rovesciamento percettivo del quotidiano grazie all'*itinérance* – e questa cominciava qui. Si trattava di sperimentare la realtà in modo inedito, fuori da ogni schema funzionale dettato dall'utilità socio-economica (Bourdeau, Christin 2012, tdr)

Per concludere l'analisi in questi termini: “questo progetto resta d'attualità e suggerisce che al di là di un ragionamento limitato alla ricerca di turismi diversi, è anche possibile pensare in termini di abbandono del turismo” (Bourdeau, Christin 2012, tdr). La realtà si trasforma sotto i nostri occhi in gran parte al di fuori delle nostre categorie e di fatto l'abbandono del turismo è già cominciato:

Lungi da un semplice anticonformismo, questa posizione radicale si mette in pratica nell'ordinario del quotidiano: *tournée* di musicisti dilettanti, peregrinazioni esistenziali o militanti, stage artigianali, cantieri cooperativi, esperienze di volontariato.... Tanti usi dello spazio e del tempo che, benché vissuti come avventure personali, si affrancano dai codici, comportamenti e luoghi legittimi del turismo per giocare su combinazioni di registri relazionali, esistenziali, artistici, manuali, intellettuali, geografici e temporali. Le regole e le forme del turismo vi sono ignorate, evitate, dimenticate o negate (Bourdeau, Christin 2012 tdr)⁷.

Il lettore di *Scritti e parlati* (2008), la raccolta di interventi e interviste di un Biamonti più direttamente politico, sa che quella appena fatta non è una digressione inutile e che potrà trovarne conferma anche nell'impegno che l'Associazione intitolata allo scrittore sta dispiegando per realizzarne l'eredità culturale nel paesaggio attuale e nella vita di una comunità che ancora si riconosce in essa.

Andando alla ricerca delle radici culturali di questo necessario spaesamento, come negare che il paesaggio di Cosio sia un paesaggio emblematico di quella Liguria interna o dell'*ubago* che affascinava Calvino e che fu alla base della sua formazione politica non meno internazionalista di quella di Debord. Più di una volta, ma in particolare nella Prefazione del 1964 a *Il sentiero dei nidi di ragno*, Calvino ha descritto il fondamentale dualismo del paesaggio ligure rispetto alla marina, al mondo della costa:

Il mio paesaggio era qualcosa di gelosamente mio [...] un paesaggio che nessuno aveva mai scritto davvero. Tranne Montale, – sebbene egli fosse dell'altra Riviera [...] Io ero della Riviera di Ponente; dal paesaggio della mia città – Sanremo – cancellavo polemicamente tutto il litorale turistico – lungomare con palmizi, casinò, alberghi, ville – quasi vergognandomene; cominciavo dai vicoli della Città vecchia, risalivo per i torrenti, scansavo i geometrici campi dei garofani, preferivo le “fasce” di vigna e d'oliveto coi vecchi muri a secco sconnessi, m'inoltravo per le mulattiere sopra i dossi erbidi, fin su dove cominciano i boschi di pini, poi i castagni, e così ero passato dal mare – sempre visto dall'alto, una striscia tra due quinte di verde – alle valli tortuose delle Prealpi liguri (Calvino 1993: ix).

⁷ Gli autori citati concludono dicendo: “Dato che molti decenni di rituali conformisti hanno consumato il mito emancipatore delle vacanze, un dopo-turismo resta da inventare. Tenendo a mente l'equazione utopica di Ernst Bloch: tempo libero = spazi liberi” (Bourdeau, Christin 2012, tdr).

Come è noto di questo suo paesaggio Calvino ci offrirà molte altre chiavi di lettura: dalle *Città invisibili* alla *Strada di San Giovanni* dove ritorna, ma apparentemente rovesciato, l'asse verticale nord-sud, alto-basso, montagna-mare che costituisce il primo fondamento della mappa mentale di Calvino (e dei liguri). Rovesciato in quanto, evocando il conflitto generazionale attribuisce la direzione verso monte al padre e quella verso il mare e la città a se stesso: "per me il mondo, la carta del pianeta, andava da casa nostra in giù, il resto era spazio bianco, senza significati; i segni del futuro mi aspettavo di decifrarli laggiù..." (Calvino 1994^a: 7).

Dalla "Strada di San Giovanni" allo straordinario racconto "Dall'opaco", dove Calvino, pur completando la sua bussola con gli altri due punti cardinali (est-ovest), continua a mantenere come punto fermo l'opaco o *ubago* che diventa sinonimo di 'paesaggio ligure' (la parte più rilevante per il tutto), come indica un'annotazione dell'autore su una copia dattiloscritta del racconto. Che cosa rappresenta l'opaco per Calvino? È ancora il contrario dello "specchio abbagliante del mare" (Calvino 1994^b: 97), è il rovescio dell'aprigo, "la località dove il sole non batte" (Calvino 1994^b: 98). Sono "le macchie d'ombra" (Calvino 1994^b: 97), i luoghi più nascosti e ombrosi, "la faccia convessa" (Calvino 1994^b: 98) dell'anfiteatro-golfo di Sanremo esposto a mezzogiorno. Sono dunque le valli che risalgono verso lo spartiacque principale, quello che non a caso gli antichi chiamavano 'giogo': qualcosa che sta a cavallo e si cavalca e che, in ogni caso, domina la scena del paesaggio.

Perché il Calvino, che scrive nel 1971 questo testo, è ben consapevole che "il solo mondo che *esiste* è l'opaco e l'aprigo ne è solo il rovescio, l'aprigo che opacamente si sforza di moltiplicare se stesso ma moltiplica solo il rovescio del proprio rovescio" (Calvino 1994^b: 101), per cui può concludere:

"D'int'ubagu", dal fondo dell'opaco io scrivo, ricostruendo la mappa di un aprigo che è solo un inverificabile assioma per i calcoli della memoria, il luogo geometrico dell'io [...], l'io che serve solo perché il mondo riceva continuamente notizie dell'esistenza del mondo, un congegno di cui il mondo dispone per sapere se c'è (Calvino 1994^b: 101).

Con queste parole, di non facile interpretazione, con la metaforica opposizione aprigo-opaco Calvino ci offre un formidabile dispositivo per capire il nostro disporci nel mondo, le ambiguità del nostro modo di fare esperienza dello spazio geografico, spinti tanto verso "un altrove come aprigo assoluto che s'apre sul mare solcato da lontani battelli e un altrove come opaco assoluto che s'apre a chi guarda al di là d'un estremo crinale montuoso" (Calvino 1994^b: 100). Anche ammesso che l'altrove di cui facciamo esperienza sia sempre relativo e concreto – concreto nel senso che aprigo e opaco crescono o diminuiscono insieme – non c'è dubbio che per Calvino è l'ombra, è la mappa nascosta dell'opaco (che non è mappa ma storia profonda), è la complessità del mondo ciò a cui dobbiamo riferire i calcoli della memoria, le geometrie dell'io e ogni altra ricerca che ci deve permettere di ricostruire e verificare la mappa dell'aprigo: ciò che è in piena luce e sulla ribalta e che noi possiamo vivere, per usare ancora le parole di Calvino, anche appiattendoci nell'immobilità della lucertola sulla pendenza scoscesa "int'abrigu", ma con la consapevolezza che se lo facessimo negheremmo l'eredità morale e culturale delle generazioni che ci hanno preceduto, quella stessa eredità che Calvino e Biamonti hanno saputo approfondire e ci hanno consegnato.

4 L'INNOCENZA PERDUTA

Non è stato facile anche per i rappresentanti più colti di questa generazione applicare il dispositivo o congegno costruito, descritto e attuato da Calvino. Allo scopo mi servo di una comparazione, un po' impropria, tra Francesco Biamonti e Eugenio Scalfari. Al di là di altre differenze sulle quali non mi soffermo ce ne è una che sarà decisiva: Scalfari non era ligure, ma a Sanremo, al Liceo Cassini, si era formato anche lui, insieme a Calvino. Nella sua autobiografia (Scalfari 2008) rievoca come suoi altri paesaggi mediterranei, che sono spazialmente lontani dai

confini della Liguria ma culturalmente prossimi anche per effetto degli scambi migratori tra le due regioni. In un capitolo intitolato *L'innocenza perduta* Scalfari racconta il suo ritorno in Calabria, nella terra dei padri, finiti gli anni del liceo a Sanremo:

Mi trovai nel mezzo d'una cultura contadina, arcaica, nella quale la mia famiglia paterna affondava radici antiche. Una cultura che stava morendo. Aveva resistito a non so quante invasioni nel corso dei secoli. I contadini del sud del mondo si somigliano molto e le invasioni passano senza cambiarne i ritmi e le costumanze. La novità di allora fu che stavano scomparendo i contadini e con essi il loro linguaggio e il loro modo di vivere [...]

Quando arrivai nel '44 quella civiltà era ancora aggrappata ai latifondi, ai poderi, ai paesi arrampicati, al greto di torrenti secchi d'estate e gonfi di acque invernali. Ma quando ci tornai cinque anni dopo era già scomparsa. I più giovani erano emigrati, gli adulti facevano i bidelli nelle scuole, i portantini negli ospedali, i commessi tutto-fare e niente-fare negli uffici della Regione e dei Comuni.

Le terre erano state vendute e lasciate incolte in attesa che diventassero aree fabbricabili. La mafia aveva cominciato a mettere radici nella Locride, nei borghi dell'Aspromonte e nella piana di Gioia Tauro. Adesso rivaleggia con Cosa Nostra, e la sua rete d'affari si estende dal Kosovo a Marsiglia e ad Amburgo (Scalfari 2008: 35-36).

Il ritratto mostra in maniera incisiva i tratti di una unificazione economica del mondo mediterraneo che più che dalla cultura e dai paesaggi agrari e sociali è fatta dallo sfruttamento insostenibile dei contadini e dalla disgregazione del loro mondo, dalle mafie e dallo sradicamento delle popolazioni a piccola e grande scala. Difficile non occuparsi di questo problema, anche da parte degli scrittori, allora, ma ancora ieri e oggi. Ma per Scalfari, come per molti anche oggi, la conclusione e il giudizio erano e sono senza scampo: "Il contadino è una specie in estinzione e non so se meriti d'essere protetta. A questo punto del resto sarebbe impossibile" (Scalfari 2008: 36).

Di fronte agli esiti disastrosi di questa storia occorre anche oggi domandarsi, alla luce delle molte riflessioni che l'estinzione del mondo contadino e il lungo addio all'agricoltura come attività primaria, ha suscitato da allora, se questo punto di arrivo fosse inevitabile e se i vinti di ieri e di oggi non abbiano più nulla da raccontarci o da rimproverarci.

A queste grandi questioni Biamonti ha dato una risposta fin dal suo primo romanzo non solo con la sua raffinata prosa descrittiva di paesaggi dell'abbandono o del deserto di uomini che coltivano una terra dove si respira la morte prodotta dalla droga e dagli espatri clandestini, ma anche con la restituzione, direi filologica, di tracce e figure del passato, come il pastore che parla provenzale e che attraverso atti e parole misurate ci presenta un mondo complesso in bilico fra passato e futuro. Per finire, non posso fare a meno di rievocare l'entrata in scena di questo straordinario personaggio, a partire dal contesto evocato dal protagonista, Gregorio, in una delle sue passeggiate: "Ci sono certi posti quassù dove finisce la mulattiera! Erte di nude terrazze sopra gli ulivi: muri come lapidi del passato, quasi in bilico nella brezza. E crinali a non finire su frammenti di fasce" (Biamonti 1983: 52).

Segue l'avvistamento: "Nubi... gli parvero nubi le pecore di un gregge a cui si avvicinava, e sacri i gesti con cui un pastore incappellato d'azzurro tratteneva il cane" (Biamonti 1983: 52).

L'avvistamento è reciproco – lo sguardo del pastore e del suo cane è definito curioso e triste – e subito mette in moto il breve dialogo: "Poi, dopo un saluto, il pastore domandò da dove veniva [...] e se c'era erba negli uliveti [...]" (Biamonti 1983: 53) e Gregorio rispose: "Sì, laggiù nelle terrazze c'era ancora tanta di quell'erba, tutta l'erba che voleva" (Biamonti 1983: 53).

Il dialogo continua ma non in forma diretta perché Biamonti si preoccupa soprattutto di spiegare al lettore questa figura e la sua attività diventate ormai rare ed estranee:

Quell'uomo quasi vecchio, quasi sacro [...] aveva camminato tutta la notte per abbassarsi [di quota], per fuggire l'aria di neve [...] Parlava provenzale [...] con la cadenza delle alpi marittime [...] Guardò con tristezza un drappello di capre fuori del gregge e già sul crinale: cimavano ginestre spinescenti e torcevano il muso nell'inghiottire. Si dolse dell'erba lì intorno tutta dura e secca. Non erano venute le nubi dall'alto mare in autunno, e adesso subentrava il gelo dell'arsura.

Gregorio lo invitò a scendere negli ulivi, ch  tanto erano abbandonati: danno non ne poteva fare. Ma il pastore neg  con la mano. I contadini non amavano “lou pastre”, aggiunse. Al pastore, a “lou pastre”, erano destinati solo pietrischi e terreni magri, o quelli rocciosi sul mare, ove cresceva un’erba dura come spago e cespugli che nessuna bestia gradiva (Biamonti 1983: 52).

Il dialogo si conclude con alcune considerazioni di Gregorio sull’andatura (“andava lento e sicuro come gli antichi portatori di sale”, Biamonti 1983: 54) e sulla cantilena della parlata (“si capiva a malapena. Ma a chi parlava? agli angeli o a se stesso sembrava parlare quell’uomo”, Biamonti 1983: 53), sulla diffidenza, la solitudine e sul fatto che i pastori “vanno per la loro strada” (Biamonti 1983: 54). Ma dove vanno, dove va “lou pastre” (Biamonti 1983: 53)? Non per caso sparisce oltre il crinale, nell’ubagu (“s’inforrava dall’altra parte, nei gerbidi rocciosi, nelle macchie di lentischi” Biamonti 1983: 54).

Ho citato tra i testi di riferimento oggi necessari anche le *Citt  invisibili*. Ebbene fra le citt  fantastiche – in realt  modelli di citt  che ci fanno riflettere – ce ne   una in cui si muove un pastore che assomiglia molto al pastore di Biamonti.   la citt  di *Cecilia*. Qui Calvino descrive, anche sul piano storico e psicologico, il passaggio dalla configurazione territoriale espressa nella separazione fra citt  e campagna alla metropolizzazione del territorio ovvero alla citt  continua, diffusa e confusa, in cui sia l’una che l’altra hanno perduto la loro identit .

I protagonisti di questo apologo sono un pastore che, nella prima fase, non riesce ad orientarsi e riconoscere la citt  che attraversa, perch  per lui e le sue capre le citt , a differenza dei pascoli, sono tutte uguali (“le citt  per me non hanno nome: sono *luoghi senza foglie* che separano un pascolo dall’altro e dove le capre si spaventano ai crocevia e si sbandano” (Calvino 1992: 487) e Marco Polo, il geografo che aiuta il pastore ad orientarsi e gli dice: “al contrario di te, io riconosco solo le citt  e non distinguo ci  che   *fuori*. Nei luoghi disabitati *ogni pietra e ogni erba si confonde ai miei occhi con ogni pietra ed erba*” (Calvino 1992: 497).

Il contrasto citt -campagna si esprime, non soltanto in due territori separati, la citt  e la campagna, ma anche in due saperi e punti di vista inconciliabili, definiti l’uno come il negativo dell’altro: per il cittadino esiste solo un dentro e un fuori la citt , un fuori del tutto estraneo e vuoto di significati, spazio extraurbano appunto, mentre per l’uomo della campagna le citt  sono solo ‘luoghi senza foglie’, sono l’anti-campagna, in cui non possono esistere per lui punti di riferimento.

Dopo molti anni i due protagonisti e i loro saperi unilaterali tornano a incontrarsi nella stessa citt  di Cecilia ma in uno scenario nuovo, quello della crescente metropolizzazione del territorio, della citt  diffusa e dello ‘spazio rururbano’, come dicono geografi e urbanisti. In questa realt  i vecchi ruoli sembrano rovesciarsi: non   pi  il cittadino giramondo (il geografo Marco Polo) che sa orientarsi nella nuova realt , ma   il pastore attraverso il suo gregge, come se fosse la campagna ad aver conquistato la citt . Vediamo che cosa   successo con le parole di Calvino:

Molti anni sono passati – confessa Marco Polo – ho conosciuto molte citt  ancora e ho percorso continenti. Un giorno camminavo tra angoli di case tutte uguali: mi ero perso. Chiesi a un passante:

– Che gli dei immortali ti proteggano, sai dirmi dove ci troviamo?

– A Cecilia, cos  non fosse! – mi rispose. – Da tanto camminiamo per le sue vie, io e le capre, e non s’arriva a uscirne...

Lo riconobbi, nonostante la lunga barba bianca: era il pastore di quella volta. Lo seguivano poche capre spelate, che neppure pi  puzzavano, tanto erano ridotte pelle e ossa. Brucavano cartaccia nei bidoni dei rifiuti.

– Non pu  essere! – gridai. – Anch’io, non so quando, sono entrato in una citt  e da allora ho continuato ad addentrarmi per le sue vie. Ma come ho fatto ad arrivare dove tu dici, se mi trovavo in un’altra citt , lontanissima da Cecilia, e non ne sono ancora uscito?

– I luoghi si sono mescolati, – disse il capraio – Cecilia   dappertutto; qui una volta doveva esserci il Prato della Salvia Bassa. Le mie capre riconoscono le erbe dello spartitraffico (Calvino 1992: 487-488).

Qual è la morale dell'apologo di Calvino che ha il merito di forzare, quasi 'caricaturare' la realtà dei due modelli, per costringerci a riflettere? Se prima esistevano due saperi, che per quanto unilaterali e separati consentivano all'uomo di città e a quello della campagna di riconoscere rispettivamente i luoghi dell'urbano e quelli del rurale, oggi che "i luoghi si sono mescolati", perché un'unica città o meglio una "zuppa di città" (Calvino 1992: 491) uguale dappertutto si estende a macchia d'olio, l'alienazione dell'uomo abitante, il fatto cioè di non essere più in grado di riconoscere i luoghi in cui vive, si è estesa a tutti i soggetti sociali (a rigore neppure più qualificabili come urbani o come rurali) e paradossalmente solo le capre sono in grado di orientarsi e riconoscere la qualità dei luoghi.

Quello di Cecilia è essenzialmente un paesaggio di rovine, di metropoli cadenti soprattutto negli spazi uniformi delle infinite periferie. Per questo l'ulteriore pista di ricerca che si potrebbe proporre è quella che sviluppata da Antonella Tarpino in *Spaesati. Luoghi dell'Italia in abbandono tra memoria e futuro*.

Già il titolo è molto esplicito: siamo spaesati perché ci è impossibile tornare al paese che non c'è, a un *impaesamento* di cui non esistono più le basi, come abbiamo appena visto. Esplorando una serie di luoghi dell'Italia in abbandono, la Tarpino ci fa visitare luoghi emblematici di un'Italia che non c'è più, che vive allo stato di rovina, in mezzo a un paesaggio delle rovine. Ma questo paesaggio non è un paesaggio della tristezza e della malinconia, di una melanconia passiva che ci lascia inerti di fronte a un destino contro il quale nulla si può. Al contrario, questo è un paesaggio di memorie e tracce di un passato già vivo e pulsante in cui le tracce, se lette con gli occhi dei *paesologi* e *abbandonologi*, si trasformano in indizi di un futuro diverso dal presente, un futuro animato dal significato inaspettato che nel mondo attuale queste geografie marginali, fatti di abbandoni che per nostra fortuna non sono mai totali e definitivi, possono assumere anche e soprattutto per gli altri territori, apparentemente più vivi ma in realtà malati nelle fibre più profonde del loro essere.

Nella speranza che anche lontano dalla Liguria, per esempio nella Calabria che abbiamo evocato a proposito di Scalfari, possa colmarsi il vecchio iato e riprendere il "dialogo sospeso [...] che le alture sembrano intrattenere con le piane al mare, nel disegno di un paesaggio in bilico tra i vuoti crescenti della montagna e i troppo pieni delle coste" (Tarpino 2012: 196).

Dalla acuta consapevolezza di questo grande problema mediterraneo era partita anche la riflessione di Biamonti affidata non solo ai romanzi ma anche a tanti interventi sparsi, *Scritti e parlati*, ricchi di moniti e insegnamenti finora troppo poco ascoltati.

5 BIBLIOGRAFIA

- Alfonso Donatella, 2017. *Un'imprevedibile situazione: arte, vino, ribellione. Nasce il situazionismo*, Genova, Il melangolo.
- Arendt Hannah, Benjamin Walter, 2017. *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, Firenze, Giuntina.
- Bachelard Gaston, 1960. *La poétique de la rêverie*, PUF, Paris.
- Bartolini Sara, Garotti Cristina, Iacomoni Andrea, Spellucci Simone (a cura di), 2010. *Territori di ricerca. Ricerche di territori*. Atti dell'8° Convegno della Nazionale della Rete Interdotto in Pianificazione Urbana e Territoriale, vol. II, Firenze, Alinea.
- Benjamin Walter, 1974. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi.
- Benjamin Walter, 1978. *Lettere 1913-1940*, Torino, Einaudi.
- Benjamin Walter, 2012. *Tesi sulla filosofia della storia*, Milano-Udine, Mimesis.
- Biamonti Francesco, 1983. *L'angelo d'Avrigue*, Torino, Einaudi.
- Biamonti Francesco, 2008. *Scritti e parlati*, Torino, Einaudi.
- Bourdeau Philippe, Christin Rodolphe (a cura di), 2011. *Le Tourisme: émancipation ou contrôle social?*, Bellecombe-en-Bouges, éditions du Croquant.
- Calvino Italo, 1983. Quarta di copertina in Biamonti 1983.

- Calvino Italo, 1992. *Le città invisibili*, in *Romanzi e racconti*, vol. II, Milano, Mondadori, pp. 357-498 (I Meridiani).
- Calvino Italo, 1993 [1947]. *Il sentiero dei nidi di ragno*, Milano, Mondadori.
- Calvino Italo, 1994^a. “La strada di San Giovanni”, in *Romanzi e racconti*, vol. III, Milano, Mondadori, pp. 7-26 (I Meridiani).
- Calvino Italo, 1994^b [1971]. “Dell’opaco” in *Romanzi e racconti*, vol. III, Milano, Mondadori, pp. 89-101 (I Meridiani).
- Debord Guy, 2008. *La società dello spettacolo: commentari sulla società dello spettacolo*, Milano, Baldini & Castoldi.
- Debord Guy, 2011 [1955]. “Introduction à une critique de la géographie urbaine”, *La Revue des Ressources*, dimanche, 4 décembre, s.p.
- Forti Simona, 2003. “Spettri della totalità”, *Micromega Almanacco della Filosofia* 5, pp. 198-209.
- Forti Simona (a cura di), 2004. *La filosofia di fronte all’estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi.
- Internationale Situationniste, 1958. *Internationale Situationniste: bulletin central*, 1 (juin), <http://debordiana.chez.com/francais/is1.htm#theses>
- Scalfari Eugenio, 2008. *L’uomo che non credeva in Dio*, Torino, Einaudi.
- Scholem Gershom, 1992. *Walter Benjamin. Storia di un’amicizia*, Milano, Adelphi.
- Tarpino Antonella, 2012. *Spaesati. Luoghi dell’Italia in abbandono tra memoria e futuro*, Torino, Einaudi.
- Bourdeau Philippe, Christin Rodolphe, 2012. “Oisiveté bien encadrée”, in *Le Monde diplomatique* juillet 2012, p. 17.

Albert Camus fenomenologo del Mediterraneo

Albert Camus' phenomenology of the Mediterranean

SAMANTHA NOVELLO

Dottore di ricerca, docente di Filosofia e Storia nella scuola superiore a Firenze e specialista del pensiero filosofico-politico di Albert Camus.

corresponding author: novellos@yahoo.com

ABSTRACT

The present article challenges the (un)timeliness and originality of the reflection on the Mediterranean in the work of French Algerian writer and Nobel Prize winner, Albert Camus, in the light of the contemporary sociological and philosophical analyses of the effects of Western rationalisation and globalisation (Bauman 2015; Žižek 2016). It focuses on the import of Max Scheler's emotional phenomenology in Camus's understanding of the Mediterranean and it explores the ethical and political implications of the «Mediterranean legacy» from the writer's early works to his philosophical essays as to provide a «method» to evade the contemporary judgemental pathological perversion (*ressentiment*), rooted in an attitude of self-centeredness and hatred. Associated with the maternal figure and with the notion of revolt, the Mediterranean denotes an existential re-orientation that culminates in an attitude of world-openness or love, in which the French writer grounds his personal *engagement* against the totalitarian drifts of modern rational organisation and traces the condition for a *renaissance* of human co-habitation and civilization beyond nihilism.

KEYWORDS: The Mediterranean, Phenomenology, Love, Resentment, Rationality, Stranger, Max Scheler, Jean Grenier, Ethics.

DOI: 10.23760/2499-6661.2018.007

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Novello S. 2018. "Albert Camus fenomenologo del Mediterraneo", in Emina A. (a cura di), *Territori e Scenari. Ripensare il Mediterraneo*, *Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 35-53, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.007>

1. Per un'etica del Mediterraneo
2. (Ri)pensare il Mediterraneo dal punto di vista dell'artista
3. Una rivoluzione antropologica oltre il nichilismo
4. Bibliografia
 - 4.1. Opere di Albert Camus
 - 4.2. Bibliografia generale

Oltre il nichilismo, noi tutti, fra le rovine, prepariamo una rinascita. Ma pochi lo sanno (OC III: 323).

1. PER UN'ETICA DEL MEDITERRANEO

Nell'opera di Albert Camus, scrittore francese nato a Mondovì (1913-1960) nel dipartimento di Constantine in Algeria e cresciuto ad Algeri, il Mediterraneo assume un ruolo centrale e paradigmatico non tanto ed esclusivamente come spazio fisico, delimitato dalle sue antichissime "rive" (OC III: 319), ma soprattutto come topografia dello spirito. Il Mediterraneo, "dove l'intelligenza è sorella della dura luce" (OC III: 318), è infatti il segno di una condizione di eccedenza, che Camus vede rappresentata emblematicamente dall'atto di rivolta, espressione di quella "invincibile esigenza" (dal lat. *ex - agein*, eccitare, muovere fuori) della natura umana di evadere il tempo storico – il cui dinamismo è legato a doppio filo con la violenza che fonda le relazioni di dominio ("assolutismo storicista") – e di 'sfondare' le costruzioni artificiali (*décors*) che rientrano nei "pregiudizi del tempo" (OC III: 319).

Nelle più recenti analisi filosofiche della globalizzazione, come in Mondo dentro il capitale del filosofo Peter Sloterdijk, l'immagine camusiana dei *décors* è richiamata dal concetto di "interno globale" inteso come costruito artificiale, un mondo addomesticato e climatizzato – rappresentabile come una gigantesca serra (Žižek 2016: 5-6) – prodotto dalla progressiva razionalizzazione ed esclusiva presa in carico delle risorse naturali e di tutte le condizioni di vita di (pochi) "fortunati" da parte del sistema capitalistico contemporaneo, ma al prezzo dell'esclusione, dalla storia e dall'umanità stessa, di masse di esseri umani – dalle vittime dell'Olocausto del Ventesimo secolo ai rifugiati del Ventunesimo – che quello stesso sistema riduce a ciò che il filosofo Giorgio Agamben ha chiamato "nuda vita" uccidibile ed il sociologo Zygmunt Bauman gli "scarti" del capitalismo (Bauman 2015).

È noto come Camus si sia schierato in difesa ed abbia tentato di dare voce, a partire dagli anni '30 e per tutta la sua vita, a questa moltitudine di diseredati – uomini e donne privati di diritti e di parola da un sistema economico, sociale e politico disumanizzante, che Agamben designa, con una formula mutuata dal diritto latino, *homines sacri* o *nuda vita* (Agamben 1995; Morisi 2013). Ora, è proprio nella "eredità mediterranea" (OC III: 318) che l'autore indica il fondamento, insieme etico e politico, del suo impegno personale, nonché la risposta alla frenesia smisurata dei moderni meccanismi di organizzazione e razionalizzazione, strumenti di presa in carico bio-politica della vita, che i totalitarismi novecenteschi hanno messo al servizio di uno Stato dai poteri potenzialmente illimitati. Nell'*Homme révolté*, Camus oppone ai contemporanei "demoni meschini" (OC III: 319) di una "ignobile Europa [...] [che] non ama più la vita" (OC III: 319, 323) – uomini e donne privati di "bellezza e di amicizia", che l'odio e la paura hanno reso insensibili ad ogni forma di violenza e ingiustizia nei confronti dell'Altro – gli eredi e testimoni di un "pensiero solare" o meridiano (*pensée de Midi*) ("noi mediterranei", OC III: 319), che resistono alla furia dei nichilismi di tutte le epoche e preparano una "rinascita" (*renaissance*) proprio nella misura in cui non si separano da quello "strano amore" e quella "folle generosità" (OC III: 322) che caratterizzano il movimento stesso della rivolta e sono creatori di valori nuovi.

Nella sua biografia filosofica di Albert Camus, Michel Onfray si è soffermato sul potere ontologico che lo scrittore francese assegnava al Mediterraneo – non quello concettuale, teorico e militare della propaganda fascista degli anni Trenta, bensì quello greco, crocevia spirituale fra Occidente e Oriente, che nell'opera del filosofo Plotino trova la sua piena espressione – per rivitalizzare la sinistra e più precisamente il programma politico socialista e comunista (Onfray 2012). L'intenzione del presente saggio è quella di approfondire la dimensione più propriamente etica della riflessione intorno al Mediterraneo negli scritti di Camus, mettendo a fuoco l'originalità e (in)attualità del modo di concepire l'eredità mediterranea, identificata dallo scrit-

tore francese in un preciso stile di vita e di pensiero, radicato in un atteggiamento emozionale di apertura o di “amore” del mondo.

La tesi dell’autrice del presente saggio è che, fin dai primi anni ’30, Camus dimostra di pensare il Mediterraneo al di fuori degli schemi economici e sociologici tradizionali, utilizzando un approccio fenomenologico, che lo scrittore francese sviluppa a partire dagli anni della sua formazione algerina attraverso una personalissima ricezione, completamente trascurata nello studio di Onfray, della fenomenologia materiale di Max Scheler (Novello 2015). Quest’ultima consente allo scrittore francese di evadere la Logica della tradizione cartesiana, la quale fonda una morale dell’obbedienza e giustifica la politica di potenza, e di ripensare la libertà e la convivenza umana a partire da una pascaliana *logique du cœur*, che assegni un primato alla dimensione del sentire rivolgendo l’attenzione, al di fuori e contro il razionalismo kantiano, ai valori che i sentimenti intendono.

2. (RI)PENSARE IL MEDITERRANEO DAL PUNTO DI VISTA DELL’ARTISTA

Nell’ottobre del 1945, un giovane Camus annotava nei suoi taccuini: “Perché sono un artista¹ e non sono un filosofo? È perché penso secondo le parole e non secondo le idee” (OC II: 1029). È essenziale ricordare come per lo scrittore, insignito del premio Nobel per la letteratura nel 1957, ma cresciuto nel quartiere popolare di Belcourt ad Algeri in condizioni di estrema povertà e in un ambiente familiare nel quale nessuno sapeva leggere, “in principio non era il verbo” (Morisi 2013: 120). Sarebbe, forse, più appropriato affermare che per Camus in principio era il sentire². Come egli scrive ancora nel 1958, nella prefazione alla riedizione della sua prima raccolta di saggi, *L’Envers et l’Endroit*, tutta la sua produzione artistica non è che “un lungo percorso per ritrovare [...] le due o tre immagini semplici e grandi sulle quali il cuore, una prima volta, si è aperto” (OC I: 38). Al centro della sua opera, lo scrittore francese situa “il magnifico silenzio di una madre” (OC I: 38), a sottolineare come la sua prima percezione e modalità di rapportarsi al mondo non sia riconducibile e non si esaurisca nell’*esprit de géométrie*, bensì si radichi nella dimensione emozionale del pascaliano *esprit de finesse* (Cusinato 2014: 49).

Sin dalla prima riga dei suoi taccuini del 1935, il giovane scrittore dichiara che “il sentimento bizzarro che il figlio prova per sua madre costituisce tutta la sua sensibilità. Le manifestazioni di questa sensibilità negli ambiti più diversi sono sufficientemente spiegate dal ricordo latente, materiale della sua infanzia (una colla che si appiccica all’anima)” (OC II: 795). Interamente giocato sul piano a-logico del sentire, il rapporto con la madre è essenziale nella strutturazione emozionale ed esistenziale dell’individualità dell’autore. Il silenzio della madre, che una malattia infantile aveva reso pressoché sorda e con un lieve disturbo della parola, costituisce il filo rosso dell’opera di Camus, da *L’Envers et l’Endroit* al romanzo autobiografico, rimasto incompiuto e pubblicato postumo nel 1994, *Le Premier homme*. Qui la dolcezza e la bellezza della donna, “[i]solata nella sua semi-sordità, le sue difficoltà di linguaggio” (OC IV: 774), sono associate ad una passività che è estranea ad ogni relazione di dominio (“mai conquistata da niente e da nessuno”) e ad una distanza ed inaccessibilità che aumentavano, anziché ridursi, quanto più ella appariva sorridente e il cuore del figlio di protendeva verso di lei (OC IV: 775). Come asserragliata dietro una “barriera invisibile” (OC IV: 774), nella sua “pazienza cieca, senza frasi,

¹ A quella data lo scrittore aveva già pubblicato il suo primo ciclo di scritti sull’Assurdo, formato da un romanzo (*L’Étranger*), due tragedie (*Le Malentendu* e *Caligula*) e un saggio filosofico (*Le Mythe de Sisyphe*).

² Nella prefazione al suo primo saggio filosofico, *Le Mythe de Sisyphe* (1942), il sentire è per Camus la modalità fondamentale e primaria di rapportarsi al mondo, come conferma ancora la sua scelta di indagare non tanto una filosofia dell’assurdo, bensì una sensibilità assurda che egli rintraccia negli uomini e donne del suo tempo (OC I: 219). Sull’affinità di un simile approccio con quello proposto dal fenomenologo Max Scheler, che pone al centro quel che Roberta De Monticelli chiama “l’ordine del cuore”, si veda Novello 2015: 203-ss. Sul carattere primariamente emozionale del rapporto del soggetto con il mondo nella fenomenologia di Scheler, si rimanda a Cusinato 2014: 49.

senza progetti” (OC IV: 936) e priva di ogni speranza, la madre incarna una “vita senza alcun tipo di risentimento (*ressentiment*)” (OC IV: 775).

Tanto Nietzsche che Scheler, le cui opere Camus legge ad Algeri negli anni '30, individuano nel *ressentiment* la radice psico-politica patologica della modernità occidentale. Il fenomenologo tedesco, in particolare, definisce il risentimento come una malattia assiologica determinata da una condizione di ‘chiusura’ emozionale nei confronti degli uomini e del mondo, governata dall’invidia e radicata in un sentimento di odio. Quest’ultimo determina una svalutazione dell’esistente, che già Nietzsche indica con i termini “nichilismo” o “romanticismo”.

Come è argomentato altrove (Novello 2015), questa infezione o perversione dell’ordine del cuore è rappresentata dalla metafora della peste nell’omonimo romanzo di Camus del 1947. Nelle pagine della confessione di un appestato, per bocca del suo personaggio Tarrou, lo scrittore francese mette in guardia contro un morbo che è latente nel cuore, ovvero nella sfera del sentire di ciascuno, a sottolineare la radice emozionale di un male che, in determinati momenti della storia, si afferma nella forma virulenta di una vera e propria epidemia – metafora della guerra e del terrore, dal nazismo alle forme contemporanee di terrorismo.

Figurazione dell’eccedenza rispetto al tempo e alla storia che la sottomettevano (OC IV, 920), negli appunti per *Le Premier Homme*, la madre silenziosa è identificata da Camus nella figura del Cristo³. E, come egli annota ancora nel 1959, in Cristo “finisce la morte che cominciò in Adamo” (OC IV: 1302): quest’ultima si può intendere, con Nietzsche, come una condizione segnata dalla colpa o dal peccato che, negando l’innocenza del divenire e *in primis* dell’agire umano, divide gli esseri umani in vittime e carnefici e costituisce il fondamento su cui il mondo occidentale ha costruito per secoli il suo universo della pena di morte⁴. Da qui lo sforzo dell’artista, che costituisce il *leitmotiv* della sua opera oltre che della sua vita, “per ritrovare una giustizia o un amore che equilibrino” il silenzio materno (OC I: 38), indicando nella dimensione a-logica o emozionale, che la madre rappresenta, la chiave per pensare una forma di giustizia altra rispetto a quella della tradizione occidentale, che Camus vede simboleggiata dalla pena capitale.

Sin dagli scritti giovanili dei primi anni '30, Camus utilizza una precisa costellazione di immagini per caratterizzare la figura materna: in un frammento autobiografico databile intorno al 1934, la madre silenziosa rappresenta una condizione di estrema indigenza (*dénuement*). “Pura come un cristallo”, ella non possiede “nulla, né bellezza, né ricchezza, né complessità dello spirito”, ma tutto in lei si confonde – cuore, corpo e spirito – in una profonda indifferenza (OC I: 95). È interessante osservare come le immagini del silenzio, del sorriso, della purezza e originaria indifferenza di corpo e spirito già ricorrono in un poema in prosa intitolato al Mediterraneo (OC I: 976-978) che Camus compone nell’ottobre del 1933, modellandolo su *Cimitière marin* di Paul Valéry⁵. Il testo è tutto giocato sulla personificazione del Mediterraneo inteso come principio vitale femminile e sulla identificazione del mare (in fr., *la mer Méditerranée*) con la madre (*la mère*). Ancora nel frammento autobiografico postumo, il giovane scrittore si rivolge proprio alla madre per confidarle come, da un piccolo cimitero sulle alture di Algeri, la vista della valle e della baia fumante al sole gli avesse svelato d’un tratto “tutto il segreto del mondo”: di fronte ad esso, come di fronte a sua madre, l’autore si sente tornare indifeso e nudo (*démuni*) come un bambino (OC I: 96).

È alla madre e alla povertà che ella rappresenta che Camus, colpito appena adolescente dalla tubercolosi, si rivolge e aspira tornare (OC I: 95) in un atto di plotiniana *conversio*. La malattia spinge l’autore sulla soglia tra la vita e la morte (OC I: 960), sbriciolando le sue false certezze –

³ “Sa mère est le Christ” (OC IV : 925).

⁴ Tanto nel romanzo *L’Étranger* quanto in *La Peste*, il sistema occidentale della giustizia è interpretato da Camus alla luce della critica del filosofo tedesco Friedrich Nietzsche, come un universo della messa a morte di uomini, che giustifica l’assassinio più insensato mediante la costruzione di una finzione, il concetto di colpa, che svaluta e disprezza alcuni esseri umani in quanto colpevoli o criminali, autorizzandone infine lo sterminio.

⁵ Si veda la voce “Méditerranée” in Guérin 2009: 523.

quelle scenografie di cartapesta (*décors*) delle quali gli esseri umani si servono, come scriveva già Nietzsche, per non morire della verità. In un altro testo giovanile degli stessi anni, *L'Art dans la communion*, Camus confessa il proprio disgusto per le sciocchezze (*petitesses*) nelle quali e per le quali gli esseri umani consumano le loro esistenze in una vana agitazione (OC I: 960). Da studente di filosofia e appassionato lettore di Nietzsche e di Schopenhauer, negli anni '30 egli identifica nell'arte una via di liberazione dalla vita ingabbiata negli schemi della ragione calcolante e utilitarista nella misura in cui essa lo mette in contatto con quel fondo, impropriamente nascosto dietro il nome di 'idee', che sono i sentimenti (OC I: 964).

In un frammento autobiografico datato 1938⁶, Camus sente l'inquietudine del cuore di chi, troppo giovane, è già condannato a morte. L'autore si definisce "senza domani": gettato in una condizione di dubbio radicale nei confronti di tutte le idee ricevute tramite l'educazione e di tutti i pregiudizi ("idoli") economico-politici e sociali che scandiscono l'esistenza umana, il futuro gli appare come l'ennesimo menzognero *décor*. La leva che permette a Camus di uscire dal dubbio non è, cartesianamente, il *cogito* bensì *l'eros*: nel dono, non nella conquista, trova la condizione di una libertà "assurda", ossia *ex-centrica* rispetto alla nozione di libero arbitrio della tradizione cristiana – che egli considera modellata, con Nietzsche, sulla relazione di potere servo-padrone e radicata nel *ressentiment*.

Nei suoi saggi lirici, il desiderio inaugura una forma di conoscenza o pensiero eccedente rispetto alla tradizione razionalistica occidentale. Il silenzio della madre, come l'inumano silenzio della natura mediterranea, denota anzitutto un vuoto di *Logos* che non è, tuttavia, per Camus, segno di mancanza: esso non prescrive all'artista una lacuna da colmare con parole che siano altri schermi. Al contrario, esso indica, per dirla con Michel Foucault, "l'apertura di uno spazio in cui è di nuovo possibile pensare" (Cusinato 2014: 19).

La fenomenologia scheleriana offre all'autore gli strumenti per pensare questa condizione di apertura rappresentata dal Mediterraneo attraverso il binomio *la mer/la mère*. Nel febbraio 1935, la *Nouvelle Revue Française* pubblica una recensione di *L'Homme du ressentiment* di Max Scheler a firma del filosofo Bernard Groethuysen. Quest'ultimo individuava il nodo della ricerca del fenomenologo tedesco nella contrapposizione fra artista e uomo "romantico", laddove il termine "romanticismo" indicava tanto il pensiero scientifico e razionalistico contemporaneo che svaluta il mondo giustificandone così uno sfruttamento potenzialmente illimitato, quanto la morale utilitaristica del moderno tipo umano del borghese, identificato nell'analisi sociologica di Scheler nell'uomo affetto da *ressentiment* (Groethuysen 1935).

Scheler definisce il risentimento come un "disordine del sentimento personale", ossia una forma di auto-intossicazione provocata dalla "ruminazione" di una reazione affettiva diretta contro l'altro (odio, vendetta, invidia, malizia) alla quale però non è consentito di esprimersi attraverso l'azione e che penetra di conseguenza in profondità nel cuore della persona, provocando una perversione più o meno duratura della sua capacità di percepire i valori e formulare giudizi di valore⁷.

Nel suo articolo, Groethuysen intende, con Nietzsche, per uomo "romantico" colui che odia il mondo e gli contrappone il tipo umano dell'artista, concepito come colui che rinuncia ad ogni umana pretesa di usare ed abusare del mondo, ossia che non disprezza e non svaluta l'esistente. Nella misura in cui egli sa de-simbolizzare e de-realizzare le cose stesse, liberandole dalla schiavitù all'utile e dai pregiudizi (idoli) che caratterizzano il sapere scientifico e naturale, l'artista sa "amare il mondo" (Groethuysen 1935: 309). Egli identifica, quindi, l'artista nel fe-

⁶ Camus 1938. In OC I: 1198-1204.

⁷ Sulla scorta della Genealogia della morale di Nietzsche, Scheler intende il *ressentiment* come un "veleno infettivo", un "auto-avvelenamento psicologico" e una duratura disposizione psichica, che libera sentimenti come l'odio, la gelosia e l'invidia, la cattiveria (*méchanceté*) e la malizia, il rancore e il desiderio di vendetta, provocando una "deformazione più o meno permanente [...] della facoltà del giudizio" (Scheler 1951; tr. it. Scheler 1936: 14, 17, 19). L'invidia, in particolare, è identificata dal sociologo tedesco in un atteggiamento che denigra, accentua degli aspetti negativi di cose e persone, che costantemente le diminuisce e le abbassa.

nomenologo come colui che, seguendo il metodo indicato da Max Scheler, libera il mondo dalle distorsioni ingannevoli della tradizione razionalistica occidentale, prodotto di *ressentiment*, per ritornare “alle cose stesse”⁸.

Quanto questa identificazione dell’artista con il fenomenologo abbia giocato nella decisione del giovane Camus di essere artista e non filosofo lo attesta ancora l’apertura del primo quaderno dei suoi taccuini, dove nel maggio del 1935 egli scriveva: “Quel che voglio dire: Che si può avere – senza romanticismo – la nostalgia di una povertà perduta” (OC I: 795)⁹.

In “Le Désert”, Camus precisa che vivere è il contrario di esprimere (OC I: 128) ad indicare precisamente l’eccedenza dell’uomo rispetto alla logica immunitaria dei discorsi mediante i quali la Ragione, strumento del potere sovrano, pretende ripiegare l’esistenza umana su se stessa e, soprattutto, chiuderla al mondo e alla relazione con l’Altro, ridotto a straniero/nemico/ criminale (cfr. Cusinato 2014: 24). È nell’arte dei pittori toscani, da Giotto a Piero della Francesca, che Camus trova la testimonianza di una filosofia *ex-centrica* rispetto al razionalismo della tradizione occidentale: “Se vuoi essere filosofo – annotava nel 1936 – scrivi romanzi” (OC I: 800). E i pittori toscani sono per lui “romanzieri del corpo” (OC I: 128). Essi insegnano, cioè, che vivere è testimoniare nel silenzio e nella passione di vivere – quella stessa ostinata “risoluzione a vivere” che Camus coglie nel volto distaccato e indifferente del Cristo risorto di Piero della Francesca (OC I: 136). L’immobilità del gesto immortalato da questi artisti diventa figurazione di quella “materia magnifica e futile che si chiama presente” (OC I: 129), nella quale si dà la verità a misura d’uomo della “carne che soffre” (OC I: 129).

Alle “maschere ridicole” fabbricate dagli uomini per schermare e negare la passione di vivere (OC I: 133), il giovane scrittore contrappone la verità che si offre a coloro che sono capaci di spogliarsi delle costruzioni/distorsioni sia economiche che sociali, politiche e morali (*dénue-ment*). Una nota nei taccuini del gennaio 1936 riprende il motivo della *periagoghé* espresso nel mito platonico della caverna nella Repubblica (VII: 516d), reinterpreta fino a rovesciarla l’opposizione fra luce/verità e ombra/illusione propria della concezione idealistica: “Prigioniero della caverna, eccomi solo di fronte all’ombra del mondo” (OC II: 798). La luce del sole di un pomeriggio invernale algerino, che come una pellicola riveste ogni cosa di un “eterno sorriso” (OC II: 799), inaugura un cambiamento radicale di prospettiva, determinando uno strappo nella “stoffa del tempo” lineare, che Camus restituisce con la metafora musicale della cesura o del silenzio (*halte*). Nell’atto di cercare il fondamento o essenza delle cose, Camus scrive di averla trovata nella “estrema emozione” che libera dalle false costruzioni (*décors*) – “ed il mio cuore se ne va ad incontrare se stesso” (OC II: 799). Cogliendosi al fondo di questa luce, una cosa sola con essa, Camus si sente morire a se stesso, ma per vedersi nascere. E questa ri-nascita non ha altro senso se non quello di una trasformazione interiore, che nello smantellamento della dimensione dell’Ego, del proprio Sé abitudinario legato alla credenza nelle finzioni del mondo, impara a guardarlo con uno sguardo rinnovato, più lucido ed esatto, che gli rivela il segreto del mondo: “E quando sono più vero e più trasparente di quando sono il mondo?” (OC II: 799).

Incatenato in fondo alla caverna come il prigioniero del mito platonico, Camus non ha un’altra vita o una dimensione sovranaturale più alta verso la quale dirigersi – “tutto il mio regno è di questo mondo” (OC I: 96) e, ancora: “Il mondo è bello e fuori di esso nessuna salvezza” (OC I: 135). Tuttavia, del filosofo greco egli conserva il motivo della con-versione dello sguardo (*periagoge*) quale condizione della sola autentica ricerca filosofica della verità: solo svestendo gli abiti (o lacci) del senso comune, distorto dal *ressentiment*, il pensatore può diventare cosciente e lucido (*clairvoyant*). E nella continua presenza di sé a se stesso (OC II: 799), egli fa esperienza di una condizione di apertura al mondo.

In questa prospettiva, la nudità o povertà, che la madre rappresenta, non coincide con un’esperienza di diminuzione o svalutazione – tale, infatti, apparirebbe solo ad una ragione che

⁸ Per Scheler “in ogni genio artistico c’è un fenomenologo” (Groethuysen 1935: 310 tra. nostra). Si veda Novello 2015: 201-202.

⁹ Echi dell’argomento di Groethuysen si rintracciano ancora nella dissertazione di Filosofia su *Métaphysique Chrétienne et Néoplatonisme* che Camus discute all’università di Algeri nel 1936.

misura il valore delle cose e delle persone dal punto di vista dell'avere anziché dell'essere, ossia da una prospettiva distorta dall'invidia. Ma il prigioniero liberato, che ha trasformato il suo sguardo, è libero da invidia e si apre alla meraviglia del mondo. Il *dénuement* implica, quindi, una trasformazione dello sguardo sul mondo, che culmina in una sensazione di estrema ricchezza o pienezza (*plénitude*) – “sono appagato prima ancora di aver desiderato” (OC II: 799).

Al punto più alto della “estrema coscienza” (OC I, 62), scrive ancora Camus nel saggio lirico “La mort dans l'âme”, tratto dalla sua prima raccolta *L'Envers et l'Endroit*, la vita raggiunge il grado massimo di (con)fusione e coincidenza fra regioni del cuore e desiderio dello spirito (OC I: 96). Si apre, quindi, uno spazio in cui diventa possibile pensare al di fuori di ogni conformismo o accecamento ideologico: questa è, precisamente, la saggezza di cui il Mediterraneo è portatore.

Nel saggio “Le Désert”, pubblicato nel 1939 nella sua seconda raccolta *Noces*, Camus descrive il *dénuement* come la condizione di affrancamento dell'uomo dall'umano (OC I: 133), ossia dalle finzioni sociali con cui i soggetti schermano, disprezzandola, la vita. In questa parola, che esprime l'atto di de-nudarsi, Camus sente evocata la libertà fisica ed il ritorno alle cose stesse in un'intesa amorosa fra uomo e mondo che implica “purezza del cuore” (OC I: 132). In “L'Été à Alger”, la purezza coincide con il recupero di una dimensione interiore (“patria dell'anima”) nella quale “diviene sensibile la parentela [dell'uomo] con il mondo” (OC I: 125). L'incontro amoroso con la bellezza del mondo che gli si rivela è possibile solo attraverso un processo di abbandono o oblio di sé (OC I: 131). Nella misura in cui l'angoscia, che caratterizza la sensibilità degli uomini e donne contemporanei, deriva da una chiusura egoica ed è, quindi, legata ad una dimensione egoistica e mondana, strutturata secondo una dimensione cronologica del tempo orientata all'utile ed al profitto, al successo e all'efficacia; il paesaggio e la luce mediterranea insegnano una forma di felicità (*bonheur*) che implica il superamento del Sé inteso come costruito sociale e strumento di sfruttamento.

Alle cartesiane regole del metodo Camus oppone, quindi, l'antica lezione socratica, che salda il conosci te stesso (*gnòthi seautòn*) alla cura di sé (*epimeleia heautou*) intesa come cura del desiderio (cfr. Cusinato 2014: 19-20). Nei suoi saggi lirici, lo scrittore francese dimostra di concepire la nozione di spiritualità, anticipando Foucault, come “la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità” (Cusinato 2014: 19). L'accesso alla verità, infatti, presuppone l'autotrascendimento (cfr. Cusinato 2014: 20) del soggetto: questa è la “lezione del sole” (OC I: 62) del Mediterraneo, che inizia l'autore alla geografia di singolari “deserti”, come Djémila o Orano, luoghi “dove muore lo spirito perché nasca una verità che è la sua stessa negazione” (OC I: 111).

Se in questi luoghi, così come di fronte a sua madre, Camus scopre che l'estrema povertà discioglie tutta la ricchezza del mondo (OC I: 132-133), è perché la purezza del cuore, che deriva dal *dénuement*, coincide con un atteggiamento o ordine del sentire – quel che Scheler chiama l'*ordo amoris* di una persona – caratterizzato da apertura al mondo. Questa è la verità profonda e peritura che accomuna i monaci di Fiesole con i giovani ‘barbari’, poiché estranei al razionalismo occidentale, che affollano le spiagge dei Bagni Padovani di Algeri (OC I: 132): sia gli uni che gli altri si spogliano, ma non per guadagnare un'altra vita, bensì per ottenerne una più grande. Nel *Nada* che nasce di fronte ai paesaggi arsi dal sole (OC I: 67), ossia nell'azzeramento del *Logos* dovuto allo sfondamento degli schemi/schermi del pensiero calcolante, il soggetto volta le spalle a quel che “fino ad allora avevamo chiamato la nostra vita, ossia la nostra agitazione” (OC I: 136). Il Mediterraneo rappresenta così il metodo di una radicale conversione: in “Amour de vivre”, il paesaggio mediterraneo di Palma, così come la madre, gli appare come un cristallo nel quale sorride il volto del mondo (OC I: 66): esso toglie l'autore a se stesso, rendendo inutili tutte le sue domande. E al culmine dell'ebbrezza che gli offre una notte pisana, l'autore sente la sua carne diventare cosciente (OC I: 130-131).

Ecco che i volti umani, insensibili e indifferenti, della pittura di Giotto finiscono allora per somigliare alla “grandezza minerale” dei paesaggi toscani, concorrendo a testimoniare dell'intreccio di *eros* e *askesis*, ossia di “un esercizio di passione a detrimento dell'emozione, un

misto di asceti e di godimenti, una comune risonanza fra terra e uomo, nella quale entrambi si definiscono a metà strada fra la miseria e l'amore" (OC I: 130). La felicità è allora come le "acque vive" (OC I: 137) che sgorgano dal "deserto" Mediterraneo, dissetando il cuore dell'essere umano bisognoso di verità. Questa felicità nasce dalla fraternità segreta fra uomo e mondo che si rivela solo ad un soggetto che si sia liberato dalle armature dell'Ego e il cui ordine del sentire sia aperto all'Alterità in un atto di auto-trascendimento.

È precisamente questo il senso della felicità "assurda" che Camus ci chiede di immaginare nella conclusione al suo mito di Sisifo (OC I: 304), nell'omonimo saggio filosofico del 1942. Condannato alla pena infernale di un lavoro senza fine, che Camus paragona al lavoro ripetitivo e disumanizzante di un proletario, Sisifo è un eroe tragico poiché cosciente (OC I: 302). Nel breve lasso di tempo in cui egli scende la china del monte degli Inferi per recuperare il suo fardello – quel masso che egli deve eternamente ed inutilmente riprendere a spingere fino alla cima – egli pensa. E contemplando quella sequenza slegata di azioni che compongono la sua vita e che fanno il suo tormento, Sisifo crea il proprio "destino personale" (OC I: 304). Qui Camus utilizza il termine "destino" non nel senso finalistico di un ordine trascendente, bensì nell'accezione, che ricorre anche negli scritti fenomenologici di Scheler, di univocità di senso del corso di una vita.

In *Ordo amoris*, il fenomenologo tedesco definisce il destino come il "raggio d'azione di certe possibilità [...] di esperienza vissuta del mondo" (Scheler 2008: 112), che ci si rivela nell'atto di contemplare gettando il nostro sguardo sulla nostra vita o su una parte di essa. Il destino, precisa il fenomenologo, non può venire liberamente scelto, in altre parole non è dato alla volontà di cambiarlo. Tuttavia, l'uomo può comportarsi nei confronti del proprio destino in modo assolutamente vario: non riconoscerlo come destino e rimanere in balia di esso, oppure, riconoscendolo, ergergli sopra (Scheler 2008: 115). Egli può abbandonarsi inconsapevolmente o opporgli resistenza – è quest'ultimo caso che il Sisifo camusiano illustra (OC I: 303). Secondo Scheler, si può rigettare il proprio destino solo con "atti e modi di comportamento emozionale essenzialmente differenti da quelli con cui si compie la cosiddetta «libera scelta»" (Scheler 2008: 115), ossia, mediante una trasformazione radicale nell'ordine del sentire (Scheler 2008: 131). Quel che il fenomenologo chiama *ordo amoris* o, pascalianamente, logica del cuore, è descritto come il "guscio che (ognuno) porta con sé ovunque vada e a cui non può sottrarsi [...]. Attraverso le aperture di questo guscio scorge il mondo e se stesso: niente di più e nient'altro del mondo e di se stesso di quello che queste aperture gli mostrano, a seconda della loro posizione, grandezza, colore" (Scheler 2008: 111).

L'*ordo amoris* di una persona è responsabile delle regole del suo preferire e posporre i tipi-di-valore che si offrono nelle cose e negli stessi uomini, dai quali procede la sua personale disponibilità relazionale verso di essi. La sua maggiore o minore apertura al mondo (*Weltoffenheit*) si realizza, ad esempio, nel movimento di attrazione e repulsione verso determinati oggetti che si annunciano sulla soglia di quel peculiare "ambiente" che il suo "guscio" emozionale va strutturando (Scheler 2008: 111). Nel *Mythe* di Camus, Sisifo incarna la possibilità di un pensiero *ex-centric*o, che si radica in una condizione di apertura al mondo: nell'atto di contemplare la propria condizione, egli "fa tacere tutti gli idoli" (OC I: 303) o finzioni frapposte fra uomo e mondo, restituendo l'universo al suo silenzio materno e disumano. Al culmine dell'estrema coscienza, nella presenza del soggetto a se stesso, improvvisamente "si levano tutte le mille piccole voci meravigliate della terra. Richiami incoscienti e segreti, inviti di tutti i volti, sono il rovescio necessario ed il prezzo della vittoria" (OC I: 304). Nel pensiero meditante, il mondo gli si rivela rivestito di nuove atmosfere affettive.

Pensare, in tal senso, non si separa dall'amore, che il fenomenologo Max Scheler definisce come "la tendenza o l'atto che cerca di condurre ogni cosa verso la sua propria pienezza di valore", creando una condizione di "crescita interiore di valore delle cose" (Scheler 2008: 118). Quando amiamo una cosa, un valore o un amico ha luogo un processo di auto-trascendimento, mediante il quale 'fuoriusciamo' da noi stessi come unità corporea chiusa in se stessa per "collaborare ad affermare questo tendere ad una propria perfezione [che è] insita nell'oggetto estra-

neo, a parteciparci, a promuoverla e benedirla” (Scheler 2008: 118). L’amore così concepito implica un’esperienza estatica, ossia un posizionamento esistenziale nuovo, che eccede il risentimento e radica ogni azione del soggetto in una logica che rifiuta il “no” al mondo o la negazione (dominio/morte) dell’Altro, culminando nel “sì” benedicente il mondo. “Sì” che risuona nel “Tutto è bene” (*Tout est bien*) dell’uomo assurdo, da Sisifo all’Edipo cieco (OC I: 303) fino al personaggio di Tarrou nel capitolo conclusivo del romanzo *La Peste* (OC II: 234).

Il “dire sì” camusiano può essere interpretato nel senso di una riduzione fenomenologica, intesa con Scheler come una “psicotecnica dello spirito” modellata sulla *katharsis* (cfr. Cusinato 2014: 347): essa consiste in “una purificazione e autotrascendimento nei confronti del posizionamento stesso della soggettività” che mette l’individuo – sia esso attore o lettore – fuori di sé. In questa dimensione estatica, l’uomo “assurdo” di Camus è liberato dall’angoscia mondana che lo incatena alle finzioni (*décors*) sulle quali gli uomini costruiscono l’illusione di essere e di essere liberi (morte dell’Ego. Cfr. Cusinato 2014: 348). In altre parole, egli si emancipa dalle idee o false costruzioni – come il libero arbitrio, la (volontà di) potenza, l’efficacia e lo status sociale – alle quali i moderni uomini e donne del *ressentiment* sono asserviti.

In Camus, la libertà autentica o “assurda” comincia, quindi, con una riduzione fenomenologica e culmina nell’apertura al mondo come condizione di una “rinascita” (OC III: 323). Solo mediante un processo di de-costruzione delle finzioni o “idoli” della Ragione – ossia, quando gli occhi della ragione, che nascondono l’esistente anziché rivelarlo, sono stati spenti o accecati – Sisifo, così come l’Edipo dagli occhi cavati, vede il mondo con una prospettiva altra. La riduzione fenomenologica disloca o de-realizza l’Ego mandando in frantumi le scenografie o schermi che riflettono la nostra chiusura ambientale. La meraviglia e la “gioia silenziosa” fin nella sofferenza (OC I: 303) contraddistinguono, allora, un’esperienza di apertura al mondo che si radica in un atto d’amore. Essa coincide con una “lucidità” (*clairvoyance*), ossia con la perdita di ristrettezza ed opacità del sentire, che, come per effetto di una distensione partecipativa, ci fa “raggiungere tutto” (Cusinato 2014: 351), rivelandoci i fenomeni così come essi sono.

Modellando il legame nuziale dell’autore con i paesaggi mediterranei – da Djémila e Palma a Firenze e, nel dopoguerra, il Loubéron – sul “sentimento bizzarro” (OC II: 795) che lega la madre e il figlio, non mediato dal *logos* bensì radicato nella vita emozionale, Camus mostra di intendere la lezione del Mediterraneo in termini che richiamano da vicino la nozione scheleriana di apertura al mondo (*Weltoffenheit*). Come Scheler identifica questa condizione nella paticità o allopatività dell’animale umano, così, in “Le Vent à Djémila”, Camus parla di “passione passiva” (OC I: 113) per denotare un sentire coinvolto nel circolo aperto retroattivamente tra percezione e movimento. La pazienza indica precisamente l’anteriorità e originarietà della passione (*pathos*) e la correlata “passione della relazione” intesa come capacità di mettersi in relazione con l’altro, di “appassionarsi al mondo abbandonandosi” (Pezzano 2014: 543). Negli scritti di Camus, la saggezza mediterranea implica una trasformazione interiore, la quale consente di rimodulare la personale apertura al mondo mediante una “dilatazione della propria sfera affettiva, [l]’incremento dell’intensità esistenziale, [il] potenziamento e affinamento dei modi di sentire, percepire e pensare” (Pezzano 2014: 548). Evocata dalla nozione camusiana di *plénitude*¹⁰, essa costituisce il punto di partenza e la condizione essenziale della condotta personale.

Con i suoi porti assolati della Riviera ligure o della costa algerina e con tutta la bellezza delle sue antiche terre, da Djémila a Pisa e Firenze, il Mediterraneo insegna a tornare fenomenologi-

¹⁰ In *Vent à Djémila*, Camus fa degli scheletrici resti della città romana di Culcul vicino alla costa mediterranea dell’Algeria (OC I: 115) il simbolo *vivente* di una “lezione di amore e pazienza” che, sola, egli scrive, può farci accedere al cuore pulsante del mondo (OC I: 112, corsivo nostro). Il vento mischiato al sole ardente di Djémila accende un processo di riduzione/spoliazione, riflesso nella desolazione dei resti dell’antico insediamento, che coincide con il momento di maggiore ricchezza o pienezza di vita, ossia di apertura o presenza al mondo, espressa dall’immagine dell’arido splendore (OC I: 112).

camente alle cose stesse, liberandoci cioè dalla schiavitù nei confronti delle false costruzioni, prima fra tutte la Storia – la più mortifera delle ombre della caverna platonica¹¹.

3. UNA RIVOLUZIONE ANTROPOLOGICA OLTRE IL NICHILISMO

Nell'estate del 1936, Camus intraprende un viaggio in Europa centrale, che da Salisburgo, Praga, Berlino, Dresda, Olmütz e Vienna lo conduce, infine, in Italia. Nei paesi dove la crisi economica ha contribuito a portare al potere i movimenti della destra nazionalista e razzista, lo scrittore confida di aver respirato un clima d'odio¹² – odio dello straniero, odio dell'Altro, disumanizzato e ridotto alla costruzione astratta di nemico, quindi, sterminabile in quanto minaccia al proprio "spazio vitale". A questa Europa appestata dell'odio, la quale ricorre alla logica di potenza come metro per misurare la grandezza degli Stati sulla base dell'efficacia e della violenza, il giovane scrittore contrappone la verità non cartesiana ma di carne, rappresentata dalla nudità/semplività della madre e di tutti gli abbandonati che la Storia riduce a "nuda vita" (Agamben 1995); verità che, in quegli anni, nella Spagna dilaniata dalla guerra civile, è torturata e assassinata (OC I: 569), ma che sola rappresenta, in ogni tempo, secondo Camus, quella "realtà vivente" del Mediterraneo (OC I: 568) che i "deserti" come Orano rivelano.

Durante il suo primo viaggio in Europa, il giovane Camus legge il testo "Sagesse de Lourmarin" del suo maestro Jean Grenier (Phéline, Spiquel-Courdille 2017: 63), suo professore di Filosofia al liceo e poi relatore del suo Diplôme d'Études Supérieures all'Università di Algeri, la cui riflessione intorno alla saggezza popolare del Mediterraneo consente al giovane scrittore di saldare un pensiero eccentrico radicato nell'apertura emozionale al mondo all'azione politica.

Grenier è fra gli amici che nel 1935 consigliano al giovane scrittore di impegnarsi politicamente a favore dei "suoi" – gli abitanti del quartiere povero dov'è cresciuto ad Algeri, operai e miserabili, immigrati europei e arabi privi di diritti civili – e di scegliere l'adesione alla sezione algerina del Partito Comunista per tradurre praticamente le proprie aspirazioni rivoluzionarie. Vero è che all'epoca, come poi in seguito, anche quando gli attriti con la politica del partito lo spingeranno all'abbandono-espulsione del PCA nell'autunno del 1937, Camus si interroga sulla possibilità di una rivoluzione che ecceda il modello marxista-sovietico, quindi, che non si limiti a prendere in carico la dimensione puramente economico-materiale del divenire storico, ma tenga conto e proceda anzitutto da una trasformazione radicale o spirituale dell'agire umano.

Nelle sue *Inspirations méditerranéennes*, Grenier insegna al suo allievo il motto "*Satiabor cum apparuerit*" (Grenier 1961: 81) proclamando a gran voce la bellezza dell'esistente, come un "dire sì" a tutto ciò che è e vive, un'amicizia (nel senso greco di *philia*) nei confronti del mondo, contro quella "frenesia dell'azione" di chi, preda del *ressentiment*, sogna "una trasformazione impossibile dell'uomo" (Grenier 1961: 37, 52). Il risentimento svaluta l'umano, mentre l'amore è inteso come la capacità di "esaltare ciò che è" e cogliere la somiglianza con il divino nell'essere umano (Grenier 1961: 92). L'amore è, quindi, la radice dell'unico umanismo capace

¹¹ Non è un caso che, negli scritti di Camus degli anni '40, la storia sia strettamente legata all'immagine della peste come figurazione della logica del potere che, radicandosi nel risentimento, esige la messa a morte degli esseri umani.

¹² Lettera all'amico Fréminville del 22 agosto 1936, citata in OC I: 1367.

di emancipare dal nichilismo, restituendo al termine all'agire politico il senso spirituale¹³ e morale di un'autentica "rivoluzione dell'uomo"¹⁴.

Alla fatalità storicista e all'asservimento materialistico dell'umano al dominio della macchina quale prezzo della promessa di felicità, Grenier oppone un umanismo inteso come "rinnovamento dell'uomo", che evade il mondo-dell'odio del pensiero occidentale, espressione di *resentiment*, per recuperare una saggezza più antica (Grenier 1961: 93) a contatto con il paesaggio mediterraneo¹⁵. Come già Groethuysen, così pure Grenier identifica nella figura dell'artista, rappresentata dal poeta Orfeo¹⁶ e identificata nel tipo "d'uomo antico"¹⁷, l'incarnazione di un atteggiamento di amore del mondo. Nel contrapporre Orfeo alla figura di Prometeo, simbolo della moderna frenesia dell'azione e del sapere tecnico-scientifico¹⁸, il maestro di Camus mette

¹³ È importante ricordare come, intorno alla metà degli anni '30, Camus vedesse nell'assenza di senso religioso, nel "falso razionalismo legato all'illusione del progresso", nei concetti di lotta di classe e di materialismo storico interpretati in senso teleologico, culminante nella felicità e trionfo della sola classe operaia, degli ostacoli alla decisione di impegnarsi politicamente e aderire al Partito Comunista (si veda la lettera di Camus a Grenier del 21 agosto 1935, citata in Phéline, Spiquel-Courdille 2017: 62). Nel 1935, egli si augurerà, tuttavia, di trovare nel Partito comunista "un'ascesi che preparerà il terreno ad attività più spirituali" (Phéline, Spiquel-Courdille 2017: 62).

¹⁴ Derivante dalla diagnosi (di matrice nietzscheana) della crisi intellettuale e morale nell'uomo moderno, il motivo della "rivoluzione spirituale" accomuna negli anni '30 l'impegno di intellettuali cosiddetti non-conformisti, non allineati né a destra né a sinistra, critici della politica di partito, i quali animano riviste come *Ordre Nouveau* e *Esprit*, che Camus doveva leggere e discutere con i suoi amici nel vivace ambiente culturale di Algeri negli anni fra le due guerre. Per "rivoluzione spirituale" questi intellettuali intendevano un capovolgimento dei valori del mondo contemporaneo, si veda Loubet del Bayle 1972: 355, 379-381.

¹⁵ Con Leibniz e Goethe, scrive Grenier, "bisogna dire sì a tutto ciò che esiste e vive" (Grenier 1961: 51). Camus fa propria la lezione del maestro nel *Mythe de Sisyphe*, il suo primo saggio filosofico scritto fra il 1938 e il 1941 e pubblicato da Gallimard a Parigi nel 1942. La figura mitica di Sisifo, "lavoratore inutile degli Inferi [...], proletario degli dei" (OC I: 301-302), incarna una "saggezza antica" (OC I: 303) che azzerà gli "idoli" della Ragione e dice "sì" (OC I: 304).

¹⁶ Rifiutando l'astratto intellettualismo delle dottrine rivoluzionarie, lo spirito mediterraneo, scrive Grenier, non si rivolge a Prometeo, eroe-simbolo del moderno spirito della tecnica, bensì all'artista – come Orfeo o Edipo cieco – capace di "esaltare ciò che è", quindi, di amare l'esistente, cogliendo il divino nel mondo (Grenier 1961: 91-92). Per Grenier, la saggezza mediterranea, che è al tempo stesso più antica e più giovane dello spirito moderno, coincide con l'amore del mondo incarnato dal poeta Orfeo. L'artista non vuole trasformare l'uomo e il mondo, bensì ne guarda ed accompagna i contorni "con amore", sapendone vedere il carattere divino.

¹⁷ Nei saggi mediterranei di Grenier, il riferimento all'uomo *antico* rimanda allo sforzo del soggetto di superare l'umanismo professato dalle contemporanee ideologie rivoluzionarie di destra e di sinistra. Per umanismo il maestro di Camus intende quel sentimento del divino nell'umano che già Max Scheler associava all'amore. Nei saggi di Grenier, alcuni indizi testuali sembrano suggerire l'influenza del fenomenologo tedesco, in particolare la tesi del rapporto fra "teoria dello spirito" e sociologia della cultura delineato negli scritti di Scheler degli anni Venti. Grenier caratterizza il mondo tecnocratico moderno in termini di *invidia*: quest'ultima ricorre nell'analisi sociologica scheleriana del "borghese" inteso come tipo umano moderno, colui "che fa confronti e vuole superare. Il suo dominio condurrà al sistema di una concorrenza illimitata e al concetto di progresso, nei quali soltanto l'esser-di-più viene avvertito [...] come un valore in generale" (Scheler 1988: 58). L'invidia denota un atteggiamento di *disprezzo*, che determina la disposizione ad ordinare e formare il mondo in base a determinati scopi. Essa non si separa da quel che Scheler, riprendendo il termine nietzscheano, chiama "risentimento" (*ressentiment*). L'analisi scheleriana dell'invidia appare strettamente connessa alla critica nietzscheana del "romanticismo" religioso e politico quale atteggiamento di fuga dal mondo e falsificazione di ciò che si dà. In *Il borghese* de 1914, il fenomenologo tedesco contrappone esplicitamente l'invidia del borghese all'amore del mondo proprio di un tipo umano radicalmente diverso, caratterizzato da sovrabbondanza o "pienezza" di vita (Scheler 1988: 58).

¹⁸ Prometeo prefigura la "frenesia dell'azione" moderna, che elegge il lavoro formativo a prassi salvifica di liberazione dalla schiavitù. Ma il sapere scientifico, che pretende di instaurare il proprio dominio sulla natura svuotata di ogni valore e ridotta a inerte massività implica "odio del mondo", ossia "la

in guardia contro le ideologie politiche contemporanee con i loro appelli entusiasti all'energia pura, ovvero all'azione che mira a trasformare l'uomo ed il mondo in vista della creazione dell'uomo e del mondo nuovi¹⁹. Sin dalla sua raccolta di saggi lirici *Les Îles*, Grenier contrappone all'inesausta ricerca di compimento (gr. *ergon*), che è alla base delle ideologie totalitarie tanto di destra che di sinistra, la saggezza mediterranea che il pensatore raggiunge, attraverso la contemplazione estatica del mondo, nella "pienezza d'indifferenza" (*plénitude d'indifférence*). Non sorprende che Camus faccia risalire alla sua lettura di *Les Îles* nel 1933 la sua decisione di diventare uno scrittore (OC IV: 623), ossia un artista.

Attraverso Grenier, Camus sembra declinare l'analisi sociologica scheleriana alla luce della riflessione politica sulla nuova cultura mediterranea (uomo nuovo/uomo antico). Nei suoi saggi del 1936-1939, l'uomo cristiano e l'uomo greco designano, rispettivamente, due atteggiamenti di fronte al mondo, rispettivamente quello del *ressentiment* e quello dell'amore, e due forme di sapere irriducibili che, utilizzando due termini ricorrenti nella traduzione bergsoniana delle *Enneadi* Plotino, Camus chiama il "diritto" (*endroit*) e il "rovescio" (*envers*) del mondo e di se stesso (cfr. Novello 2013).

Non è un caso che proprio a Grenier sia dedicata la prima raccolta di saggi d'ispirazione algerina e mediterranea, *L'Envers et l'Endroit*, pubblicata da Camus presso l'editore Charlot nel 1937. In particolare, nel saggio che chiude e dà il nome alla raccolta, che richiama le pagine grenieriane di "De Vérone à Séville"²⁰, lo scrittore mostra di intendere "il rovescio del mondo" (OC I: 70) come un'esperienza cognitiva emozionale, una contemplazione estatica di pienezza (*plénitude*) che buca le finzioni della ragione calcolante e restituisce all'eternità, all'umanità e alla semplicità il loro senso autentico²¹. Scrivendo, vent'anni dopo, la prefazione alla riedizione del libro, Camus confida al lettore che la fonte della sua intera opera e vita è in questa raccolta, "in questo mondo di povertà e di luce nel quale ho vissuto a lungo ed il ricordo del quale mi preserva ancora da due pericoli contrari che minacciano ogni artista, il risentimento e la soddisfazione. [...] In ogni caso, il bel calore che regnava sulla mia infanzia mi ha privato di ogni risentimento"²² e dell'invidia, che egli considera "autentico cancro delle società e delle dottrine" (OC I: 32).

Echi inequivocabili delle *Inspirations méditerranéennes* di Grenier si rintracciano ancora nell'articolo con cui, nel 1938, Camus annuncia la creazione di *Rivages*, la rivista di cultura me-

sdivinizzazione, la disanimazione e la svalutazione della natura e del mondo" prodotti dallo spirito protestante moderno (Scheler 1988: 52). Nelle sue note di lettura del 1933, a proposito del *Prometeo* di Eschilo, Camus sottolinea il "romanticismo" di questa figura mitica (OC I: 956).

¹⁹ Il problema della realizzazione dell'uomo nuovo torna anche nel saggio di Grenier *L'Inde imaginaire* (Grenier 1959: 140).

²⁰ La lettura dei saggi mediterranei di Grenier sembra guidare Camus alla scoperta dell'Italia, fra il 1936 e il 1937. Come Grenier scriveva, in "De Vérone à Séville", citando il filosofo Henri Bergson, in Italia bisogna essere molto felici o molto infelici: in occasione del suo primo viaggio nel 1936, che da Venezia, Vicenza, Verona, lo porta a Pisa e Firenze, Camus si trova decisamente nella seconda delle due condizioni. Ciononostante, in Italia egli trova una "terre faite à mon âme" (OC I: 60). Nell'iscrizione latina, che adorna il frontone di una villa vicentina, *In magnificentia naturae, resurgit spiritus*, l'allievo di Grenier vede compendiata quella "lezione del sole e dei paesi che mi hanno visto nascere" (OC I: 62) e che gli si rivela per la prima volta a contatto con la bellezza del paesaggio italiano. In "La Mort dans l'âme", Camus dichiara la continuità fra la condizione estatica di *dénuement*, della quale egli fa esperienza a contatto con la natura algerina, con la "pienezza (*plénitude*) senza lacrime" conosciuta in Italia a contatto con "uno dei più bei paesaggi al mondo" (OC I: 62-63).

²¹ Sul significato mistico della nozione di *simplicitas*, che Camus associa in particolare alla figura materna, mi permetto di rimandare a Novello 2010: 43.

²² "Dans ce monde de pauvreté et de lumière où j'ai longtemps vécu et dont le souvenir me préserve encore des deux dangers contraires qui menacent tout artiste, le ressentiment et la satisfaction. [...] Dans tout cas, la belle chaleur qui régnait sur mon enfance m'a privé de tout ressentiment" (OC I: 32).

diterranea pubblicata ad Algeri dall'amico Charlot²³, intorno alla cui piccola libreria ed alla casa editrice si riuniva la cerchia di amici e intellettuali ricordata come l'*École d'Alger*, animata da Camus e da Gabriel Audisio. Intenzione della rivista era di testimoniare la "sovraabbondanza di vita" e dare voce ad un nascente "movimento di gioventù²⁴ e di passione per l'uomo e le sue opere", capace di esprimere un "comune amore per la vita e [...] uno stesso gusto dell'intelligenza disinteressata" (OC I: 869), ossia un'intelligenza estranea alla pura ragione calcolante e utilitarista occidentale.

Nei saggi lirici di Camus del 1937-1939, così come nel testo "La culture indigène. La nouvelle culture méditerranéenne"²⁵, che il giovane scrittore presenta, nelle vesti di segretario, alla conferenza inaugurale della Maison de la Culture²⁶ di Algeri l'8 febbraio del 1937, il Mediterraneo è qualcosa di più dell'espressione geo-politica ricorrente nella mistica fascista, che in quegli anni affascina gli intellettuali maurrassiani (Mazgaj 2007). In *Vent à Djémila*, come in "La culture indigène", Camus cita esplicitamente, per prenderne le distanze, Barrès e Maurras, intellettuali di riferimento del movimento nazionalista dell'Action Française²⁷.

Camus rifiuta il nazionalismo mediterraneo, identificato con la Latinità e la Cristianità e contrapposto ai paesi nordici della Riforma protestante, luterana in particolare (OC I: 566-567). Il testo della conferenza del 1937 richiama l'esperienza del viaggio dell'autore, ma è giocato non tanto sulla contrapposizione geografica (Nord/Sud), quanto su quella emozionale (odio/amore), attraverso la quale egli ripensa il concetto stesso di Patria: "[la Patria] non è l'astrazione che precipita gli uomini al massacro, ma è un certo gusto della vita che è comune a certi esseri" (OC I: 567). Il Mediterraneo della cultura classica, latina e rinascimentale, che "Maurras²⁸ e i suoi cercano d'annettere" e in nome del quale la pubblicistica nazionalista francese, favorevole all'espansionismo imperialistico del fascismo italiano, celebra "l'opera civilizzatrice dell'Italia

²³ La prima collana pubblicata dalle Éditions Charlot si intitolava Méditerranéennes. È in questa collezione che nel maggio del 1937 esce *L'Envers et l'Endroit* di Camus (Phéline, Spiquel-Courdille 2017: 120).

²⁴ Camus si richiama volutamente all'opera di Gabriel Audisio, *Jeunesse de la Méditerranée* pubblicata da Gallimard nel 1935. Sul ruolo di Audisio nella "bande à Charlot" algerina, si veda Phéline, Spiquel-Courdille 2017: 109.

²⁵ Per un'analisi dettagliata, anche in relazione agli scritti successivi di Camus, del testo della conferenza che fu pubblicato nel primo numero della rivista *Jeune Méditerranée* nell'aprile del 1937, si rimanda a Foxlee 2010.

²⁶ Fondata sotto gli auspici del PCF, nonché di due numi tutelari della lotta antifascista come Aragon e Malraux la Maison algerina riflette la politica di decentramento delle energie intellettuali promossa dalla Association des Maisons de la culture, emanazione dell'Association des écrivains et artistes révolutionnaires (AEAR) (Ory, Sirinelli 1986: 102).

²⁷ In *La Colline inspirée*, il romanzo del 1913 al quale Camus fa il verso nella prima frase di Djémila, Barrès celebra i paesaggi di Sion-Vaudémont, collina della Lorena, che alla vigilia della Prima Guerra Mondiale era il simbolo della lotta alla germanizzazione, estremo bastione orientale della cattolicità e della civiltà francese umiliata a Sedan, ultimo baluardo dello spirito patriottico della nazione vinta (Barrès 1998; si veda Sternhell 1985: 335). Nella prospettiva del nazionalismo difensivo di Barrès contro il nemico-straniero, la collina lorenese è uno dei "luoghi dove soffia lo spirito": la terra è qui ispirazione e nutrimento di un'intelligenza (spirito), che permette alla civiltà francese, erede del razionalismo greco, di ergersi a difesa dei valori tradizionali occidentali contro la decadenza o "barbarie" del romanticismo e della filosofia tedesca. Anche sotto la spinta di questo spirito nazionalista, il paesaggio della Lorraine sarà teatro, durante Prima Guerra mondiale, degli orrori del Fronte occidentale, dove il padre di Albert Camus, Lucien, morirà appena trentenne, a pochi mesi dalla nascita del suo secondogenito. I luoghi celebrati da Barrès testimoniano, quindi, di una pericolosa complicità fra la politica di potenza e lo spirito identificato nella Ragione occidentale, la cui logica, scriverà Camus nel *Mythe de Sisyphe*, comanda la morte, implica cioè la svalutazione e negazione della vita, che culmina nell'accettazione del suicidio e dell'omicidio.

²⁸ Nell'aprile del 1933, Jean Grenier aveva recensito per la NRF tre opere di Charles Maurras di argomento mediterraneo, *Corse et Provence*, *Promenade italienne* e *Le Voyage d'Athènes*, edito da Flammarion.

nell’Etiopia barbara” (OC I: 568), è una costruzione astratta e convenzionale, un ordine che è imposto con la forza, “non quell’[ordine] che respira nell’intelligenza” (OC I: 568).

Se Camus allude ai principi di ordine, forma e gerarchia, sui quali la destra nazionalista costruisce la propria politica culturale, è solo per contrapporre all’esaltazione delle ‘radici’ e della terra, che costella i discorsi di certo nazionalismo ‘difensivo’ e razzista, i “deserti” dello spirito come Djémila e Orano; e all’ordine impresso nel corpo politico dall’esterno e con la violenza dall’artista-demiurgo-guerriero della pubblicistica di destra un ordine altro e interiore (OC I: 1044). Radicato in un atteggiamento di amore del mondo, tale ordine si trova espresso negli scritti del filosofo greco Plotino, al quale lo scrittore francese consacra una parte importante della sua dissertazione di laurea in Filosofia nel 1936²⁹.

Non si comprende pienamente il senso della critica anti-nazionalista che percorre gli scritti di Camus del 1937-1939, se non si legge il suo riferimento all’amore della vita, inseparabile da una “fedeltà alla dimensione” spirituale dell’uomo (OC I: 171), alla luce della critica scheleriana della morale del *ressentiment*, che subordina “i valori della vita ai valori dell’utilità” (Scheler 1951: 165). Camus rifiuta l’idea che la vita debba servire a qualche cosa, che sia subordinata ad un idolo astratto – la Nazione, lo Stato, il denaro – prodotto dall’uomo stesso. La politica stessa è intesa in funzione della vita – “la politica è fatta per gli uomini e non gli uomini per la politica” (OC I: 571). In “La culture indigène”, così come nell’articolo su *Rivages*, la contrapposizione fra cultura mediterranea vivente, “che favorisce l’uomo invece di schiacciarlo” (OC I: 570), e le astrazioni delle dottrine filosofiche e politiche contemporanee, fra “il nostro avvenire vivente” e le imprese morte (OC I: 566), richiama le pagine conclusive di *L’Homme du ressentiment* di Scheler, in cui il fenomenologo denuncia il “gioco al ribasso” della filosofia moderna, un “atteggiamento di fondamentale sfiducia di fronte all’uomo in genere ed al suo valore morale in ispecie” (Scheler 1951: 171-172), che è espressione di *ressentiment*. Quest’ultimo ispira non soltanto il giudizio morale proprio della modernità, ma la stessa visione del mondo (*Weltanschauung*) dell’uomo contemporaneo, e la teoria scientifica, che interpreta il “vivente per analogia con il morto” (Scheler 1951: 186).

La coppia opposizionale vivente/morto, intorno alla quale Camus costruisce il proprio argomento a favore di una “nuova cultura mediterranea”, richiama la contrapposizione, già ricorrente in Grenier e Scheler, fra pienezza di vita (*plénitude*), amore e solidarietà, da un lato, e invidia, moderna ragione calcolante e *ressentiment* dall’altro. In “La culture indigène”, in particolare, gli echi scheleriani sembrano confermati dal riferimento alla figura di Francesco d’Assisi, che Camus descrive come “un Mediterraneo [...] che fa del Cristianesimo, tutto interiore e tormentato, un inno alla natura e alla gioia semplice (*naïve*)” (OC I: 567) e rifiuta l’oppressione e il dominio dell’uomo sull’uomo. Nella sua opera sul risentimento, Scheler cita San Francesco come un esempio di vitalità esente da *ressentiment* (Scheler 1951: 79), dunque di un atteggiamento di amore del mondo. Nel settembre del 1937, in occasione del suo secondo viaggio in Italia, durante il quale da Marsiglia Camus raggiunge Genova, quindi, Pisa e Firenze e visita Fiesole, il giovane scrittore francese annota nei suoi taccuini: “I Giotto di Santa Croce. Il sorriso interiore di san Francesco, amante della natura e della vita. Egli giustifica coloro che hanno il gusto della felicità (OC II: 829).

La bellezza del paesaggio mediterraneo, secondo Camus, alimenta un “un pensiero vivente” e anti-dottrinario. Egli prende così le distanze dal contemporaneo “fascismo spiritualista” francese (Sternhell 1997: 313), declinando il nesso stretto fra estetica, etica e politica tipico degli scritti dissidenti degli anni Trenta in un senso che è risolutamente estraneo al *ressentiment* dei giovani *enragés*³⁰. Non solo: al classicismo, di cui si ammanta la rivolta della *Jeune Droite*, da Montherland a Drieu la Rochelle e Pierre Andreu, Camus oppone una concezione dell’opera

²⁹ Paragonata alla *logique du cœur* di Pascal, la Ragione Mistica di Plotino è “toute pénétrée de lumière et devant un monde où l’intelligence respire” (OC I: 1055).

³⁰ I suoi taccuini del 1950 confermano l’uso da parte di Camus della categoria nietzscheana del *ressentiment* come chiave di interpretazione politica del nazionalismo maurrassiano: “Action française. Mentalité des parias de l’histoire: le ressentiment. Racisme de ghetto politique” (OC IV: 1098).

d'arte, sintesi di apollineo (bellezza) e dionisiaco (spontaneità o vitalità), che si rifà ad altri maestri – non a Maurras e Sorel³¹, ma al poeta Max Jacob e a Jean Grenier – con precise implicazioni filosofico-politiche. All' "odio per l'esistente che, al di là delle strutture politiche e sociali prese di mira, investiva l'intera collettività nazionale" in un impeto palingenetico di distruzione della degenerata civiltà moderna (Sternhell 1997: 351), ricorrente nell'appello della *Jeune Droite* ad una rivoluzione totale, culturale e morale, antiborghese e antimarxista, 'comunitaria' e 'spirituale', Camus oppone una diversa lezione rivoluzionaria, che egli attinge ad una interpretazione del tragico nutrita delle "ispirazioni mediterranee" del suo maestro Grenier.

In *Inspirations méditerranéennes*, Grenier definisce lo spirito mediterraneo come "una configurazione sensibile al cuore", la cui più alta figura di umanità è rappresentata da Socrate: non il razionalista morale invisibile ai maurrassiani, bensì il filosofo condannato a morte che trascorre gli ultimi istanti conversando con i suoi amici (Grenier 1961: 78). A contatto con il paesaggio mediterraneo, il senso stesso dell'umanità è ripensato, quindi, nel segno dell'amicizia e dell'amore dell'uomo e del mondo, nel quale Camus radica tanto la sua scelta estetica quanto, e soprattutto, quella politica – come attesta ancora il suo saggio filosofico del 1951, *L'Homme révolté*.

È in questa prospettiva che si deve comprendere, allora, l'uso della retorica generazionale che Camus prende in prestito, ma rovesciandola di segno, dalla pubblicistica di Destra: nella presentazione della nuova rivista *Rivages*, lo scrittore celebra nella gioventù mediterranea l'orgoglio di una "barbarie armoniosa e ordinata", ossia una spontaneità o vitalità che, nel classicismo della forma e del pensiero – e non prescindendo da essi – esprime "la libertà più sottile scaturita dal dominio di sé" (OC I: 870).

Nell'articolo dedicato a *Rivages* e ancora nel saggio lirico "L'Été à Alger"³², Camus rivendica la "nuova barbarie" di un "popolo creatore" interamente gettato nel presente, senza miti e senza consolazione, "popolo senza passato, senza tradizione e ciò nonostante non senza poesia [...]. Il contrario di un popolo civilizzato" (OC I: 124). Da un lato, il termine "barbarie" fa qui il verso alla pubblicistica neo-maurrassiana, in particolare agli scritti di Thierry Maulnier, che denunciavano la "nuova barbarie" americana e sovietica e indicavano il "nome barbaro di una barbarie" nel collettivismo, democratico o marxista (Sternhell 1997: 326); dall'altro, esso sintetizza un programma filosofico e politico rivoluzionario, che colloca Camus al tempo stesso fuori dal PCF – dal quale uscirà di lì a pochi mesi – e fuori della tradizionale contrapposizione partitica fra *Droite* e *Gauche*, distinguendo, al tempo stesso, la posizione del giovane scrittore da quella di molti intellettuali dissidenti, brillanti giornalisti e romanzieri, primo fra tutti lo stesso Maulnier, che intorno alla metà degli anni Trenta guardavano con curiosità e simpatia al dinamismo vitalista e attivista del fascismo.

Se 'barbaro' designa per Barrès "tutto ciò che non appartiene alla propria patria psichica" (Sternhell 2000: 304), negli scritti di Camus, 'barbaro' indica piuttosto, nell'accezione etimologica del termine, ogni 'straniero' (*étranger*) alla civiltà moderna, latina e cristiana, fondata sul *ressentiment* (Novello 2010: 71-74). Nei confronti dei "nuovi barbari mediterranei" che egli vede affollare le spiagge algerine, l'autore nutre "la speranza insensata" che essi stiano "modellando il volto di una cultura nella quale la grandezza dell'uomo troverà finalmente il suo vero volto" (OC I: 124). In questi egli indica gli autentici eredi della civiltà greca, che in Plotino tro-

³¹ I giovani dissidenti degli anni Trenta non erano immuni al fascino dell'esperienza fascista italiana. Su *Combat* Pierre Andreu pubblicava un articolo, "Fascisme 1913", nel quale tentava di annettere l'impresa del Cercle Proudhon di Georges Valois, sintesi di sindacalismo rivoluzionario e maurrassismo, servendosi del concetto di tragico di Nietzsche. Andreu, in particolare, identificava il senso della tragedia, da un lato, nella conciliazione della violenza primitiva (Dionisiaco) e del sacrificio dell'individuo celebrati da Sorel con i principi d'ordine, gerarchia e disciplina formale (Apollineo) teorizzati nel nazionalismo tradizionalista di Maurras (si veda a questo riguardo Mazgaj 2007: 161).

³² Composto fra l'estate del 1937 e quella del 1938, la sua pubblicazione nella raccolta *Noces* è annunciata nel secondo ed ultimo numero della rivista di cultura mediterranea nel febbraio del 1939.

va l'ultimo testimone di una ricerca mistica di liberazione dalla *ratio* occidentale e dalle sue alienanti costruzioni economiche, politiche e sociali.

Non è sorprendente trovare nel sole e nel mare mediterranei, scrive Camus in "L'Été à Alger", l'Unità di Plotino, quella spirituale "patria dell'anima" (OC I: 124) che è coincidenza di contemplazione e ebbrezza (*ivresse*) nella più estrema condizione di povertà. Ed è in mezzo agli uomini più poveri della sua terra algerina, gli uomini del "quartiere povero" di Algeri nel quale è cresciuto e che popolano la sua creazione letteraria, che Camus sente di amare maggiormente il volto del Mediterraneo (OC I: 118). Plotino è portatore di una lezione di civiltà greca o mediterranea e non latina o cristiana, che ha la propria radice emozionale in un atteggiamento di amore³³ dell'uomo e del mondo, nel quale Camus indica la sola rivoluzione o trasfigurazione possibile al di fuori del nichilismo contemporaneo.

Né appare casuale il riferimento allo straniero, al quale Camus dedica il suo primo romanzo, *L'Étranger*, pubblicato da Gallimard nel 1942, ma per la cui redazione, iniziata nel gennaio del 1940, lo scrittore si serve di una quantità di appunti e materiali raccolti sin dal 1937-1938. Non è difficile riconoscere nel protagonista del romanzo di Camus, Meursault, uno di quei giovani barbari dalla pelle bruna di sole (OC I: 119), straniero, ossia estraneo alle finzioni e menzogne della civiltà occidentale (concetti di colpa e di Io) malata di nichilismo, denunciate da Nietzsche nei suoi scritti – da *Aurora*³⁴ al *Crepuscolo degli idoli*, che Camus legge e annota negli anni '30.

In particolare, il richiamo alla Genealogia della morale di Nietzsche, e più precisamente alla seconda dissertazione su "Colpa, cattiva coscienza e simili", dove il tedesco contrappone il modo di pensare dei greci a quello dei cristiani³⁵, è suggerito prepotentemente dalla scena centrale del romanzo di Camus, nel quale Meursault, oppresso dal calore e abbagliato dal sole sulla spiaggia rovente del meriggio, uccide con cinque colpi di pistola l'Arabo armato di coltello. Nel paragrafo 23 della seconda dissertazione, Nietzsche scrive che "di fronte ad ogni orrore ed empietà per lui incomprensibili, di cui si fosse macchiato qualcuno dei suoi simili", un greco aristocratico sarebbe stato lontano dal "nutrire avversione per loro e dal pensarne male. [...] 'Deve pur averlo accecato un dio', si diceva alla fine scuotendo il capo... Questa scappatoia è tipica per i Greci... In tal modo allora gli dei servivano a giustificare, entro una certa misura, l'uomo anche nel male, servivano come cause del male" (Nietzsche 1995: 85). Nella seconda parte del romanzo, Camus descrive il processo di disumanizzazione al quale il sistema moderno della pena di morte sottopone Meursault, preso nell'ingranaggio kafkiano di fabbricazione del criminale. Ma quando, di fronte al tentativo di sottrarsi alla narrazione alienante della sua colpevolezza, imbastita dai giornali, dagli avvocati e dal sacerdote che lo visita in carcere, lo Straniero ottiene di poter chiarire di fronte al giudice i motivi del suo atto omicida, le sue sole parole sono: "c'était à cause du soleil" (OC I: 201). La colpa era del sole. Nella scena della spiaggia, che

³³ Non sembra un caso che il saggio "L'Été à Alger" sia dedicato a Jacques Heurgon, suo professore di Lettere Classiche ad Algeri, membro del comitato di redazione di *Rivages* e vicino a Paul Desjardins, promotore dei cenacoli intellettuali di Pontigny, che negli anni '20 giocarono un ruolo cruciale nella diffusione della fenomenologia emozionale di Scheler in Francia.

³⁴ Nietzsche individua nel feticismo della ragione l'origine del pensiero secondo il quale "il delinquente merita la pena poiché avrebbe potuto agire altrimenti" (Nietzsche 1995, II, §4). Senza la ragione feticista, creatrice di una "cosa" come il Soggetto che liberamente vuole e causa un'azione, e, quindi, senza quella relazione causale, che tale ragione immette nelle cose, non sarebbe pensabile quella transizione dall'uomo (antico) "cagionatore di danni, [...] irresponsabile frammento di fatalità" all'uomo "colpevole" moderno (Nietzsche 1995, II, §14). Nella relazione di causalità, Nietzsche individua un tassello essenziale della costruzione del senso occidentale di giustizia, in particolare, della logica che commisura la pena alla colpa. In *Aurora*, la validità stessa dei giudizi logici, fondata sulla fede nella ragione feticista, si radica in un'illusione ottica di tipo morale, che Nietzsche definisce a più riprese come "romanticismo o "idealismo" e identifica nel pessimismo dei filosofi" (Nietzsche 1978, Prefazione, §4: 7-8).

³⁵ Questa dissertazione consente di misurare, da una parte, la distanza di Scheler dalla critica nietzscheana del cristianesimo come espressione di *ressentiment*, inteso come modo di svalutazione dell'esistente, dall'altra, la distanza che separa il nietzscheismo del giovane Camus da quello della Giovane Destra, incentrata sul motivo del dinamismo o vitalismo dionisiaco e sull'esaltazione della volontà di potenza.

chiude la prima parte dell'*Étranger*, Camus in effetti descrive il Sole come un dio che, nel frastuono martellante di cembali (OC I: 175), ferisce Meursault, provocando la morte dell'Arabo. Ma i moderni uomini del *ressentiment*, che siedono nel tribunale, non più greci ma cristiani, di fronte a questa giustificazione ridono. Essi preferiscono pensare male di lui e giudicarlo come colpevole.

Il fondamento della menzogna che condanna lo Straniero a morire alla ghigliottina come un criminale e un Anticristo (OC I: 197) risiede, per Camus, nella *Ragione occidentale* (Novello 2010: 71-ss), la cui comparsa segna un evento epocale e una rivoluzione di civiltà, sostituendo il tipo d'uomo greco con quello cristiano, all'uomo antico l'uomo del *ressentiment*, e culminando negli orrori dell'Olocausto, secondo una tesi confermata ancora dalle più recenti analisi sociologiche di Bauman.

Nel 1942, ai critici dell'*Étranger* che in Meursault fanno solo vedere e deplorare l'impassibilità, Camus risponde che la benevolenza (*bienveillance*, OC II: 961) è in realtà il termine che meglio definisce il modo di pensare e sentire di questo straniero. Questi incarna una prospettiva estranea al risentimento e alle finzioni del razionalismo occidentale, annunciando il Primo Uomo che, nell'omonimo romanzo autobiografico rimasto incompiuto alla morte dell'autore nel 1960, rappresenta l'orizzonte aurorale di una trasfigurazione o rivalutazione dei valori oltre il nichilismo.

Alla malevolenza, che egli identifica (nietzscheanamente) nella svalutazione nichilista dell'esistente e che gli vede all'opera nella *ratio* occidentale, Camus contrappone un diverso tipo di atteggiamento o sapere emozionale, nel quale egli indica l'origine di una nuova cultura mediterranea e la condizione di una rinascita di civiltà dagli orrori del Ventesimo secolo. Frontiera fra Occidente e Oriente (OC I: 569), fra pensiero greco e pensiero cristiano, fra antico e moderno, il Mediterraneo non si separa dalla rivolta intesa come movimento d'amore, al servizio della vita e che "favorisce l'uomo anziché schiacciarlo" (OC I: 570).

Testimone del suo tempo, Camus lascia in eredità alle generazioni del Ventunesimo secolo il progetto, ancora inattuale, del radicale ripensamento di una teoria politica del Mediterraneo a partire da una rivoluzione del cuore in senso fenomenologico, che consenta l'autentica emancipazione di uomini e donne dalle derive disumanizzanti del razionalismo nichilista contemporaneo:

In quest'ora in cui ognuno di noi deve tendere l'arco per rifare la prova, per conquistare, dentro e contro la storia, quanto già possiede, la magra messe dei suoi campi, il breve amore di questa terra; nell'ora in cui nasce infine un uomo, bisogna lasciare l'epoca e i suoi furori adolescenti. L'arco si torce, il legno stride. All'apice della più alta tensione scaturirà lo slancio di una freccia dritta, dal tratto più duro e più libero (OC III: 324).

4. BIBLIOGRAFIA

4.1. Opere di Albert Camus

Nel presente saggio tutti i passi delle opere di Albert Camus sono citati in traduzione italiana con riferimento alle pagine corrispondenti nel testo originale francese tratto da *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 2006 (voll. I e II) e 2008 (voll. III e IV), abbreviate nel testo OC I, II, III, IV; tutte le traduzioni italiane, ove non diversamente indicato, sono dell'autrice del saggio. Sono inoltre citate le seguenti edizioni:

1937. "La culture indigène. La nouvelle culture méditerranéenne", *Jeune Méditerranée*, n. 1, aprile".

1937. *L'Envers et l'Endroit*, Alger, Charlot.

1937. "La mort dans l'âme", in *L'Envers et l'Endroit*.

1938. "Sans lendemain".

1939. *Noces*, Alger, Charlot.

1939. "Le Vent à Djémila", *Mithra*, n. 2, gennaio-febbraio, poi in *Noces*.

- 1939, "L'Été à Alger", *Rivages*, n. 2, febbraio-marzo, poi in *Noces*.
1939, "Le Désert", in *Noces*.
1942, *L'Étranger*, Paris, Gallimard.
1942, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard.
1944, *Le Malentendu*. Caligula Paris, Gallimard.
1947, *La Peste*, Paris, Gallimard.
1951, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard.
1994, *Le Premier homme*, Paris, Gallimard.

4.2. Bibliografia generale

- Agamben G., 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
Bartlett Ch. A., Ghoshal Sumantra, 1989. *Managing Across Borders*. Boston (Ma), Harvard Business School Press.
Barrès M., 1998 [1913]. *La colline inspirée*, Paris, le Grand livre du mois.
Bauman Z., 2015. *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press.
Cusinato G., 2014. "Etica e cura del desiderio", *Thaumazein*, 2/2014.
Cusinato G., 2014. *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.
Foxlee N., 2010. *Albert Camus's "The New Mediterranean Culture": A Text and Its Contexts*, Bern, Peter Lang.
Grenier J., 1935. "De Vérone à Séville", *NRF*, 23, n. 260, pp. 718-727.
Grenier J. 1936. "Sagesse de Lourmarin", *Les Cahiers du Sud*, poi con il titolo "L'Herbe des champs" in Grenier J., 1961 [1941]. *Inspirations méditerranéennes*, Paris, Gallimard.
Grenier J., 1959 [1933]. *Les Îles*, Paris, Gallimard.
Grenier J., 1961 [1941]. *Inspirations méditerranéennes*, Paris, Gallimard.
Groethuysen B., 1935. "L'Homme du ressentiment par Max Scheler", *NRF*, A. 23, n. 257, pp. 308-310.
Guérin J. (éd.), 2009. *Dictionnaire Albert Camus*, Paris, Laffont.
Loubet del Bayle J.-L., 1972, *I non-conformisti degli anni Trenta*, Roma, Edizioni Cinque Lune.
Mazgaj P., 2007. *Imagining fascism: the cultural politics of the French young right, 1930-1945*, Newark, University of Delaware Press.
Morisi È., 2013. *Albert Camus, le souci des autres*, Paris, Garnier.
Nietzsche F., 1978. *Aurora*, Milano, Adelphi.
Nietzsche F., 1994. *Crepuscolo degli idoli*, Milano, Adelphi.
Nietzsche F., 1995., *La Genealogia della morale*, Milano, Adelphi.
Novello S., 2010. *Albert Camus as Political Thinker. Nihilisms and the Politics of Contempt*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.
Novello S., 2013. "Il rovescio e il diritto. Il pensiero politico di Albert Camus fra tragedia antica e tragico moderno", *Francofonia. Studi e ricerche sulle letterature di lingua francese, Camus/Pasolini: deux écrivains "engagés"*, n. 65, Autunno 2013, Firenze, Olschki Editore, pp. 79-95.
Novello S., 2015. "Max Scheler's *Ordo amoris* in Albert Camus's philosophical work", *Thaumazein (Max Scheler and the Emotional Turn)*, n. 3, pp. 199-216.
Novello S., 2013. "Il rovescio e il diritto. Il pensiero politico di Albert Camus fra tragedia antica e tragico moderno", *Francofonia. Studi e ricerche sulle letterature di lingua francese (Camus/Pasolini: deux écrivains "engagés")*, n. 65, Autunno, pp. 79-95.
Onfray M., 2012. *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion.
Ory P., Sirinelli J.-F., 1986. *Les intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin.
Phéline C., Spiquel-Courdille, A., 2017. *Camus, militant communiste. Alger 1935-1937*, Paris, Gallimard.
Pezzano G., 2014. "Nati per patire. Passione ed esemplarità", *Thaumazein*, n. 2, pp. 533-571.
-

- Platone 2006. *Repubblica*, Roma-Bari, Laterza.
- Scheler M., 1951 [1933]. *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard; tr. it. "Il risentimento quale elemento costitutivo delle morali", in Scheler, M., 1936. *Crisi dei valori*, a cura di A. Banfi, Milano, Bompiani.
- Scheler M., 1988 [1914]. "Il borghese", in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Napoli, Guida.
- Scheler M., 1988. *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Napoli, Guida.
- Scheler M., 2008. *Ordo amoris*, in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, Milano, Franco Angeli.
- Sternhell Z., 1997. *Né destra né sinistra. L'ideologia fascista in Francia*, Milano, Baldini& Castoldi.
- Sternhell, Z., 2000. *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- Žižek, S., 2016. *Against the double blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, Allen Lane, Penguin, Random House.

La Liguria, Genova e il mare come scenario di incontri e scontri

Liguria, Genoa and the sea as a centre of interchanges and contrasts

STEFANO ROASCIO

Laboratoire d'Archéologie Médiévale et Moderne en Méditerranée, Université Aix-Marseille
Presidente Associazione culturale "Amici di Peagna"

corresponding author: sroascio@gmail.com

ABSTRACT

The work highlights the growth of Liguria and especially the city of Genoa in the Middle Ages, within the Mediterranean landscape.

I have tried to emphasize the special features of a port and merchant city that acquires many peculiarities from the south-east coasts of the Mediterranean. In particular, the early reintroduction of masonry in square work in Genoa, probably linked to the presence of the Genoese in the First Crusade, seems to be one of the most important legacies in the relationship between East and West. In addition, from an archaeological point of view, the cultural ties that interweave in the Mediterranean scenery are very visible. Architectural decorations with walled basins and ceramic fragments from excavations show us the wide range of Mediterranean routes and contacts of the Genoese, which lead to Persia and China. Even in the modern era, before the city's definitive crisis following the movement of trade in the Atlantic, the city records relations – which are still vital – with the western Mediterranean area (Spain) and the Ottoman Empire.

KEYWORDS

Genoa, port, square work, walled basins, Raqqa ware, Minai ware, celadon.

DOI: 10.23760/2499-6661.2018.008

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Roascio Stefano, 2018. "La Liguria, Genova e il mare come scenario di incontri e scontri", in Emina A. (a cura di), *Territori e Scenari. Ripensare il Mediterraneo, Quaderni IRCrES-CNR*, vol. 3, n. 2, pp. 55-92, <http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.008>

1. Genova e il Mediterraneo
2. Genova e il suo Retroterra: una porta del continente sul Mediterraneo
3. La città si trasforma
4. Il Molo di S. Marco e le Mura del Barbarossa: tutta una questione di litotecnica
5. Le decorazioni architettoniche
6. I contesti di scavo: una finestra sul Mediterraneo e non solo
7. L'epoca moderna: qualche cenno
8. Conclusioni
9. Bibliografia
10. Appendice

1. GENOVA E IL MEDITERRANEO

Il Mediterraneo nel corso del medioevo – oltre che rappresentare uno scenario di scontri e aspre contese tra economie mercantili di diversa fede o in semplice competizione per il controllo dei traffici e delle lucrose merci che si spostavano dalle opposte sponde – ha assunto soprattutto un ruolo di spazio dinamico, in cui sono avvenuti scambi economici e culturali che restano ancora oggi come fondamento dell'Europa mediterranea e non solo. In tale ambito fecondo e vitale la città di Genova ha costituito uno degli attori privilegiati, assumendo progressivamente un ruolo di assoluta significatività.

La storiografia genovese dell'ultimo secolo – e non solo quella – molto ha insistito sul rapporto tra la Liguria – Genova in particolare – e il mare, visto come scenario dell'ascesa di una città che, proprio del mare, ha fatto il tramite per la sua grandezza. Senza alcuna pretesa di volere svolgere un discorso organico sulla storiografia relativa all'espansione marittima e commerciale genovese nel corso del medioevo, che non mi compete e che non è il precipuo oggetto di questa analisi, mi limito a segnalare alcune opere che ritengo, ancora oggi, fondamentali non soltanto per tracciare un sommario percorso storiografico sull'argomento, ma anche come indispensabili quadri di riferimento entro cui incorniciare i fenomeni più precisamente legati alla cosiddetta archeologia dei commerci e alla particolare cultura materiale che si sviluppa a Genova e sulle coste liguri a partire dal XII secolo, in relazione alla straordinaria attività mercantile della città praticata su tutte le coste del Mediterraneo (Fig. 1). Appare nel 1938 ad opera di Roberto S. Lopez, *Storia delle colonie genovesi nel Mediterraneo*, un lavoro che – più che definire l'attività espansionistica della città attraverso la fondazione di colonie ed empori legati alla madrepatria – costituisce un vero e proprio inno all'epopea genovese e alla straordinaria attività mercantile, letta con lo sguardo dello storico dell'economia e della cultura materiale. Venendo a decenni più prossimi agli attuali, mi piace richiamare la monografia di Geo Pistarino, *La capitale del Mediterraneo: Genova nel Medioevo*, il cui eloquente titolo esplica già chiaramente la posizione geostrategica che l'autore tributa alla città. Un titolo altrettanto significativo è quello dell'opera miscelanea in più volumi *Genova. Una "porta" del Mediterraneo*, uscita a cura di Luciano Gallinari nel 2005, con una serie di mirati saggi sulle attività commerciali liguri nell'intero Mediterraneo. Di poco precedente, la ponderosa *Storia di Genova* di Dino Puncuh (2003) offre una visione del raggio di orizzonte genovese non solo mediterranea, ma anche atlantica e continentale. Questi, in estrema sintesi, sono alcuni dei più significativi repertori storiografici che possono costituire un utile riferimento per comprendere l'espansione e l'affermazione di Genova nel Mediterraneo nel corso del medioevo. Una parabola che può essere ben sintetizzata dalla citazione di due cronachisti di diversa sponda, che fotografano una situazione in rapido cambiamento. Infatti da un lato il grande storico e cronachista tunisino, vissuto nel XIV secolo, Ibn-Haldun ci testimonia le complesse fasi iniziali dell'espansionismo occidentale nel Mediterraneo: “(nell'alto medioevo) i popoli cristiani si limitavano a navigare nelle coste settentrionali e orientali del Mediterraneo [...] oltre le quali i Mussulmani si avventavano a loro e li sbranavano come il leone fa della preda”; mentre d'altro canto il Caffaro, annalista genovese del XII secolo, certo con tono encomiastico per la sua madrepatria, restituisce l'immagine di un Mediterraneo ai suoi tempi ormai pacificato e reso sicuro dai Genovesi: “gli abitanti di Genova [...] col favor divino eran riusciti a cacciare lungi le scorrerie, le rapine che esercitavano i barbari da cui tutta la provincia marittima da Roma a Barcellona veniva senza tregua infestata, così che per loro ciascuno ormai si poteva dormire sicuro presso il suo fico e la sua vite” (Lopez 1996: 9). Questo è lo scenario in cui si gioca l'ascesa di Genova che, certamente, è avvenuta per tappe progressive, arresti e ripartenze.

Infatti, dalla distruzione e dal durissimo saccheggio, patiti da una flotta saracena fatimita nel 934-935 (Ossian de Negri 2003: 160), in poco più di un secolo Genova è in grado di evolvere da semplice borgo di marinai ed emporio commerciale locale a capitale del Mediterraneo. Essa ac-

quista progressivamente autonomia ed autorevolezza tra i popoli crociati prima con l'importante partecipazione dei carpentieri genovesi nella Prima Crociata che, sotto la guida di Guglielmo Embriaco, offrono competenze determinanti per la presa di Gerusalemme del 1099 (Mannoni 2008: 258-259); successivamente rafforzando la loro posizione con la terza spedizione in Terra Santa del 1100, dove i Genovesi giocheranno un ruolo talmente determinante (Balard 2005: 4-5) che essa potrà essere definita "la vera crociata dei Genovesi" (Petti Balbi 1973: 121). Lo stesso cronachista arabo Al-Idrisi, nella seconda metà del XII secolo, fornirà una eloquente testimonianza della grandezza raggiunta dai Genovesi su tutte le sponde mediterranee, affermando che "tra tutte le genti latine sono quelle che godono del maggior prestigio" (Pistarino 1993: 54).

Il periodo in cui si va progressivamente affermando il potere di Genova sul mare e sui mercati del Mediterraneo rappresenta, a ben vedere, uno dei momenti di più aspra contesa tra mondo orientale e occidentale, cristianità ed islam e, anche all'interno della stessa Genova, le fazioni cittadine sono agguerrite e rissose, divise per influenti clan familiari che si contendono il potere con aspre contese interne¹. Nonostante condizioni generali e specifiche non certo ottimali, i mercanti genovesi, in mare e nelle piazze d'affari di tutto il Mediterraneo, sanno superare le singole rivalità, si uniscono in consorzierie e associazioni di vicinato per incrementare i guadagni, ma anche per il bene della madrepatria, e, con una straordinaria abilità a contrattare gli affari, sanno portarsi in breve tempo ai vertici dei traffici commerciali che incrociavano il Mediterraneo, sfidando anche le numerose bolle papali che proibivano di fare affari con gli infedeli (Ferrando Cabona 1996: 13-16). Del resto sarà la stessa città a modellarsi ad immagine dei centri commerciali mediterranei di cultura islamica (Naser Eslami 2016: 41).

La particolare configurazione urbana che assume Genova dal XII secolo e le tracce della cultura materiale e degli indicatori del commercio che da questo periodo in avanti appaiono sia nei contesti di scavo sia sulle strutture edilizie, sono in grado di tratteggiare efficacemente la portata del raggio d'azione genovese sul mare e sulla terra ferma. Proprio i percorsi terrestri assumono una particolare rilevanza anche in relazione allo straordinario retroterra della città, che è dapprima la Pianura Padana e poi l'intera Europa continentale.

2. GENOVA E IL SUO RETROTERRA: UNA PORTA DEL CONTINENTE SUL MEDITERRANEO

Se ci si limitasse a descrivere le particolari e specifiche strutture portuali e commerciali di cui si dota Genova nel corso del medioevo, si finirebbe per osservare con una lente di ingrandimento soltanto una porzione – non certo marginale – di un complesso meccanismo che vede nel porto genovese un ideale collettore di merci, per mercati ben più ampi ed importanti di quanto possa assicurare la sola cittadina².

¹ Heers 1976 e 1983 ha dedicato pagine illuminanti all'organizzazione clanica delle oligarchie cittadine, che si riflette anche nella suddivisione degli spazi urbani, con interi sestieri appannaggio di singole importanti famiglie come, ad esempio, il quartiere dei Doria, che ruota sulla chiesa gentilizia di S. Matteo e sulla antistante piazza, sulla quale si affacciano i vari palazzi del ramo familiare e delle famiglie vassalle o gli antichi feudatari Fieschi, che occupavano il centro cittadino, dove più tardi sorgerà il Palazzo Ducale, ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi per ogni grande famiglia dell'oligarchia cittadina. Per un esempio di insediamento di una famiglia minore, quella dei Piccamiglio, che ruota su una possente torre nel *burgus* occidentale (Cagnana, Gavagnin, Roascio 2006: 551-555).

²Una visione certamente articolata, ma ristretta al solo rapporto tra città e mare, è presente nel recente saggio di Alireza Naser Eslami (Naser Eslami 2016: 34-45; si veda comunque anche la significativa monografia che l'autrice riserva ai rapporti artistici ed architettonici tra Genova e Mediterraneo, Id. 2000) che, pur individuando con dovizia di fonti – specie di ambito islamico – i vari prestiti in termini di strutture commerciali e portuali dalle cittadine mediterranee, focalizza esclusivamente i rapporti della città con il mare, senza porre in giusto risalto il profondo legame con il retroterra, favorito dal favorevole sistema orografico del territorio, il più importante fattore che ha consentito lo straordinario sviluppo proprio di Genova rispetto ad altre località dell'arco costiero ligure. Per una visione di sintesi, ma sicuramente più completa della crescita della Genova portuale e mercantile (si veda Mannoni 2008: 251-

Per inquadrare nella giusta dimensione la particolare fortuna commerciale di Genova e la sua propensione al mare, in realtà, occorre riflettere in prima battuta sul suo retroterra: la città offre un approdo naturalmente protetto, ideale per l'ancoraggio di imbarcazioni anche senza particolari infrastrutture portuali ed è situata al centro della grande rotta dell'Alto Tirreno che, già in epoca protostorica e classica, congiungeva i grandi empori commerciali etruschi con la colonia di Massalia (Melli 2014: 71-96). Ma questi fattori non sono i soli determinanti elementi del territorio che ne favoriscono una sua così rapida espansione. Il retroterra di Genova, infatti, presenta i punti di più facile attraversamento della dorsale montuosa appenninica verso il territorio padano (Fig. 2). Queste cosiddette vie naturali, cioè il percorso migliore (più agevole e veloce) per connettere due differenti punti geografici, permettono di accorciare sensibilmente i tempi di percorrenza delle merci in transito rispetto ad altri percorsi verso la pianura, assicurando al porto cittadino la possibilità di potere irraggiare i propri prodotti, in modo economicamente vantaggioso, non soltanto nei mercati padani, ma anche Oltralpe, nel cuore dell'Europa. Non a caso, proprio a partire dal XII secolo, la città trasforma il suo antico nome ligure *Genua* con il termine latino di *Janua*, sottolineando il valore di "porta dell'Europa sul Mediterraneo" (Mannoni 2008: 252), mentre, ad esempio, lo scalo marittimo di Genova-Nervi nel bassomedioevo veniva denominato "porto dei Piacentini", i quali vi possedevano case e magazzini (Falsini 1996: 21), indicando in modo diretto ed icastico i legami che intercorrevano tra questi nodi portuali e il loro ampio retroterra.

3. LA CITTÀ SI TRASFORMA

La città altomedievale a partire dal XII subisce una vera e propria mutazione. In particolare cambia completamente il centro del potere cittadino: l'abitato altomedievale sulla collina di Castello, il rilievo sede dell'antico *oppidum* che sovrastava l'insenatura dove nascerà il porto medievale, protetto da un'ampia cortina muraria e, probabilmente dal 952, dal vero e proprio *castrum Januae* (Mannoni, Poleggi 1974: 171-194), perde progressivamente vigore a favore di un nuovo insediamento sul sottostante arco costiero, a diretto contatto con il mare. Infatti tra XIII e XIV secolo, a fronte della crescita dell'insediamento costiero, prospiciente al porto, progressivamente viene abbandonato dalle più importanti famiglie cittadine il nucleo arroccato attorno all'*oppidum* della collina di Castello, che diviene appannaggio quasi esclusivo del potere vescovile e di insediamenti ecclesiastici³. Un utile indicatore di questo rapido mutamento nell'urbanistica cittadina, una vera e propria rivoluzione funzionale della città, si rinviene consultando i valori immobiliari delle abitazioni nel corso del XV secolo, quando ormai il percorso al nuovo assetto urbano è compiuto: crescono a dismisura quelli che insistono sulla *ripa maris*, appannaggio soprattutto dei membri degli alberghi nobili, che sono i fautori della rivoluzione commerciale cittadina, mentre le residenze dei 'popolari' risultano confinate alle spalle dell'affaccio sul mare e, presso la collina di Castello, insistono ormai poche proprietà di valore, specialmente di 'popolari' (Grossi Bianchi, Poleggi 1980, tav. XI) (Fig. 3).

Il nuovo centro urbano, che si costituisce in relazione alle rinnovate banchine e ai pontili di attracco, si dota di tutte le infrastrutture architettoniche, commerciali e di stoccaggio delle merci più 'aggiornate' guardando, ancora una volta, alle precoci civiltà mercantili di Bisanzio e dell'Islam (Naser Eslami 2016: 35). Nel 1133 la magistratura dei *Salvatores Porti et Moduli* stabilisce che sulla *Ripa maris* ogni casa dovesse essere costruita in buona muratura e dotata di un portico alto 4 metri, disposto ad un livello di 3 metri dalla sottostante spiaggia, in modo da ottenere un unico passaggio voltato, entro il quale si affacciavano le botteghe dei venditori e i retrostanti magazzini (Fig. 4). Mentre le piccole piazzette che sorgevano dietro ai palazzi, chia-

314). Sullo sviluppo della città portuale nel medioevo resta poi fondamentale il Grossi Bianchi (Poleggi 1980).

³ Per la formazione dei poli di potere vescovili in città, con specifico approfondimento per il *palatium castrum* sulla collina di Castello (vd. Cagnana, Roascio 2004: 267-308).

mate *emboli*, spesso parzialmente voltate, erano destinate a mercati specifici per singole categorie di merci (Mannoni 2008: 262). Si viene pertanto a creare una strada pubblica commerciale e porticata e la cosiddetta ‘palazzata degli *emboli*’ diventa il simbolo del ruolo che Genova ha acquistato nella rete commerciale mediterranea. Non a caso il termine geoco-bizantino *embolos* entra nel lessico urbano di altre città mercantili come Venezia e Pisa, ma solo a Genova ed Amalfi assume il significato di ‘portico’ (Naser Eslami 2016: 39).

I portici della *Ripa Maris*, “gli oscuri portici di Sottoripa” che ancora vengono cantati da Eugenio Montale, diventano una vera e propria infrastruttura di servizio commerciale, coordinata dalle magistrature pubbliche, che fornisce un primo punto sicuro di attracco e immagazzinamento per gli uomini e le merci che sbarcano dalle piccole imbarcazioni che trasbordano i materiali dalle navi ancorate al largo (Grossi Bianchi, Poggi 1980: 60), prima che la città si doti di veri e propri pontili di attracco sufficienti.

La rivoluzione urbanistica genovese segue il generale andamento delle città mercantili affacciate sulle sponde sud-orientali del Mediterraneo (Fig. 5), dove stavano assumendo maggiore centralità nella compagine urbana proprio gli assi stradali commerciali, che divengono luogo non solo di compravendita di merci, ma anche spazi di socializzazione e di scambio di informazioni, saperi, cultura tra i molteplici soggetti che incrociano le sponde mediterranee. Non a caso Genova, a differenza delle città latine medievali, non ha una vera e propria piazza nel medioevo, ma tutta la vita economica e sociale ruota attorno alla Ripa, che di fatto accumula tutte le funzioni sociali e collettive che solitamente sono condensate nelle piazze delle città medievali (Naser Eslami 2016: 42) (Fig. 6).

Oltre all’asse commerciale per eccellenza del sistema di Sottoripa e dei retrostanti *emboli*, non soltanto la città, ma tutti i principali percorsi che da essa partivano verso gli Appennini e i valichi con la Pianura Padana si dotano di specifiche infrastrutture commerciali, luoghi di sosta ed ospitalità per i commercianti. Si tratta di apposite strutture che prendono il nome di *volte*, veri e propri magazzini voltati, posti a piano terra, dove potevano essere depositate in sicurezza le merci. Esistevano anche apposite stalle per ricoverare gli animali da trasposto, specialmente i muli, mentre al piano superiore si trovavano gli alloggi per i mercanti. I servizi di semplice ospitalità per viandanti e pellegrini, senza merci al seguito, erano invece assolti dagli *hospitales* che, come le *volte*, erano disposti in punti strategici per il transito, dove sussistevano particolari difficoltà, e comunque erano dislocati secondo una precisa logica nell’economia del viaggio, in modo da offrire i servizi a tappe prestabilite (Falsini 1996: 20). In città, oltre alle *volte* si trovavano le *stationes*, grandi magazzini sempre al piano terra che sorgevano in area portuale e potevano essere affittati in multiproprietà anche a mercanti stranieri (Falsini 1996: 23), oppure i *fondaci*, che derivano il proprio nome dal *funduq* arabo e, come in ambito musulmano, sono strutture eminentemente commerciali (Naser Eslami 2016: 42), piccole corti a cielo aperto o piazzette voltate, attorno alle quali si organizzano i magazzini, spesso disposte lungo le strade che conducevano ai valichi doganali (Falsini 1996: 23). Proprio i *fondaci* a Genova vengono a costituire una diffusa topografia urbana di spazi commerciali e sociali che sostituisce la piazza e crea molti punti di aggregazione anche notevolmente sviluppati (Fig. 7). È il caso, ad esempio, del *fondaco* Pallavicini, una piazzetta interna alle spalle della Ripa, servita da ben sette vicoli perpendicolari alla linea di costa, che collegavano quindi la piazza al mare e ai moli, attraversando le proprietà dei Calvi, famiglia amica dei Pallavicini, che disponeva di uno scalo portuale privato (Ponte dei Calvi), al servizio di tutta la consorteria dei Pallavicini (Naser Eslami 2016: 43). Gli esempi si potrebbero moltiplicare all’infinito, seguendo la geografia insediativa delle maggiori famiglie mercantili genovesi e dei loro *fondaci* che, in definitiva, sono impianti urbani altamente specializzati destinati al commercio, che nascono sulle sponde orientali del Mediterraneo e, dopo la Prima Crociata, si diffondono nelle città portuali della Terra Santa e, in occidente, negli impianti delle Repubbliche Marinare (Naser Eslami 2016: 42). Invece soltanto a Genova e a Pa-

lermo appare la *raiba*⁴, termine derivato ancora una volta dall'arabo *rahba*, che designa spazi di proprietà comunale destinati a mercati specializza, del grano, del pesce dell'olio e così via, accomunando ancora una volta gli spazi urbani di Genova a quelli delle maggiori città islamiche ed ispano-arabe (Naser Eslami 2016: 44).

Insomma, nel corso del medioevo la città si trasforma e si organizza in senso spiccatamente commerciale sull'impronta dei maggiori centri urbani mercantili del Mediterraneo meridionale ed orientale.

4. IL MOLO DI S. MARCO E LE MURA DEL BARBAROSSA: TUTTA UNA QUESTIONE DI LITOTECNICA

Oltre al generale impianto urbanistico della città, che abbiamo cercato di definire nei suoi tratti peculiari e, specialmente, in quei fattori direttamente mutuati da un linguaggio mercantile prettamente Mediterraneo che conforma a specifici usi addirittura gli impianti urbani interessati, esistono alcuni particolari strutture che, più di altre, sia per il loro valore infrastrutturale e strategico sia per quello eminentemente simbolico, rivestono un ruolo significativo.

Proprio il più antico molo di S. Marco, la possente infrastruttura a mare larga 15 metri e lunga 200 che chiudeva e proteggeva lo specchio portuale a S/E, rappresenta la prima opera documentata archeologicamente che, probabilmente nel corso della prima metà del XII secolo⁵, reimpiega l'*opera quadrata* nel paramento murario, cioè una modalità costruttiva con conci lapidei perfettamente spianati e riquadrati in ogni faccia, disposti secondo corsi regolari (Fig. 8). Oltre a questa indubbia innovazione litologica, sostanzialmente scomparsa in occidente dalla caduta dell'Impero romano, il molo di S. Marco impiega anche una particolare calce idraulica di straordinaria tenuta, la cui formula si discosta nettamente dalle calce tradizionali in uso allora (Mannoni 1996: 26).

Afferenti con ancora maggiore sicurezza alla metà del XII secolo (1155-1160) sono le cosiddette Mura del Barbarossa, una poderosa cerchia muraria anch'essa realizzata in *opera quadrata* (Cagnana 2005: 28 e segg.). Anche in questo caso gli elementi litici risultano perfettamente isodomi e appaiono messi in opera senza l'ausilio di zeppe e con un letto di malta minimo, che indica come tutte le facce fossero spianate con cura. Talvolta agli elementi lisci si alternano quelli a bugnato rustico, che hanno il compito di rendere agli occhi dell'osservatore più possente l'apparato murario⁶ (Fig. 9).

Infine, con tutta probabilità, addirittura ai primi anni del XII secolo si data l'*opera quadrata* della torre della famiglia Embriaci sulla Colli a di Castello, non distante dall'insediamento del *palatium* vescovile di fine XI secolo, ancora costituito da muratura ordinata a bozzette (Cagnana, Roascio 2004: 270-273). Il paramento murario esterno è costituito da conci squadrati con parte centrale a bugnato a cuscino, di rilevanti dimensioni (lunghezza massima dei conci cm 230). La muratura denota l'eccezionale ricchezza della famiglia degli Embriaci nel momento in cui Guglielmo Embriaci ebbe notevoli successi militari nelle imprese della prima Crociata in Terra Santa (1098-1101), che gli valsero il consolato a Genova nel 1102 (Boato, Melli 2016: 106-109) (Fig. 10).

⁴ Esiste tutt'ora in città il toponimo Piazza della *Raibetta*, che designa uno di questi spazi alle spalle della *Ripa* e del Palazzo di San Giorgio.

⁵ Per una possibile datazione più avanzata di tale infrastruttura al XIII secolo, che avrebbe seguito un primo più modesto molo di XII sec., vd. Cagnana 2005: 28, senza tuttavia dati davvero dirimenti.

⁶ Nel tratto di Piazza Sarzano gli elementi lapidei sono sagomati con cura e messi in opera per corsi, ma non risultano propriamente squadrati, si tratta comunque di un'opera di grande apparato, ma che sfrutta la cavatura da strati naturali omogenei, che consente per ogni elemento lapideo di avere già naturalmente spianata la faccia superiore e quella inferiore, secondo un procedimento coevo all'*opera quadrata* vera e propria diffuso in Val d'Intelvi (CO), areale da cui provengono i *magistri antelami*, responsabili di tali costruzioni (Cagnana 2005: 31).

Queste, assieme ad altri edifici della seconda metà del XII secolo, come il Chiostro dei Canonici della Cattedrale di S. Lorenzo o il complesso ospedaliero di S. Giovanni di Pré, sono le prime e principali attestazioni della reintroduzione dell'*opera quadrata* nelle capacità litotecniche genovesi (Cagnana 2005: 32-35). Da tempo è stato sottolineato il ruolo dei *magistri antelami* nell'opera di riattivazione di una simile e raffinata tecnica edilizia, caduta in disuso in Occidente dopo la fine dell'Impero romano (Cagnana 2005: 35 e segg.). Queste maestranze, provenienti dalla Valle d'Intelvi (CO) e costituite a Genova in una corporazione di costruttori già a metà del XII secolo, parteciparono con le truppe genovesi proprio all'assedio di Gerusalemme durante la Prima Crociata e probabilmente ebbero modo di entrare in contatto con una cultura litotecnica che in Oriente non era mai scomparsa del tutto. Al loro rientro la tecnica acquisita venne riproposta nelle città marinare tirreniche, specie Genova, ma anche nei torrioni del sud della Francia che, in un momento sostanzialmente coevo, presentavano una innovazione costruttiva improvvisa e ad uno stadio tecnologico maturo, che esclude una lenta riappropriazione della tecnica a livello locale per progressivo scarto degli errori e, invece, porta a ritenere probabile che l'*opera quadrata* sia stata reintrodotta su larga scala attraverso una specifica acquisizione tecnologica avvenuta sulle coste orientali proprio ad opera degli *Antelami*, che lavorarono fianco a fianco con maestranze orientali (Brogiolo, Cagnana 2012: 150; Cagnana 2008: 47-52). Del resto, a questo proposito, non pare certo casuale il fatto che la presa di Gerusalemme nel luglio 1099 avvenne proprio ad opera dei Genovesi, guidati da Guglielmo e Primo Embriaco i quali, per i successi militari in Terra Santa, nel 1104, ottennero i due terzi di Gibelletto, importante scalo commerciale sulle coste del Libano (Cagnana 2005: 43)⁷. In questo quadro, prima di scontro e successivamente di intensi scambi economico-commerciali, le più attive famiglie genovesi sullo scacchiere medio orientale e siro-palestinese, con in testa proprio gli Embriaci – di cui a Genova registriamo non a caso la precocissima presenza alla prima metà del XII secolo di una perfetta muratura in *opera quadrata* nella loro principale residenza – devono avere contribuito ad importare a Genova e in Occidente una tecnica edilizia che permetteva di ostentare la loro ricchezza e il loro *status*, in un ambito di accesa conflittualità urbana (Cagnana 2005: 44).

Si tratta sicuramente di una manifestazione di vasta portata che, come è stato autorevolmente sottolineato da Aurora Cagnana, si inquadra in quel fenomeno di “trasferimento delle tecnologie” dal Mediterraneo orientale fino alle coste di quello occidentale (Cagnana 2005: 44), che costituisce uno dei più significativi processi alla base della civiltà medievale dell'Europa mediterranea nel corso del periodo e che, certamente, ha contribuito in modo determinante a plasmare l'aspetto monumentale delle città, delle proprie mura, delle cattedrali, dei castelli a partire dalla metà del XII secolo in avanti, riconfigurando un'unitarietà costruttiva e una capacità tecnica tra le sponde sud-orientali e settentrionali del Mediterraneo che si era perduta dalla caduta dell'Impero romano d'Occidente.

5. LE DECORAZIONI ARCHITETTONICHE

Fino ad ora abbiamo potuto osservare esclusivamente gli aspetti più monumentali riguardanti un diretto passaggio di tecnologie nell'ambito del bacino mediterraneo, con la reintroduzione dell'*opera quadrata*, che appare una sorta di ‘fossile guida’ per tracciare la cronologia e l'andamento dei percorsi fatti di movimento di maestranze e di saperi. Ma le stesse architetture medievali liguri, talvolta, sono in grado di registrare tali contatti anche ad una scala più minuta ma, certamente, non meno priva di informazioni. Infatti, a partire dall'XI secolo, si diffonde specialmente sulle coste del Tirreno centro-settentrionale l'uso di decorare il fronte esterno di edifici, specie religiosi, di particolare pregio con l'apposizione di bacini ceramici. Si tratta del cosiddetto fenomeno dei ‘bacini murati’, una decorazione a buon mercato eseguita mettendo in

⁷ Oltre agli Embriaci anche i de Castello e i Della Volta, famiglie sempre della consorceria degli Embriaci, sembrano avere un ruolo determinante nei contatti e traffici commerciali tra le due sponde del Mediterraneo.

opera colorate ceramiche fini da mensa sulle murature, in occasione della loro costruzione, che coinvolge principalmente i territori sotto l'influenza diretta di Genova e di Pisa, anche se tali decorazioni sono attestate in minore quantità anche in ulteriori centri, specialmente costieri, della Penisola⁸.

Prescindendo dai coevi casi pisani, il più eclatante ed antico complesso di bacini architettonici liguri è rappresentato dai dieci elementi⁹ che ornano l'abside della chiesa di San Paragorio a Noli (SV), che costituiscono un precoce complesso ceramico di produzione della Sicilia orientale e della Tunisia, databile ancora nell'ambito dell'XI secolo (Benente, Gardini 1996: 69) (Fig. 11). Queste ceramiche rappresentano la precoce traccia di scambi commerciali ad opera di intraprendenti centri marittimo-commerciali del Ponente ligure (in questo caso Noli, ma si potrebbero citare anche Savona ed Albenga) prima che Genova assimilasce ed assoggettasse tali centri nella propria orbita nel corso del XII-XIII secolo. I bacini di Noli dimostrano pertanto come già nel Mille i centri costieri liguri e non solo le località principali intrattenessero rapporti commerciali di vasto raggio fino sulle coste del Maghreb.

Anche il monastero di S. Stefano di Millesimo (SV), questa volta addirittura in un contesto interno della Regione come la Valle Bormida – ma il complesso monastico venne acquisito nel 1216 dal potente marchese Enrico II del Carretto, la cui casata aveva allora la principale sede proprio a Millesimo – restituisce un 'bacino murato' di eccezionale rilevanza. Si tratta di un rarissimo piatto ad impasto siliceo, con decorazione a baccellature nere su una vetrina alcalina di un intenso azzurro-turchese, che può essere ricondotta alla produzione 'tipo Raqqua', probabilmente siriana o egiziana, di fine XII-inizio XIII secolo¹⁰ (Fig. 12). Si tratta del 'bacino murato' meglio conservato di questa rara classe ceramica in Liguria¹¹ e, anche nella stessa Pisa che annovera centinaia di bacini murati, le ceramiche di questo tipo si contano in sole due o tre unità; anche nei contesti di scavo liguri la classe risulta decisamente poco attestata e sempre in situazioni privilegiate (Gavagnin, Roascio 2006: 415). Il bacino di Millesimo, anche se piuttosto isolato nel panorama locale¹², attesta emblematicamente l'apertura e la praticabilità di rotte commerciali non più solo con andamento nord/sud tra Africa del nord e coste del Mediterraneo occidentale, ma anche con una penetrazione a più vasto raggio ovest/est, verso i porti mediorientali. Del resto l'esame degli atti notarili legati alle transazioni commerciali del porto di Savona del periodo ha permesso di individuare come i maggiori scambi avvenissero con l'Africa nord-occidentale; mentre la rotta alessandrina era percorsa per circa il 7,1% degli scambi complessivi; quella costantinopolitana con il 5,8% e, infine, quella siro-palestinese poteva contare su un volume di scambi ridotto al solo 2,6% (Varaldo 1982: 70). Molto probabilmente da queste aree provenivano i prodotti di lusso e le merci più rare e costose che, a fronte di un basso volume di scambio, offrivano ai casati nobiliari, come i Del Carretto e i Fieschi, e alle famiglie mercantili in ascesa una maggiore capacità di distinzione socio-economica e di autorappresentazione, all'interno del complesso e competitivo scenario delle cittadine liguri, in cui andava imponendosi in modo sempre più incontrastato il potere della città di Genova.

⁸ Un quadro ancora oggi valido è rappresentato dagli atti del XXVI Convegno Internazionale della Ceramica di Albisola del 1993, interamente dedicato al fenomeno dei 'bacini murati'; per la Liguria il più recente aggiornamento della mappa distributiva dei 'bacini murati', con un ritrovamento di grande significatività è in Gavagnin, Roascio 2006: 411-421; vd. inoltre Benente 2010: 57-60.

⁹ In origine i bacini dovevano essere dodici, ma di due si conservano soltanto le impronte sulla malta (Frondoni 1993).

¹⁰ Ho analizzato nello specifico tale singolare reperto in Gavagnin, Roascio 2006: 412-415.

¹¹ Tracce di due altri bacini di 'tipo Raqqua', sempre del XII-XIII secolo, si rinvennero a S. Ambrogio Vecchio a Varazze (Benente 2010: 58-59).

¹² Alcuni frammenti da scavo di ceramica ad impasto siliceo e vetrina alcalina provengono, ad esempio, dal Palazzo Ducale a Genova (discarica dei Fieschi), dalla collina del Priamar a Savona, dove erano insediate le principali famiglie nobiliari cittadine, dal castello dei feudatari Clavesana ad Andora e da quello di Genova a Rivarola (Gavagnin, Roascio 2006: 415).

I numerosi altri casi di bacini murati liguri, per i quali rimando agli Atti di Albisola del 1993, al nostro successivo aggiornamento (Gavagnin, Roascio 2006: 411-421) e all'ultimo di Fabrizio Benente (2010: 57-60), testimoniano sostanzialmente tutti i principali percorsi mercantili della flotta genovese, ma senza dubbio i contesti di S. Paragorio di Noli per l'antichità dell'attestazione e di Millesimo, per la particolare rilevanza della classe ceramica attestata, rappresentano i casi più emblematici.

Infine, pure non appartenendo propriamente alla classe decorativa dei 'bacini murati' segnalato come particolarmente interessante la decorazione musiva di alcuni elementi figurati della lunetta del portale maggiore della cattedrale di S. Lorenzo a Genova (Gardini 2000^a: 271-279) (Fig. 13). In questo ricco contesto privilegiato si assiste ad una particolare decorazione policroma e polimaterica, che mette in opera frammenti ceramici, paste vitree, tessere musive vere e proprie; le ceramiche paiono tutte caratterizzate da una spiccata policromia, specialmente per la gamma del verde e del blu, che permetteva di disporre di colori difficili da ottenere, se non con costose pietre dure o pigmenti metallici molto onerosi (Benente 2010: 60). Il complesso ceramico da cui sono state ricavate le tessere musive, probabilmente nell'ambito della prima metà del XIII secolo, rappresenta un campionario eccezionale di vasellame fine da mensa circolante a Genova nei contesti sociali più elevati: si evidenziano soprattutto due frammenti di *Mina'i ware*, una classe ceramica molto rara, prodotta nella Persia durante il periodo selgiuchide, fra il XII e il XIII secolo (Gardini 2000^a: 276). Anche il restante contesto ceramico appare di notevole rilievo: parrebbero predominare le ceramiche ad impasto siliceo e vetrina alcalina provenienti dal Mediterraneo orientale, Egitto e Siria in particolare (Benente 2010: 60)¹³ che, a mio parere, rafforzano l'idea che a ceramiche particolarmente rare e provenienti da lontani traffici commerciali sia stata affidata nel contesto ligure/genovese del XII-XIII secolo la particolare volontà di rappresentare in modo tangibile le dinamiche degli scambi a più vasto raggio nel Mediterraneo e la specifica ricchezza derivatane per la società ligure. In un contesto altamente simbolico e rappresentativo come la lunetta del portale principale del duomo cittadino non possiamo escludere che i particolari prodotti messi in opera fossero il frutto di una mirata scelta intenzionale. Tale sezione, ad esempio, sembra estromettere le produzioni più correnti, per concentrarsi esclusivamente su quelle del Mediterraneo orientale, fino all'Iran, evidentemente ritenute, al di là della loro colorazione policroma che anche ceramiche più 'abbordabili' avrebbero potuto avere, di un peculiare carattere distintivo e rappresentativo per una società che si andava consolidando proprio per il volume e per il raggio d'azione degli scambi mediterranei. Del resto un tratto di intenzionalità nella scelta e nella composizione del *pastiche* polimaterico si nota espressamente nella corona che un angelo reca a S. Lorenzo, nell'atto di essere martirizzato sulla graticola. Proprio la fascia centrale della corona, infatti, è costituita dai frammenti della rarissima ceramica persiana *Minai* e, proprio al centro della corona stessa, quasi fosse un cammeo o diadema, è posizionato il frammento recante lo stilizzato volto femminile dai tratti orientali, tipico del sistema decorativo di questa classe ceramica (Fig. 14); il resto della corona si caratterizza anche per la presenza di frammenti di un recipiente vitreo decorato in oro e smalto, di probabile mani-

¹³ Sicuramente i pezzi provengono da un contesto produttivo islamico dell'Africa del Nord o del Vicino Oriente, tuttavia non si è del tutto certi della presenza della ceramica ad impasto siliceo e vetrina alcalina siriana o egiziana riconosciuta da Fabrizio Benente: occorre infatti precisare che l'esame autoptico condotto da Gardini è potuto avvenire sui ponteggi, pertanto con una osservazione diretta e ravvicinata dei pezzi (Gardini 2000b: 26), mentre quello di Benente si basa su una campagna di riprese fotografiche dalla base del portale (Benente 2010: 60). In particolare Alexandre Gardini ha potuto individuare, laddove lo smalto o la vetrina erano saltati, impasti di colore giallo-rosati depurati (Gardini 2000b: 27), che non sembrerebbero compatibili con la presenza di forme ad impasto siliceo. Allo stesso modo mi sembrerebbe da accogliere in senso altamente dubitativo l'ipotesi in Nepoti 1999: 82 che le tessere nere e marroni siano frutto di restauri del XIX secolo. Infatti tutti gli autori che hanno svolto esami diretti sul contesto (Gardini 2000b: 27 e, da ultimo, Benente 2011: 69) hanno riconosciuto come gran parte dell'originario decoro sia ormai mancante; se davvero fosse intervenuto un restauro ottocentesco non ci sarebbe motivo per cui esso non avesse dovuto integrare tutte le lacune – peraltro ben visibili – e, qualora avvenuto, le integrazioni si sarebbero dovute conservare per un così breve periodo.

fattura russa o bizantina di XII secolo (Gardini 2000^b: 27)¹⁴. Si potrebbe obiettare, sicuramente con ragione, che la testa muliebre *Minai*, come gli altri preziosi frammenti ceramici e vitrei dal piano stradale non fossero percepibili precisamente, se non come meri inserti colorati e sfavillanti. Occorre tuttavia considerare che per questa opera sono possibili diversi punti di vista: uno – certamente principale – dal piano stradale, posizione da cui non si è in grado di percepire distintamente i singoli componenti del decoro, ma soltanto una immagine di carattere generale basata su una accentuata policromia. Tuttavia tutto l'apparato scultoreo del portale era rifinito da un'intensa policromia, di cui gli inserti ceramici e vitrei erano soltanto un aspetto e, addirittura, sotto la graticola del San Lorenzo martirizzato esistevano alcuni ugelli metallici con un serbatoio per liquido infiammabile che, in occasione delle festività maggiori, venivano accesi per conferire maggiore realismo e capacità di stupire alla scena del martirio in corso¹⁵; occorre pertanto ritenere che i lavoranti del duomo, tramite scale e trabattelli, potessero accedere alla lunetta alcune volte all'anno per rifornire i serbatoi di combustibile e accendere gli ugelli, trovandosi al cospetto ravvicinato della singolare opera d'arte. Si tratta certamente di una fruizione limitata (forse anche inconsapevole; ma consapevole dovette essere il gesto di porre al centro della corona il frammento persiano decorato) e destinata a categorie specializzate di lavoratori della fabbrica della cattedrale che, tuttavia, garantiva che quel suggestivo *pastiche* di materiali, con il grazioso e misterioso volto orientale messo dai mosaicisti al centro della corona, venisse talvolta osservato da una posizione ravvicinata.

Il complesso polimaterico della lunetta del duomo dischiude, forse più di altri contesti, non solo un punto di osservazione sulla circolazione ceramica delle mense più importanti di Genova, ma probabilmente anche il particolare valore simbolico e autorappresentativo che certi materiali esotici rivestivano per l'immaginario collettivo cittadino. Occorre tuttavia considerare che questo genere di scambi e 'influenze' non risulta mai a senso unico: ogni società in grado di assimilare prodotti e cultura allogeni, specialmente se di carattere mercantile, è in grado anche di lasciare proprie testimonianze nel tessuto connettivo dei più o meno lontani territori con cui è venuta in contatto. Così i siti crociati di Terra Santa, anche per le ceramiche, sono stati un fecondo incubatore di contatti reciproci: il castello templare di 'Atlit, costruito nella fascia costiera di Israele nel primo venticinquennio del XIII secolo, ha restituito uno straordinario campionario di ceramiche circolanti in tutto il bacino del mediterraneo, con prodotti acquistati sui mercati

¹⁴ L'autore ipotizza che il raro contesto di materiali sia frutto di donativi e scambi di oggetti d'apparato che dovettero giungere alla cattedra vescovile di Genova da terre lontane, essendo poi impiegati per impreziosire alcuni particolari del decoro della lunetta principale.

¹⁵ Recentemente è stato possibile ricostruire interamente la policromia della lunetta del portale principale, che andava a compenetrarsi e rendere più omogeneo l'apparato ad intarsi. La composizione, che vede San Lorenzo alla base arso sulla graticola e Cristo in mandorla che lo sovrasta, si stagliava su uno sfondo celeste, mentre il fondo del Cristo in gloria era blu intenso (blu oltremare) e simboleggiava il cielo perfetto ed eterno; le vesti del Salvatore erano bordate di ocre aranciate, mentre il trono è intarsiato da preziosi mosaici con i nostri frammenti ceramici; le fiammelle che sbucano dalla graticola erano invece dipinte con due differenti toni di rosso e per accrescere la forza di impatto comunicativo ed emotivo della composizione, esistevano addirittura piccoli beccucci collegati a serbatoi per liquidi infiammabili che, in determinate solennità, venivano accesi per meglio simboleggiare le fiamme del martirio. Quella di Genova è una scelta di materiali particolarmente pregiati e straordinari che – specie con le fiammelle – giungono ad un vero e proprio mimetismo della realtà che impressiona e colpisce anche i cronisti medievali: Fazio degli Uberti, nel suo *Dittamondo* (inizi XIV secolo), immagina un viaggio allegorico che si spinge fino in Macedonia, dove un palazzo magnifico per marmi colorati e sculture pregiate farebbe sentire vili addirittura gli antichi archi trionfali di Roma e i porfidi colorati e i marmi naturali di San Lorenzo a Genova. In questo caso vediamo che la cattedrale di Genova viene addirittura presa ad esempio di indiscussa bellezza da un cronachista di origini fiorentine esiliato a Pisa: si tratta di un fatto del tutto raro nel medioevo: l'autore prende come pietra di paragone qualitativo non tanto un monumento quanto, addirittura, una parte di esso, il portale, soprattutto per i suoi straordinari effetti policromi (conferenza sulla policromia nelle opere d'arte medievali del prof. Clario Di Fabio, Albenga, 11-3-2006; vd. inoltre Di Fabio 1998: 152-155).

orientali anche per il fabbisogno dei crociati, ma anche con significative presenze di materiali provenienti dall'Europa, tra cui non manca la Graffita Arcaica Tirrenica ligure (Riavez 2000: 444-450), sostanzialmente la prima ceramica fine da mensa prodotta nella Penisola in epoca medievale e tipica merce di accompagnamento nelle rotte mercantili genovesi.

6. I CONTESTI DI SCAVO: UNA FINESTRA SUL MEDITERRANEO E NON SOLO

In questa rapida rassegna di elementi di varia natura che concorrono tutti a formare un quadro dinamico di connessioni mediterranee non poteva mancare l'archeologia di scavo propriamente detta che rappresenta forse lo strumento più potente per tratteggiare le dinamiche dei flussi commerciali, dei contatti economici e culturali, ma anche della trasmissione di saperi e tecnologie nel mondo antico. In questo campo i siti e i ritrovamenti liguri sarebbero davvero moltissimi¹⁶ e tutti attestano come la regione, e specialmente Genova, si siano trovate dal XII secolo in avanti al centro dei maggiori flussi commerciali del Mediterraneo, con un raggio d'azione che davvero ha scarsi elementi di confronto e che giunge a superare lo stesso ambito mediterraneo per arrivare, come vedremo, fino alle coste della Cina.

Il contesto ceramico sicuramente più significativo scavato nell'ultimo decennio in Liguria appartiene al cosiddetto 'fondo cieco' di quella torre degli Embriaci, sulla Collina di Castello a Genova, che abbiamo già visto essere uno dei siti più significativi – e il più precoce – per la reintroduzione dell'*opera quadrata* nelle architetture cittadine. Il contesto di contatti e scambi che già si era potuto tratteggiare attraverso l'esame delle murature della torre viene precisato da una prima pubblicazione dei preziosi materiali ceramici rinvenuti nello scavo della parte basamentale interna della torre¹⁷. Il nucleo più antico del contesto data tra la fine dell'XI secolo e i primi decenni del XII e comprende prodotti fini da mensa, evidentemente smaltiti nel fondo cieco della torre; si tratta di manufatti provenienti dai maggiori centri produttivi del Mediterraneo, quali il Libano e la Siria, l'Egitto e, nello scacchiere occidentale, l'Andalusia (Benente 2016: 116). Siamo in un orizzonte cronologico perfettamente sovrapponibile al periodo di Guglielmo Embriaco, console a Genova nel 1102 (Fig. 15). Del resto, come segnalato da Benente, la presenza nel contesto ceramico di una rara graffita prodotta a Beirut (*Beirut Glazed Ware*) e diffusa nei siti costieri del Levante, tra Libano ed Israele, potrebbe essere connessa alla attestata presenza della famiglia Embriaci a Gibelletto (Benente 2016: 116), dove sarebbe stato facile un rifornimento di tali materiali. Pertanto, pur mancando evidenze documentarie incontrovertibili circa la sicura proprietà della torre da parte degli Embriaci, attestati documentalmente soltanto a partire dal 1179 (Boato, Melli 2016: 106), vista la rarità del materiale e la particolare selezione dello stesso da un prevalente contesto del Mediterraneo orientale, nonché il possibile legame che intercorre tra la precoce manifestazione dell'*opera quadrata* e la presenza della famiglia genovese a Gibelletto e sullo scacchiere siro-palestinese, pare probabile ritenere che le ceramiche recuperate facciano davvero parte della prestigiosa dotazione ceramica dell'Embriaco, che certamente ne rispecchiava il gusto e i movimenti¹⁸. Non è questo il luogo per discutere nello specifico del-

¹⁶ Una recente ed aggiornata sintesi della ceramica di importazione circolante in Liguria nel medioevo si ha in Benente 2010: 57-70.

¹⁷ In attesa di una pubblicazione esaustiva dei dati di scavo e dei materiali, in occasione della mostra *Genova nel Medioevo* (19 marzo - 26 giugno 2016) è stato possibile visionare una selezione di materiali esposti e ora ci si può avvalere di una prima, preziosa, analisi del contesto ceramico in Benente 2016: 116-133. Essendo al momento la pubblicazione più completa di tale contesto si farà ampio riferimento alla medesima, rimandando alla sua bibliografia puntuale per i confronti.

¹⁸ Si intende qui proporre un superamento delle cautele metodologiche del Benente che si esprime dicendo che "non è certo possibile affermare che si tratti della ceramica da mensa dell'Embriaco: sarebbe una decisa forzatura [...] Appare più corretto indicare che si tratta di ceramiche da mensa prodotte [...] nella età di Guglielmo" (Benente 2016: 116). Pure con tutte le cautele del caso, in un ambito territoriale dove da lì a pochi decenni è sicuramente attestata la salda presenza degli Embriaci e di tutta la loro consorte (in *Castello in domo Embriaci*: cfr. Boato, Melli 2016: 106), la particolare ricchezza del

le singole classi ceramiche attestate, per cui rimando all'ottima classificazione di Benente, basti solo ricordare le principali attestazioni, che spaziano dalle prime produzioni ad impasto siliceo di ambito Egiziano e Siriano (fine XI secolo), ai prodotti egiziani graffiti, alle invetriate tunisine o siciliane, databili entro la prima metà del XII secolo (Benente 2016: 116). Rare ceramiche a *cuerda seca*, di produzione islamica occidentale, potrebbero essere penetrate nel contesto attraverso siti islamici andalusi, ma anche marocchini, dove questa classe trovava particolare fortuna (Benente 2016: 117). Sempre dal periodo di Guglielmo proviene una brocchetta globulare, priva di rivestimento e con impasto argilloso fine, molto chiaro, con decorazione a stampo sulla spalla; le analisi mineropetrografiche ascrivono il pezzo al Nord Africa (Benente 2016: 117). Tutto questo materiale, come notato dall'archeologo che ha studiato il contesto, risulta decisamente staccarsi dai prodotti fini da mensa circolanti sulle ordinarie mense genovesi, anche di famiglie mercantili di un certo livello, configurando un ambito decisamente privilegiato, con una chiara 'proiezione mediterranea' nei canali di approvvigionamento (Benente 2016: 118), che fa ritenere probabile una frequentazione non saltuaria dei mercati del Mediterraneo orientale, probabilmente basata su una presenza stabile, in loco, di agenti di commercio, come è il caso per gli Embriaci a Gibelletto.

I butti di materiali di scarto continuano anche successivamente alla prima metà del XII secolo, dopo una interruzione di alcuni decenni centrali e della seconda metà del XII secolo, proseguendo fino alla metà del XIII secolo. Anche in questo caso le ceramiche provengono dal Mediterraneo orientale, dalla Spagna meridionale e dalla Tunisia, mentre si affiancano anche produzioni locali, come la Graffita Arcaica Tirrenica o la Protomaiolica ligure; nella parte superiore della colonna stratigrafica compaiono anche pochi frammenti di Maiolica Arcaica (Benente 2016: 118-119), ad indicare che ormai, attorno alla metà del XIII secolo, il fabbisogno di ceramiche fini da mensa stava per essere definitivamente colmato dalle nuove produzioni peninsulari, che testimoniano una veloce crescita dell'offerta di materiale locale, a discapito delle importazioni e della possibilità di tracciare un percorso dei flussi mercantili nell'ottica di una archeologia del commercio.

Un ultimo ritrovamento, negli ultimi anni, ha destato interesse a livello non soltanto locale. Durante la campagna di scavo del 2012 presso il castello dei Fieschi di Roccatagliata (Neirone-GE) in Valfontanabuona, il territorio alle spalle di Genova e del chiavarese che congiunge la costa con i valichi alpini verso l'Oltrepò, è venuto in luce un frammento di *céladon* (Fig. 16). Si tratta di un gres porcellanoso cinese di assoluta rarità non solo per i contesti italiani, ma per l'intera Europa dove, tra XIII e XV secolo, si contano circa una decina di casi sicuramente accertati (Roascio 2015: 7)¹⁹. Questa classe ceramica, per la sua rarità, non è ancora stata compiutamente inquadrata in Occidente, ma i confronti possibili portano a ritenere che il frammento fliscano di Roccatagliata possa appartenere all'estesa produzione della Cina Meridionale, dove le fornaci di Longquan e quelle della provincia del Fujian avevano attivato già dal XII secolo una produzione massiccia e dai tratti preindustriali, che poteva contare su infornate addirittura di 25.000 pezzi alla volta (Roascio 2015: 10-11; Wetzel 2012: 174). Tali produzioni – altamente standardizzate ma non prive di qualità, data soprattutto dalla straordinaria resa della vetrina alcalina di colore solitamente verde giada, piuttosto opalescente – erano pensate prevalentemente per l'esportazione, infatti i centri produttivi si trovavano tutti in connessione con i maggiori porti della Cina meridionale (Pearson, Min, Guo 2001: 191-193). Tuttavia le maggiori circolazioni di questo materiale si arrestavano nella penisola arabica e in ambito islamico, dove si riteneva che il *céladon* avesse addirittura capacità magico-terapeutiche e taumaturgiche (Roascio 2015: 12), giungendo soltanto di rado a toccare le coste occidentali.

contesto ceramico, che ha eguali solo nel servizio dei Fieschi, gli antichi feudatari di Genova, potrebbe essere certamente spiegabile con maggiore difficoltà di quanto non sia il probabile accostamento con la famiglia Embriaci.

¹⁹ Il pezzo è stato analizzato e pubblicato da chi scrive, per i caratteri tipologici e tecnologici si veda pertanto Roascio 2015: 7-12 e, prima ancora, Roascio 2014: 179-194.

Il *céladon* del castello dei Fieschi di Roccatagliata, che purtroppo proviene non da un vero e proprio contesto di scavo ma da un recupero, può essere datato tipologicamente ad una produzione del periodo Youan (1279-1368), con maggiore plausibilità di una cronologia entro la metà del XIV secolo (Roascio 2015: 10).

La rarità e la singolarità dell'attestazione, pure trattandosi di un solo esemplare e non di un ricco contesto ceramico come quello della torre degli Embriaci, mi hanno portato a cercare di illuminare il possibile percorso che condusse la ceramica cinese nell'entroterra di Genova, mettendo in evidenza una rete di percorsi marini e terrestri e contatti commerciali genovesi che è utile qui ripercorrere²⁰. Appare evidente come una produzione che, a partire almeno dal XIII secolo, assume i caratteri di vera e propria serialità pre-industriale avesse la necessità di potere contare su un organizzato reticolo di diffusione commerciale entro cui, come vedremo, furono proprio i Genovesi a giocare il ruolo di massimo rilievo mondiale, assieme agli Arabi.

Due possono essere i percorsi commerciali che le ceramiche cinesi seguirono per giungere alle nostre mense²¹ (Fig. 17).

Grazie alle straordinarie imprese narrate da Marco Polo il percorso più noto è la cosiddetta 'Via della Seta', in realtà una serie articolata di tracciati carovanieri che mettevano in connessione il Sud-Est Asiatico e le coste del Mediterraneo orientale attraverso un itinerario di oltre 15.000 Km, che ebbe un forte incremento a partire dal XIII secolo (Zorzi 1985: 50-56). Tali straordinari percorsi commerciali ingenerarono riflessi positivi sulla crescita di tutti i maggiori centri toccati, basti pensare che una città nodale come Samarcanda nel XIII secolo registrava ben 500.000 abitanti (Zorzi 1985: 50). Tra le principali vie di accesso alle carovaniere che provenivano dall'Asia centrale c'era poi Tabriz in Persia che, con i suoi 200.000 abitanti nel XIV secolo, era addirittura il doppio di Venezia. La città aveva uno straordinario mercato "uno dei più belli che ho veduto al mondo, dove ogni mestiere ha un quartiere proprio, separato dagli altri", così riferisce il grande viaggiatore arabo Ibn Battuta nel Trecento (Molà 2012: 124), e poteva contare su un quartiere commerciale con 24 caravanserragli, 1500 botteghe e moltissimi opifici artigianali (Molà 2012: 124-126). Proprio il ruolo di città cosmopolita e collettrice di merci verso il Mar Nero spiega la presenza di moltissimi Genovesi a partire dal 1280, i quali nel 1304 vi nominano un console, stabilendovi uffici commerciali e installazioni mercantili (Di Cosmo 2010: 83-108). È noto, infatti, che i Genovesi, dalle basi strategiche di Caffa e Soldaia in Crimea, organizzarono un vero e proprio impero commerciale marittimo e terrestre che era in grado di spingersi verso tutti i mercati dell'Asia, Cina compresa. Tabriz era in diretto contatto con Trebisonda, altra città a forte presenza genovese e strategicamente di grande rilievo per i percorsi carovanieri. In questi centri, almeno fino alla metà del Trecento, la presenza dei mercanti di molte località italiane fu organica e vitale (Molà 2012: 127). Tale frequentazione fu possibile anche grazie alle favorevoli condizioni geopolitiche instauratesi dopo che Gengis Khan, a partire dal primo quarto del XIII secolo, riuscì fulmineamente ad assoggettare una parte notevole dell'Asia continentale. La creazione del più grande impero della storia, che di fatto metteva in connessione Oriente e Occidente attraverso territori controllati dai soli Mongoli, creava le condizioni storiche per garantire e fare prosperare una rete commerciale transnazionale che non aveva avuto eguali neppure nell'Impero romano (Fossati 1992: 12; Zorzi 1986: 48-53). Intorno alla metà del XIII secolo, sotto Kubilai, anche l'immenso territorio della Cina venne assoggettato attraverso la dinastia mongola 'cinesizzata' degli Youan, che costituiva il definitivo ponte tra il bacino del Mediterraneo e le sponde orientali dell'Asia (Zorzi 1986: 55-56). Proprio per celebrare queste condizioni di pace e sicurezza della cosiddetta *pax mongolica* (Molà 2012: 144) uno storico arabo attivo all'epoca di Gengis Khan affermava addirittura: "Ogni paese tra Iran e Turan godeva di tale tranquillità che una vergine nuda, con un piatto d'oro sulla testa, avrebbe potuto andare da levante a ponente senza subire la minima violenza da parte di chicchessia" (Zorzi 1986: 56).

²⁰ Faccio qui riferimento al mio precedente lavoro, da cui traggio in larga parte (Roascio 2015: 12-16).

²¹ Per un quadro di carattere generale sui percorsi di mare e di terra vd. Raby 1986: 55-63; per uno sguardo di lungo periodo, vd. Fossati 1992: 11-19.

Pertanto, compatibilmente anche con la cronologia Youan assegnata al piatto di Roccatagliata, esso avrebbe anche potuto pervenire sulle coste liguri attraverso le rotte commerciali terrestri descritte, almeno fino alla metà del XIV secolo quando, per una serie di crisi politiche, le carovaniere divennero insicure e furono praticamente abbandonate a vantaggio dei percorsi marittimi (Molà 2012: 145). Proprio a metà del XIV secolo Genova perdeva il controllo della piazza forte di Caffa e già nel 1341 aveva ormai abbandonato la fiorente Tabriz, decretando il tramonto di quel sogno imprenditoriale e culturale di potere raggiungere il Catay per fare fortuna ed esplorare nuovi favolosi territori. Nel 1368 la politica xenofoba verso gli occidentali della dinastia Ming chiuse definitivamente ogni speranza di raggiungere via terra l'estremo Oriente (Molà 2012: 155).

Le tracce della presenza genovese fino alla metà del Trecento in questi percorsi sono varie e persistenti, infatti essi dominano in maniera praticamente incontrastata i traffici con la Cina (Baldard 1989: 148-164) ben più di quanto faccia Venezia (Molà 2012: 136). Oltre al percorso terrestre, sicuramente le vie d'acqua costituivano un *medium* spaziale più duraturo e in cui i Genovesi erano notoriamente bene preparati²² (Fig. 18).

In realtà, ben prima delle navi genovesi, visto che anteriormente al XIII secolo non c'è traccia delle ceramiche cinesi in Europa (Wetzel 2012: 181), la prova di rilevanti flussi commerciali marittimi di tali prodotti in ambiti ben più precoci ci è data dal relitto di Belitung, in Indonesia, un bastimento arabo che affondò nell'826 ca. d.C. e che conteneva ben 60.000 ceramiche, per la maggior parte di tipo piuttosto economico, anche se erano presenti dei *celadon* tipo Yue dello Zhejiang e dei grès porcellanosi bianchi della Cina centro-settentrionale (Pierson 2012: 9-39). I prodotti indicano come i porti fossero collettori di materiali diversificati sia nella provenienza produttiva sia per quanto concerne il valore intrinseco e come, già nel IX secolo, i mercanti arabi fossero in grado, in un solo carico, di assicurarsi materiale distinto da vendere evidentemente a vari strati sociali di acquirenti. In questo ambito cronologico sono proprio solo le navi arabe pre-islamiche ad avere l'esperienza necessaria per spingersi in viaggi di così largo raggio d'azione (Wetzel 2012: 178).

Questo e altri ritrovamenti documentano un traffico di materiale fittile che, evidentemente, per le sue caratteristiche di pesantezza e fragilità, doveva proprio trovare nel trasporto via mare il mezzo più redditizio ed efficace per assicurare il loro dislocamento su larga scala, aprendo ancora una volta a quella centralità del Mediterraneo come *medium* di confronto e scambi a cui ci stiamo riferendo. Non a caso, infatti, le fonti contrappongono alle carovaniere terrestri, chiamate 'vie della seta', i percorsi marittimi, significativamente noti con il nome di 'vie della ceramica' (Wetzel 2012: 178; Pierson 2012), principalmente appannaggio degli Arabi (Wetzel 2012: 179). Pare che, oltre al Giappone, gli scambi più ingenti avvenissero con la Persia e l'Egitto e gli altri stati arabi, mentre in Europa arrivavano quantità di materiale davvero limitate. Quando tali prodotti toccavano gli empori commerciali del Mediterraneo orientale (Fossati 1992: 14), le navi delle Repubbliche marinare potevano caricarsi di manufatti e fare vela verso l'Italia, dove la Liguria, significativamente, registra il maggior numero di *celadon* nelle stratigrafie di scavo. Tuttavia l'obiettivo limitatezza di tale materiale nei contesti archeologici medievali liguri pare indicare non tanto la traccia di un commercio organizzato di ceramiche cinesi, quanto una sporadica presenza interpretabile come *mirabilia* o *unica* portate dai mercanti nei loro viaggi di rientro o come eleganti donativi che si inserivano nelle pratiche commerciali e diplomatiche del tempo (Benente 2010: 55-56) dove, comunque, i Genovesi giocavano un ruolo fondamentale. Infatti molte sono le testimonianze della loro articolata e costante presenza all'interno delle dinamiche commerciali marittime e dei centri portuali di maggiore peso. Sappiamo ad esempio che nei primi decenni del Trecento nell'importantissimo porto di Zaitun (oggi Quanzhou) viveva una fiorente comunità di mercanti genovesi²³; così come nello scalo di Yangzhou, in cui esisteva un vero e proprio quartiere commerciale destinato agli stranieri (Molà 2012: 132) e do-

²² Per un quadro materiale sui traffici genovesi vd. Benente 2010: 53-56.

²³ Sulla presenza genovese in generale vd. Lopez 1975: 171-186.

ve le fonti ci informano che nel 1341 morì la genovese Caterina del fu Domenico de Ilionis (Mortari Vergara Caffarelli 1994: 363-393). Pare che anche nel porto di Canton Genovesi ed Arabi collaborassero per organizzare spedizioni di merci pregiate (Fossati 1992: 14). Addirittura un abile ed intraprendente mercante e diplomatico di Savignone (GE), tale Andalò, nel 1336 fu nominato addirittura ambasciatore del Gran Khan in Europa (Airaldi, Meriana 2008).

Nonostante la Liguria costituisca a tutt'oggi il più importante bacino di rinvenimento di porcellane e grès porcellanosi cinesi medievali, la presenza del *céladon* nelle stratigrafie medievali liguri appare del tutto esigua e marginale²⁴. Comunque, dai dati disponibili per contesti di scavo di XIII-XIV secolo, nella Penisola sembrerebbe attestarsi soltanto presso il castello federiciano di Lucera, in Puglia (Whitehouse 1966: 171-178).

Occorre tuttavia osservare che, se da un lato non esistono lavori di sintesi a carattere generale che si occupino della diffusione del *céladon* nei contesti occidentali²⁵, d'altro canto i particolari caratteri tipologici della classe e la sua scarsissima diffusione fanno sì che risulti di difficile identificazione. Non si esclude pertanto che una attenta revisione dei contesti di scavo potrebbe portare ad una maggiore rappresentatività.

Tutto ciò premesso, per cercare di meglio inquadrare il frammento di Roccatagliata nel proprio contesto regionale, mi pare utile ripercorrere brevemente le sicure attestazioni del *céladon*. Il contesto archeologico più antico risulta il Palazzo Ducale in Piazza Matteotti (GE), dove è stato individuato un frammento di ciotola di *céladon* di XIII secolo (Cabona, Gardini, Pizzolo 1986: 478-479), che rappresenta l'unico contesto di rinvenimento fino ad ora pubblicato esaurientemente.

Dal convento di San Silvestro a Genova dalle stratigrafie di XV-XVI secolo sono stati recuperati i pezzi di un bacino profondo con tesa decorata ad impressione²⁶, forse frutto delle doti delle figlie delle ricche famiglie genovesi entrate in convento²⁷.

Anche un paio di contesti archeologici savonesi restituiscono *céladon*: è il caso del frammento proveniente dal Priamar (Benente 1996: 47) e di quello tardomedievale dagli scavi di Contrada Cassari (Benente, Lavagna, Varaldo 2004: 140), che testimoniano la vitalità degli scambi commerciali anche per Savona nel corso del medioevo.

Si ha notizia di altri singoli rinvenimenti di tale classe nelle stratigrafie urbane di Finalborgo (SV), Albenga (SV)²⁸ e in contesti di scavo ormai post-medievali ancora da Genova, Piazza della Vittoria²⁹. In assenza di un esame autoptico, rimane decisamente più problematico riconoscere come *céladon* il frammento "con tracce di lustro (tipo *céladon*)" (Giannichedda et alii 2005: 64), proveniente dalla vetreria di Val Gargassa (Rossiglione-GE), che, se fosse confermato, rappresenterebbe l'unico altro frammento individuato nel retrocosta genovese.

Oltre alle non molte evidenze archeologiche ancora una volta le preziose e ricche fonti documentali ci aiutano a mettere in luce una fitta rete di relazioni politico-diplomatiche che si impennano tra Genova e la Cina e che riguardano, in maniera diretta o indiretta, i maggiori lignaggi cittadini; tali contatti potrebbero essere all'origine della presenza del materiale in città che, pur attestandosi con pochi pezzi, rappresenta sicuramente un unicum per la scarsissima frequenza in Italia e Europa.

Oltre alle romanzesche vicende di Andalò da Savignone, troviamo spesso uomini d'affari genovesi impiegati come interpreti, incaricati o veri e propri ambasciatori, non solo per gli occi-

²⁴ Le connessioni tra il *céladon*, la Liguria e la famiglia Fieschi sono già state trattate da chi scrive in Roascio 2015: 16-19, da cui si riassume.

²⁵ Per un quadro di estrema sintesi vd. Wetzel 2012: 178-185. Specificamente per le importazioni in Liguria vd. Benente 2010: 53-70 e, ancora prima, Gardini 2000: 271-279.

²⁶ Archeologia a Genova 1977, fig. d: 31. Ringrazio A. Gardini per avermi consentito di visionare una diapositiva a colori del reperto.

²⁷ Archeologia a Genova 1977: 29; per le doti ceramiche vd. Roascio 2010: 237 e segg.

²⁸ Materiale inedito, comunicazione personale di Bruno Massabò, che si ringrazia.

²⁹ Materiale inedito, comunicazione personale di Aurora Cagnana, che si ringrazia. Per un cenno su altri rinvenimenti genovesi di XV-XVI secolo vd. Gardini, Benente 1996: 50.

dentali. Tra 1285 e 1287 il banchiere Tommaso Anfossi accompagna in missione presso Papa Onorio IV il prete nestoriano pechinese Rabban Bar Sauma, inviato dal Khan Argon (Molà 2012: 126; Cardini 1985: 173). Sappiamo che nel 1287 sostarono anche a Genova (Cardini 1985: 174). Mentre nel 1288 il mercante genovese Pietro Lucalongo è al seguito della missione del monaco Giovanni da Montecorvino (Varaldo 2007: 43).

Tra il 1289 e il 1293 Buscarello de Ghisulfo si muoveva per la corte cinese cercando di organizzare una crociata congiunta tra Cristiani e Mongoli per liberare le coste orientali del Mediterraneo dagli Islamici (Paviot 1991: 107-117).

Ma ancora prima di questi contatti, fu proprio il più illustre tra i genovesi della metà del XIII secolo, papa Innocenzo IV, al secolo Sinibaldo Fieschi dei Conti di Lavagna, a mandare, primo tra i monarchi occidentali, due ambascerie ufficiali presso il gran Khan della Cina, prima con il francescano Giovanni da Pian del Carpine (Zorzi 1985: 56) e successivamente con il domenicano Azzolino da Lombardia, che partì significativamente da Tabriz (Zorzi 1985: 58-59). Nonostante gli insuccessi diplomatici patiti, questi tentativi rappresentano il primo contatto ufficiale avvenuto tra le più illustri sfere politiche d'Occidente e d'Oriente, ad opera proprio di un Fieschi.

Pertanto tra la metà e la seconda metà del XIII secolo i Fieschi risultano direttamente impegnati ai più alti livelli per instaurare rapporti diplomatici in funzione antislamica con la Cina e numerosi appaiono i contatti diretti. Questo dato, da solo, non spiega certo la presenza del frammento di *céladon* a Roccatagliata, tuttavia non si può non considerare che la cronologia della ceramica appare significativamente inserirsi nel periodo in cui il castello risultava in pieno possesso dei Fieschi, una famiglia che, anche in altre proprie residenze, ha dimostrato un vasto interesse verso prodotti di grande pregio e di provenienza esotica.

Proprio il più antico *céladon* ligure, quello del Palazzo Ducale, proviene da un deposito archeologico con tutta probabilità connesso alla residenza cittadina fliscana costruita nel 1235 (Cabona, Gardini, Pizzolo 1984: 454). Anche la residenza di Carignano (Poleggi 1972: 47-54)³⁰ ha restituito un nucleo significativamente importante di ceramiche pregiate di importazione dal medio oriente, comprese ceramiche a impasto siliceo e vetrina alcalina, anche se in questo caso non cinesi (Gardini, Goricchi, Odone 1972: 29-46).

I Fieschi non sono certo l'unica famiglia cittadina a potere disporre di tavole imbandite con pregiati prodotti orientali, si pensi agli straordinari materiali provenienti dalla torre della *curia* degli Embriaci, e che testimoniano la straordinaria apertura dei mercati genovesi ai maggiori flussi commerciali mediterranei e la richiesta di prestigiose ceramiche di importazione per le mense più importanti. Tuttavia, pure se per i soli due frammenti del Ducale e del castello di Roccatagliata, pare intravedersi una sorta di 'opzione cinese' per le ceramiche di pregio che sembrano avere spiccatamente solo i Fieschi. È verosimile che gli accertati contatti diplomatici che, per primo, instaurò il papa Sinibaldo Fieschi abbiano finito per aprire la strada ai due frammenti più antichi di *céladon* liguri che, per tali latitudini cronologiche appaiono rarissimi nell'intera Europa e che potrebbero essere apparsi sulle tavole dei Fieschi come donativi o ricordi esotici e mirabili di lontani contatti. Del resto una straordinaria fonte documentale quale il testamento del card. Luca Fieschi (1336), il promotore della chiesa di Roccatagliata (Cervini 2014: 199-205 e Varaldo 2014: 195-197), fa riferimento a 27 tazze e coppe "de Cathaio" (Ameri 2011: 81-83)³¹. Tale elemento non riporta automaticamente al *céladon*, ma sicuramente testimonia e rafforza quell' 'opzione cinese' della famiglia che già traspare a livello archeologico. Significativamente anche la cronologia del testamento coincide con quella assegnata al reperto di scavo, rendendo ipoteticamente possibile che il frammento di *céladon* recuperato provenga proprio da una delle 27 coppe "de Chataio" menzionate.

Anche l'archeologia da scavo – e forse soprattutto quella – permette pertanto di ricostruire nessi culturali e commerciali che, addirittura, per il *céladon* esulano dallo stesso contesto mediterraneo medio-orientale, per spingersi direttamente nel cuore dell'Asia, secondo percorsi di ter-

³⁰ Nel 1272 si ha la prima menzione del palazzo.

³¹ Si ringrazia F. Cervini per la segnalazione.

ra e di mare (una volta che le merci erano giunte sulle sponde del Mediterraneo orientale) che nel medioevo erano sicuramente più battuti, specialmente dai Genovesi, di quanto si possa immaginare, soprattutto al netto 'dell'epopea orientalizzante' abilmente costruita da Marco Polo a vantaggio dei Veneziani.

7. L'EPOCA MODERNA: QUALCHE CENNO

Prima dell'inesorabile declino di Genova e del suo porto, iniziato con lo spostamento dell'asse commerciale al di fuori del Mediterraneo dopo la scoperta dell'America e arrivato a compimento nel corso del XVII secolo, sostanzialmente con la crisi di un sistema economico ormai più finanziario e speculativo che basato sulle solide sostanze delle mercanzie, in città si osservano ancora alcune manifestazioni di stampo spiccatamente mediterraneo.

A partire dalla seconda metà del XV secolo e per quello successivo le grandi famiglie mercantili genovesi, sempre curiose e avidi di novità sulle modalità costruttive, sugli accessori e le finiture per la casa, come sulla moda personale che il palcoscenico mediterraneo poteva offrire loro, inaugurano in città una particolare modalità decorativa delle case, specialmente degli spazi di rappresentanza o degli ingressi, rivestendo le pareti con piastrelle smaltate policrome, prima arabe, poi spagnole e, talvolta, di imitazione locale. In breve si dà corso ad una vera e propria moda decorativa, che interessa le abitazioni dei principali ceti mercantile e che conferisce alla città, anche se soltanto in selezionati spazi privati delle abitazioni più significative, ancora una volta un aspetto esotico, fatto di intrecci policromi di strutture geometriche ripetute all'infinito (Mannoni 2007: 8) (Fig. 19).

Le prime limitate importazioni di piastrelle policrome da rivestimento parietale arrivano in città nel corso del XIV secolo, specialmente dalla Spagna (*azulejería nazari*), da dove erano giunte attraverso la dominazione araba che ne faceva largo uso in tutto l'Oriente mediterraneo. Intorno a fine secolo si manifestano anche le piastrelle alla *loza dorata* (Ramagli 2007: 10-11), spesso con motivi stilizzati vegetali tracciati con lustri metallici cotti "al terzo fuoco"³².

Nel XV secolo compaiono i cosiddetti *azulejos a cuerda seca*, una tecnica ancora impiegata nei centri produttivi di tradizione araba spagnoli (Ramagli 2007: 15). In questo periodo gli *azulejos* specialmente savigliani diventano i veri protagonisti dell'importazione specializzata di maioliche dalla Spagna e invadono il mercato edilizio genovese (anche se le testimonianze superstiti, per via dei successivi restauri, sono decisamente limitate), sempre più attratto da uno stile decorativo di spiccata matrice islamica (Pessa 2007: 19). Con la tecnica dell'*àrista*, sviluppata a Siviglia nei primi anni del XVI secolo, che consente grazie all'uso di stampi che imprimono il decoro sulle piastrelle di aumentare e velocizzare il ciclo di produzione, si ha un ulteriore incremento della presenza di tali prodotti che, infatti, risultano per la maggior parte afferenti a questa tecnica e cronologia; la presenza di prodotti savigliani, oltre a fattori di preferenza di gusto, è favorita anche dalla prosperosa colonia genovese nella città andalusa, meta non solo di mercanti e uomini d'affari, ma anche residenza abituale di molti Genovesi, che ne assorbono stili e gusti decorativi, in un panorama culturale assai vivace e pronto alle contaminazioni (Pessa 2007: 20-21). Forse il fenomeno degli *azulejos* e poi dei *laggioni*, imitazioni locali dei rivestimenti parietali spagnoli, se paragonati, ad esempio, all'impronta fortemente arabeggiante, con una forte mediazione bizantino-costantinopolitana, di Venezia appare ben poca cosa; ma risponde a quelle peculiari modalità di esaltazione della ricchezza, manifestata con i tratti di una elegante signorilità mai troppo esibita e riservata alle stanze d'apparato interne e più prestigiose dei

³² Si tratta di un sistema decorativo di origine prettamente orientale che su forme ceramiche smaltate ottiene raffinate decorazioni di colore e aspetto metallico, dovuto all'impiego di ossidi metallici (rame, argento e anche oro in casi eccezionali), che vengono applicati sul corpo ceramico già cotto due volte (cottura della forma e cottura della copertura smaltata), il quale viene ulteriormente sottoposto ad una terza cottura, con temperatura e fumi controllati, necessaria per fare aderire gli ossidi metallici alla superficie smaltata.

palazzi, che ebbero i Genovesi nel corso del medioevo ed oltre (Roascio 2014b: 12). Del resto le ristrutturazioni edilizie degli interni hanno certamente falcidiato un fenomeno che, anche dalle attestazioni documentali, sappiamo essere decisamente intenso, specie per Genova e i maggiori centri del Ponente (Savona in particolare, Fig. 20) (Roascio 2014b: 13)³³. Comunque, al di là dei pochi apparati decorativi superstiti, essi testimoniano ancora una volta la permeabilità e la disponibilità alla ricezione di mode e stili decorativi spiccatamente mediterranei dell'ambiente ligure e genovese in particolare³⁴.

Infine non possiamo chiudere questo lavoro senza un cenno sulle suggestioni dell'arte ottomana a Genova che, specie in epoca moderna, si esprimono su molteplici *media* artistici ed artigianali, come le ceramiche, i tessuti, il mobilio e addirittura le figure tipiche del presepe genovese, dove non mancano mai i personaggi mori e barbareschi³⁵ (Fig. 21). Nonostante la caduta di Costantinopoli in mano turca (1453) abbia costituito una grave cesura nei rapporti politico-diplomatici e commerciali tra Oriente ed Occidente, i Genovesi nel XV e XVI secolo continuarono a godere di buone relazioni commerciali con l'Impero Ottomano, e proseguirono gli estesi scambi multidirezionali tra Oriente e Occidente, con la possibilità di una circolazione di prodotti che andavano dai centri produttivi dell'Africa del Nord, della Siria e del Vicino Oriente, fino alle produzioni di panni o altre manifatture artigianali genovesi, italiane e anche centro europee o inglesi. L'attività di mediazione commerciale genovese continuava quindi su larga scala almeno fino alla seconda metà del XVI secolo, ma anche oltre (Pessa 2014a: 8-11). Del resto come Genova costituiva un emporio commerciale per tutta l'Europa centrale e settentrionale, così gli empori ottomani erano i punti di arrivo delle carovane provenienti dalla Persia e dalla Cina con ricchi ed esclusivi prodotti che, esercitavano uno speciale fascino sul ceto dirigente genovese e ne costituivano un adeguato *status symbol* (Pessa 2014a: 15-16). In questo quadro fecondo di scambi entra ancora una volta a pieno titolo la ceramica: nei più ricchi contesti di scavo specialmente di XVI secolo, in associazione a prodotti locali, compaiono produzioni turche di Iznik e Kütahya che, con la tipica decorazione calligrafica in blu cobalto su fondo bianco, hanno indubbiamente giocato un ruolo fondamentale nello sviluppo dei motivi decorativi della maiolica ligure, che ha mutuato ed elaborato un linguaggio stilistico orientalizzante (Pessa 2014b: 30-31), diffuso in tutto il bacino del mediterraneo in diversi contesti decorativi, artistici, sontuari. Specialmente il cosiddetto decoro 'calligrafico a volute di tipo A' della maiolica ligure, con le sue raffinate volute floreali che campiscono tutta la superficie ceramica, rappresenta una mirata riproposizione di un repertorio turco (Pessa 2014b: 30-31), come testimonia anche la denominazione *ad modum bursie* con cui venivano spesso chiamati i prodotti liguri, dal nome di Bursa, antica capitale ottomana. Del resto Bursa era anche uno dei maggiori punti di arrivo dei percorsi carovaniere dalla Persia e dalla Cina (Pessa 2014b: 32-33) che, come abbiamo visto, seppure in minima quantità rifornivano anche le mense più raffinate di Genova; le stesse maioliche di Iznik rielaborano talvolta modelli iconografici delle porcellane cinesi, contribuendo alla diffusione in Occidente di un gusto decorativo spiccatamente orientale (Pessa 2014b: 33), che troverà sempre più campo in epoca moderna con le cosiddette cineserie. Ancora una volta un contesto di scavo genovese sembra tratteggiare in modo significativo il legame tra modelli di importazione turca e produzione locale: infatti gli scavi urbani di Via San Vincenzo a Genova hanno messo in luce, oltre ai banchi di estrazione delle argille da cava, numerosi scarti di fornace di maiolica ligure di XVI secolo; in associazione con essi sono stati rinvenuti tre frammenti di maiolica bianco blu di Iznik con bordature a nastro, che il noto studioso della maiolica ligure Guido Farris giudicava

³³ La città di Savona, per quanto sappiamo, dovette essere uno dei centri maggiori di produzione dei *laggioni* ad imitazione dei prodotti di importazione; del resto in città la tradizione ceramica ha radici lontane, dalla fine del XII secolo che, con Albisola, permangono ancora oggi.

³⁴ Per un ultimo aggiornamento sul fenomeno delle decorazioni parietali ceramiche policrome in Liguria, con un completo atlante delle attestazioni, vd. Pessa, Ramagli 2013, a cui si rimanda per ogni ulteriore approfondimento.

³⁵ Ancora una volta una mostra a Genova (*Turcherie*, 2 ottobre 2014 - 18 gennaio 2015) ha permesso di ottenere un quadro ricco e aggiornato su queste manifestazioni (vd. Pessa 2014).

“visibilmente affini a quelle prodotte a Genova” (cit. in Gardini 2014: 19), indicando forse come pregiati prodotti di importazione venissero impiegati come modelli diretti nei centri produttivi della maiolica ligure (Gardini 2014: 19). (Figg. 22, 23).

Questa classe, seppure derivata dalle produzioni ottomane, avrà tuttavia una fortuna ben maggiore ai modelli, invadendo i mercati di tutta Europa e giungendo, addirittura, nelle stratiografie del Nuovo Mondo (Benente 2011: 73), ad accompagnare gli esiti degli ultimi grandi percorsi commerciali genovesi.

8. CONCLUSIONI

Al di là della peculiare organizzazione urbanistica della città marinara e della precoce ricomparsa in città delle costruzioni in *opera quadrata* sono forse più di ogni altro aspetto le ceramiche ad illuminare una rete di contatti transnazionale che allora toccavano tutto il mondo conosciuto, dalla Persia alla Siria, alla Cina, dalle coste dell’Africa del Nord fino alla Penisola Anatolica e, più ad occidente, alla Spagna islamica. Anche – forse soprattutto – Genova restituisce al pari dei maggiori porti del Mediterraneo quel peculiare mix di associazioni ceramiche mediterranee che è stato ritenuto uno degli indicatori più evidenti di una avanzata economia mercantile di stampo trans-nazionale (Benente 2011: 64-65), in cui la città ha sempre giocato un ruolo da protagonista. Protagonista, lo ricordo, non solo negli empori mediterranei, ma anche nei porti del nord Europa, sapendo coniugare in un grande mosaico di culture Oriente e Occidente, Settentrione e Meridione (Bozzo Dufour 2016: 9), con modalità però spiccatamente genovesi, che anteponevano sistematicamente gli interessi commerciali a qualsiasi necessità di politica diplomatica o militare.

E allora, concludendo con le parole di Colette Bozzo Dufour, una delle grandi interpreti della crescita sociale ed artistica della città, possiamo davvero osservare che

Genova è una città singolare, una città originale. Una città diversa, che deve essere analizzata per ciò che è – o è stata –, senza il pregiudizio di omologarla ad altre realtà in apparenza analoghe o affini, o similmente posizionate in quel grande, meraviglioso e articolato contesto che è il Mediterraneo. O, meglio, al confine settentrionale di quell’ambito multiforme, in cui esso si congiunge all’Europa. Su questo confine, che unisce e non separa le culture e le civiltà, Genova si pone come un varco aperto, un luogo di rielaborazione dialettica, o ... una “porta”. Una *Ianua* (Bozzo Dufour 2016: 9).

Forse le sono uguali solo i maggiori centri urbani mercantili che costellano le coste mediterranee e qualcosa della mentalità dei loro abitanti/mercanti, a cui Genova e la Liguria seppero, almeno nel passato, mantenere le porte aperte.

9. BIBLIOGRAFIA

- Airaldi G., Meirana G. (a cura di), 2008. *Andalò da Savignone. Un genovese del ‘300 sulla Via della Seta*, Atti del Convegno (Genova, 14 marzo 2008), Genova, De Ferrari.
- Ameri G., 2011. “Oltre l’inventario”, in Ameri G., Di Fabio C., *Luca Fieschi. Cardinale, collezionista, mecenate (1300-1336)*, Cinisello Balsamo, Silvana, pp. 81-87.
- “Archeologia a Genova”, 1977. *Guide di Genova*, n. 37, Genova, Sagep.
- Atti 26° Convegno internazionale della ceramica, 1996. *I bacini murati medievali: problemi e stato della ricerca* (Albisola, 28-30 maggio 1993), Borgo S. Lorenzo, All’insegna del giglio.
- Balard M., 1989. “Precursori di Cristoforo Colombo: i Genovesi in Estremo Oriente nel XIV secolo”, in Balard M., *La Mer Noire et la Romanie Génoise (XIIIe-XVe siècle)*, Londra, Ashgate Publishing Company, pp. 148-164.
- Balard M., 2005. “I Genovesi in Siria-Palestina (secc. XI-XV)”, in Gallinari L. (ed.), *Genova. Una “porta” del Mediterraneo*, vol. 1, Genova, Brigati, pp. 1-30.

- Benente F., 1996. "Ceramiche importate islamiche e bizantine", in Lavagna R. (a cura di), *Museo archeologico di Savona al Priamar*, Genova, Sagep, pp. 45-47.
- Benente F., 2010. "La ceramica d'importazione dal Mediterraneo tra X e XIV secolo. Aggiornamenti e dati di sintesi per la Liguria", in Gelichi, S. e Baldassarri M. (a cura di), *Pensare/Classificare. Studi e ricerche sulla ceramica medievale per Graziella Berti*, Borgo S. Lorenzo, All'Insegna del Giglio, pp. 53-70.
- Benente F., 2011. "Produzione e circolazione della ceramica da mensa in Liguria (XI-XVI secolo). Aggiornamenti e problemi aperti", in Pessa L. e Ramagli P. (eds.), *Terre genovesi. Ceramica a Genova tra Medioevo e Rinascimento*, Atti della giornata di Studi in memoria di Guido Farris, Genova, De Ferrari, pp. 63-85.
- Benente F., 2016. "La cucina, la mensa e la dispensa: i reperti ceramici del riempimento della Torre degli Embriaci", in Pessa L. (ed.), *Genova nel medioevo. Una capitale del Mediterraneo al tempo degli Embriaci*, Genova, Sagep, pp. 116-133.
- Benente F., Gardini A., 1996. "I bacini ceramici della Liguria", Convegno internazionale della ceramica. *I bacini murati medievali: problemi e stato della ricerca* (Albisola, 28-30 maggio 1993), Borgo S. Lorenzo FI, All'Insegna del Giglio, pp. 67-99.
- Benente F., Lavagna R., Varaldo C., 2004. "Lo scavo della Contrada dei Cassari. Campagna di scavo 2003", in *Ligures*, 2, Bordighera, pp. 338-340.
- Bozzo Dufour C., 2016. "Genova, una città diversa", in L. Pessa (ed.), *Genova nel medioevo. Una capitale del Mediterraneo al tempo degli Embriaci*, Genova, Sagep, pp. 9-10.
- Boato A., Melli P., 2016. "Indagini archeologiche nella curia degli Embriaci", in L. Pessa (ed.), *Genova nel medioevo. Una capitale del Mediterraneo al tempo degli Embriaci*, Genova, Sagep, pp. 104-115.
- Brogio G. P., Cagnana A., 2012. *Archeologia dell'Architettura. Metodi e interpretazioni*, Borgo S. Lorenzo, All'Insegna del Giglio.
- Cabona D., Gardini A., Pizzolo O., 1986. "Nuovi dati sulla circolazione delle ceramiche mediterranee dallo scavo di Palazzo Ducale a Genova (secc. XII-XIV)", in *La ceramica medievale nel Mediterraneo occidentale*. Atti del 3° Congresso internazionale La ceramica medievale nel Mediterraneo occidentale (Siena, 8-12 ottobre 1984; Faenza, 13 ottobre 1984), Firenze, pp. 453-482.
- Cagnana A., 2005. "L'introduzione dell'opera quadrata medievale a Genova: aspetti tecnologici e contesto sociale", in *Arqueología de l'Arquitectura*, 4, pp. 23-45.
- Cagnana A., 2008. "Maestranze e opere murarie nell'alto medioevo: tradizioni locali, magistri itineranti, importazione di tecniche", in *Archeologia Medievale*, XXXV, pp. 39-53.
- Cagnana A., Gavagnin S., Roascio S., 2006. "La torre dei Piccamiglio nel burgus di Genova", in Francovich R e Valenti M. (a cura di), *Atti del IV Congresso nazionale di Archeologia Medievale* (Abbazia di S. Galgano, 26-30 settembre 2006), Firenze, All'Insegna del Giglio, pp. 551-555.
- Cagnana A., Roascio S., 2007. "'Procubitores et barbaros' ". I vescovi filoimperiali a Genova e la loro politica edilizia", in Balossino S., Garbarino G. B. (ed.), *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di san Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI*, Atti del Convegno, Acqui Terme 17-18 settembre 2004, Acqui Terme, Impressioni Grafiche, pp. 267-308.
- Cardini F., 1985. "Le ambasciate dall'Asia all'Italia", in *L'Oriente. Storie di viaggiatori italiani*, Milano, Nuovo Banco Ambrosiano, pp. 166-181.
- Cervini F., 2014. "Memorie di una chiesa perduta, riflessi di una committenza internazionale", in Cagnana A., Roascio S., Spadea G. (a cura di), *Il castello di Roccatagliata di Neirone. Dalla ricerca al parco archeologico*, Neirone, Comune di Neirone, pp. 199-206.
- Di Cosmo N., 2010. "Black sea emporia and the mongol empire: a reassessment of the pax mongolica", in (Gommans J. ed.), *Empires and Emporia: The Orient in World Historical Space and Time*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53, pp. 83-108.
- Di Fabio C., 1998. *La Cattedrale di Genova nel Medioevo, secoli VI-XIV*, Cinisello Balsamo, Silvana.

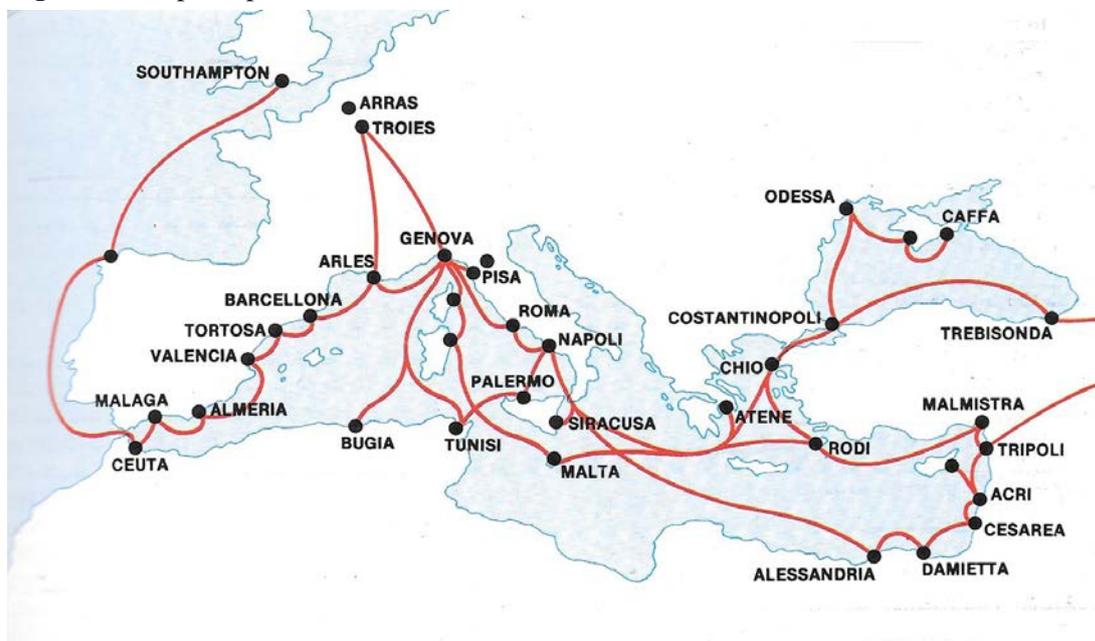
- Falsini S., 1996. "I luoghi di sosta lungo le strade: 'ospitali' e 'volte'", in F. Varaldo Grottin (ed.), *Porti antichi. Archeologia del commercio*, Genova, Sagep, pp. 20-24.
- Ferrando Cabona I., 1996. "Uomini e territorio", in F. Varaldo Grottin (ed.), *Porti antichi. Archeologia del commercio*, Genova, Sagep, pp. 13-16.
- Fossati G., 1992. "I commerci tra Oriente e Occidente nel tempo", in Zenone, in Padula L. (a cura di), *Viaggio in Occidente. Porcellane orientali nelle civiche collezioni genovesi (Catalogo della mostra*, Genova, Museo di S. Agostino, 11 luglio - 27 settembre 1992), Milano, Fabbri, pp. 11-19.
- Frondoni A., 1993. *I bacini di San Paragorio, didattica di un restauro*, IX Settimana per i Beni Culturali e Ambientali, (Noli, 18 dicembre 1993-15 gennaio 1994), Genova.
- Gallinari L. (ed.), *Genova. Una "porta" del Mediterraneo* (vol. 1-2), Genova, Brigati, 2005.
- Gardini A., 2000^a. "Ceramiche d'importazione dall'area mediterranea e produzioni locali a Genova nei secoli XII-XIII", in Peduto P. e Widemann F. (a cura di), *L'ambiente culturale a Ravello nel Medioevo*, Bari, Edipuglia, pp. 271-281.
- Gardini A., 2000^b. "Le tessere musive in ceramica del portale maggiore", in G. Bozzo (ed.), *Cattedrale e chiostro di San Lorenzo a Genova*, Genova, Sagep, pp. 26-27.
- Gardini A., 2014. "Ritrovamenti di maioliche turche dagli scavi archeologici a Genova", in Pessa L. (ed.), *Turcherie. Suggestioni dell'arte ottomana a Genova*, Genova, Sagep, pp. 18-23.
- Gardini A., Goricchi R., Odone P., 1972. "I tipi ceramici usati a Genova dai Fieschi nei secoli XIII e XIV", in *Atti dei Convegni Internazionali della Ceramica - Albisola*, V, pp. 29-46.
- Gavagnin S., Roascio S., 2006. "Aggiornamento della mappa distributiva dei bacini murati in Liguria, alla luce delle nuove scoperte archeologiche", in *Atti dei Convegni Internazionali della Ceramica - Albisola*, XXXVIII (2005), pp. 411-421.
- Giannichedda et alii, 2005. "La vetreria della Val Gargassa, Rossiglione (GE)", in *Archeologia Medievale*, XXXII, Firenze, pp. 53-76.
- Grossi Bianchi L., Poleggi E., 1980. *Una città portuale nel medioevo. Genova nei secoli X-XVI*, Genova, Sagep.
- Heers J., 1976. *Il clan familiare nel Medioevo*, Napoli, Liguori.
- Heers J., 1983. *Genova nel Quattrocento. Civiltà mediterranea, grande capitalismo, capitalismo popolare*, Milano, Jaca Book.
- Lopez R. S., 1975. "Trafegando in partibus Catagii: altri genovesi in Cina nel Trecento", in *Su e giù per la storia di Genova*, Genova, Università di Genova. Istituto di paleografia e storia medievale, pp. 171-186.
- Lopez R. S., 1996 [1938]. *Storia delle colonie genovesi nel mediterraneo*, Genova, Marietti.
- Mannoni T., 1996. "Tecniche costruttive portuali: l'esempio genovese", in F. Varaldo Grottin (ed.), *Porti antichi. Archeologia del commercio*, Genova, Sagep, pp. 26-31.
- Mannoni T., 2007. "Piastrelle, mercanti e percezione visiva", in Pessa, L. e Mattiauda E. (eds.), *Azulejos Laggioni. Ceramica per l'architettura in Liguria dal XI al XVI secolo*, Genova, De Ferrari, pp. 7-8.
- Mannoni T., 2008. "Guida breve di Genova mercantile: nascita e crescita della città portuale", in De Maria L. e Toro A. (eds.), *Atlas Mercator. Le vie dei mercanti, le città dei mercanti nel Mediterraneo*, Roma, Pieraldo, pp. 251-314.
- Mannoni T., Poleggi E., 1974. "Fonti scritte e strutture medievali del 'castello' di Genova", in *Archeologia Medievale*, I, pp. 171-194.
- Melli P. (ed.), 2014. *Genova dalle origini all'anno Mille*, Genova, Sagep.
- Molà L., 2012. "Venezia, Genova e l'Oriente: i mercanti italiani sulle Vie della Seta tra XIII e XIV secolo", in *Sulla Via della Seta. Antichi sentieri tra Oriente e Occidente* (Catalogo della Mostra, Roma, Palazzo delle Esposizioni, 27 ottobre 2012 - 10 marzo 2013), Torino, Codice, pp. 124-166.
- Mortari Vergara Caffarelli P., 1991-1994. "Le due lapidi degli Illioni di Yang-Chou, testimonianza di un sincretismo figurativo tra la Repubblica di Genova e l'Impero Mongolo di Cina nel Trecento", in *Studi di Storia delle Arti*, 77, pp. 363-393.

- Naser Eslami A., 2000. *Genova e il Mediterraneo. I riflessi d'oltremare sulla cultura artistica e l'architettura dello spazio urbano. XII-XVI secolo*, Genova, De Ferrari.
- Naser Eslami A., 2016. "Genova, genesi della struttura della 'città nuova' nel XII secolo e le culture architettoniche ed urbanistiche del Mediterraneo", in Pessa L. (ed.), *Genova nel medioevo. Una capitale del Mediterraneo al tempo degli Embriaci*, Genova, Sagep, pp. 34-45.
- Nepoti S., 1999. "L'uso delle ceramiche nei mosaici", in Gelichi S. e Nepoti S. (eds.), *Quadri di pietra. laterizi rivestiti nelle architetture dell'Italia medievale*, Firenze, All'Insegna del Giglio, pp. 79-84.
- Ossian de Negri T., 2003. *Storia di Genova*, Firenze, Giunti.
- Paviot J., 1991. "Buscarello de' Ghisolfi marchand génois intermédiaire entre la Perse mongole et la Chrétienté latine (Fin du XIIIe-début de XIVe siècles)", in *La storia dei Genovesi*, Atti del Convegno di Studi sui ceti dirigenti nelle istituzioni della Repubblica di Genova (Genova, 29-31 maggio – 1 giugno 1990), Genova, Centro internazionale di studi sui ceti dirigenti nelle istituzioni della Repubblica di Genova, pp. 107-117.
- Pearson R., Min L., Guo L., 2001. "Port, city and hinterlands: archaeological perspectives on Quanzhou and its overseas trade", in Schottenhammer A. (a cura di), *The emporium of the world: maritime Quanzhou, 1000-1400*, Leiden, Brill, pp. 177-236.
- Petti Balbi G., 1973. "Caffaro", in *Dizionario Bibliografico degli Italiani*, XVI, Roma, Treccani, pp. 256-270.
- Pessa L., 2007. "Tra Mudéjar e Rinascimento: azulejos di Siviglia in Liguria", in Pessa L., Mattiauda E. (eds.), *Azulejos Laggioni. Ceramica per l'architettura in Liguria dal XI al XVI secolo*, Genova, De Ferrari, pp. 19-27.
- Pessa L. (ed.), 2014. *Turcherie. Suggestioni dell'arte ottomana a Genova*, Genova Sagep.
- Pessa L., 2014^a. "Arte ottomana in Liguria: tra scambi commerciali e collezionismo", in Pessa L. (ed.), *Turcherie. Suggestioni dell'arte ottomana a Genova*, Genova, Sagep, pp. 8-17.
- Pessa L., 2014^b. "La produzione locale e le suggestioni dell'arte ottomana. Le ceramiche", in Pessa L. (ed.), *Turcherie. Suggestioni dell'arte ottomana a Genova*, Genova, Sagep, pp. 30-35.
- Pessa L., Mattiauda E. (eds.), 2007. *Azulejos Laggioni. Ceramica per l'architettura in Liguria dal XI al XVI secolo*, Genova, De Ferrari.
- Pessa L., Ramagli P., 2013. *Azulejos e Laggioni. Atlante delle piastrelle in Liguria dal medioevo al XVI secolo*, Genova, Sagep.
- Pierson S., 2012. "The movement of Chinese ceramic: appropriation of Global History", in *Journal of World History*, 23, 1, pp. 9-39.
- Pistarino G., 1993. *La capitale del mediterraneo: Genova nel medioevo*, Bordighera, Istituto internazionale di studi liguri.
- Poleggi E., 1972. "Appunti urbanistici su Via Ginevra e dintorni", in *Atti dei Convegni Internazionali della Ceramica - Albisola*, V, pp. 47-54.
- Puncuh D., 2003. *Storia di Genova. Mediterraneo, Europa, Atlantico*, Genova, Società Ligure di Storia Patria.
- Raby J. 1986. "The porcelain trade routes", in Krahl R., Erbahar N. et alii, *Chinese ceramics in the Topkapi Saray Museum*, Londra, Philip Wilson Publishers Ltd, pp. 55-63.
- Ramagli P., 2007. "Azulejos spagnoli in Liguria nel Medioevo", in Pessa L., Mattiauda E. (eds.), *Azulejos Laggioni. Ceramica per l'architettura in Liguria dal XI al XVI secolo*, Genova, pp. 9-17.
- Riavez P. 2000. "'Atlit - protomaiolica. Ceramiche italiane nel Mediterraneo orientale", in Gian Pietro Brogiolo (a cura di), *Atti del II Congresso Nazionale di Archeologia Medievale*, Firenze, All'Insegna del Giglio, pp. 444-450.
- Roascio S., 2010. "La mensa del monastero: una tavola tra sobrietà e opulenza", in Spadea G., Pergola Ph., S. Roascio (a cura di), *Albenga. Un antico spazio cristiano. Chiesa e monastero di San Calocero al Monte*, Genova, Frilli, pp. 237-247.

- Roascio S., 2014. “Un ritrovamento di porcellana cinese (*céladon*)”, in Cagnana A., Roascio S., Spadea G. (a cura di), *Il castello di Roccatagliata di Neirone. Dalla ricerca al parco archeologico*, Neirone, Comune di Neirone, pp. 179-194.
- Roascio S., 2014 b. “Azulejos. un ponte tra Oriente e Occidente”, in *Anthia*, 17, pp. 12-13.
- Roascio S., 2015. “Un *céladon* in Valfontanabuona (GE): appunti per la presenza di ceramiche cinesi nel medioevo ligure”, in *Atti dei Convegni Internazionali della Ceramica - Albisola*, XLVII, 2014, pp. 7-22.
- Varaldo C., “I bacini medievali della chiesa di S. Ambrogio Vecchio a Varazze”, in *Albisola*, XV, pp. 65-88.
- Varaldo C., 2007. “Mercanti e missionari sulla Via della Seta”, in *Sulla Via del Catai*, anno I, n. I, Genova, pp. 37-51.
- Varaldo C., 2014. “Appunti sull’iscrizione trecentesca della chiesa di S. Lorenzo a Roccatagliata”, in Cagnana A., Roascio S., Spadea G. (a cura di), *Il castello di Roccatagliata di Neirone. Dalla ricerca al parco archeologico*, Neirone, Comune di Neirone, pp. 195-198.
- Varaldo Grottin F. (ed.), 1996. *Porti antichi. Archeologia del commercio*, Genova, Sagep.
- Wetzel A., 2012. “Da Oriente a Occidente e ritorno: la porcellana cinese nel mondo medievale”, in *Sulla Via della Seta. Antichi sentieri tra Oriente e Occidente* (Catalogo della Mostra, Roma, Palazzo delle Esposizioni, 27 ottobre 2012 - 10 marzo 2013), Torino, Codice, pp. 168-197.
- Whitehouse D., 1966. “Ceramiche e vetri medievali provenienti dal castello di Lucera”, in *Bollettino d’Arte*, LI, pp. 171-177.
- Zorzi A., 1985. “L’Asia mongola e Marco Polo”, in *L’Oriente. Storie di viaggiatori italiani*, Milano, Nuovo Banco Ambrosiano, pp. 48-69.

10. APPENDICE

Figura 1 - Le principali rotte commerciali di Genova nel basso medioevo



Fonte: Varaldo Grottin 1996.

Figura 2 - Schema dei percorsi di valico che connettono Genova al retroterra padano e ai mercati europei

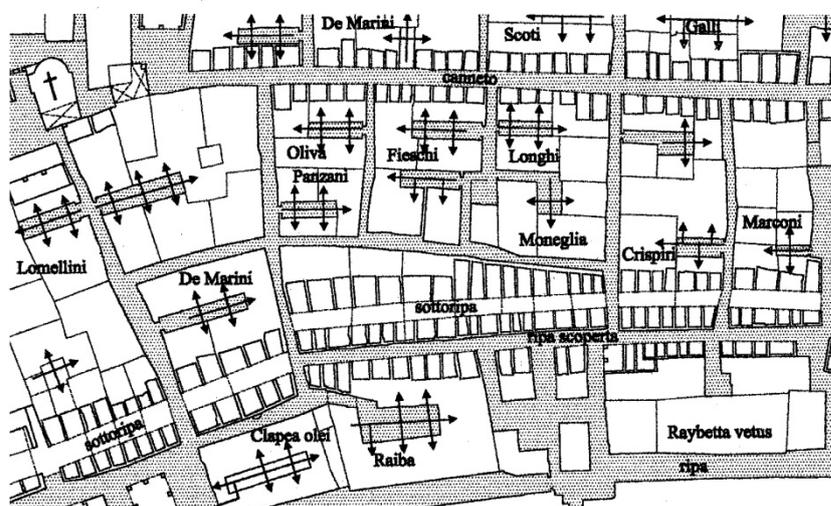


Figura 3 - Distribuzione dei valori immobiliari nel 1459; in viola le proprietà dei membri degli alberghi nobili, in beige quelle dei 'popolari'. Si nota un notevole incremento dei valori della fascia prospiciente il porto e un decremento dell'antica Collina di Castello



Fonte: Grossi Bianchi, Poleggi 1980.

Figura 4 - Un particolare della *ripa maris* con la via commerciale di *Sottoripa*, i *fondaci*, le *raibe* e i negozi



Fonte: Naser Eslami 2000.

Figura 5 - In alto la rete dei *carrugi dritti* di Genova, da cui si irradiano percorsi che finiscono in *fondaci* e 'curie'; in basso la medesima organizzazione viaria *a cul de sac* di Tunisi



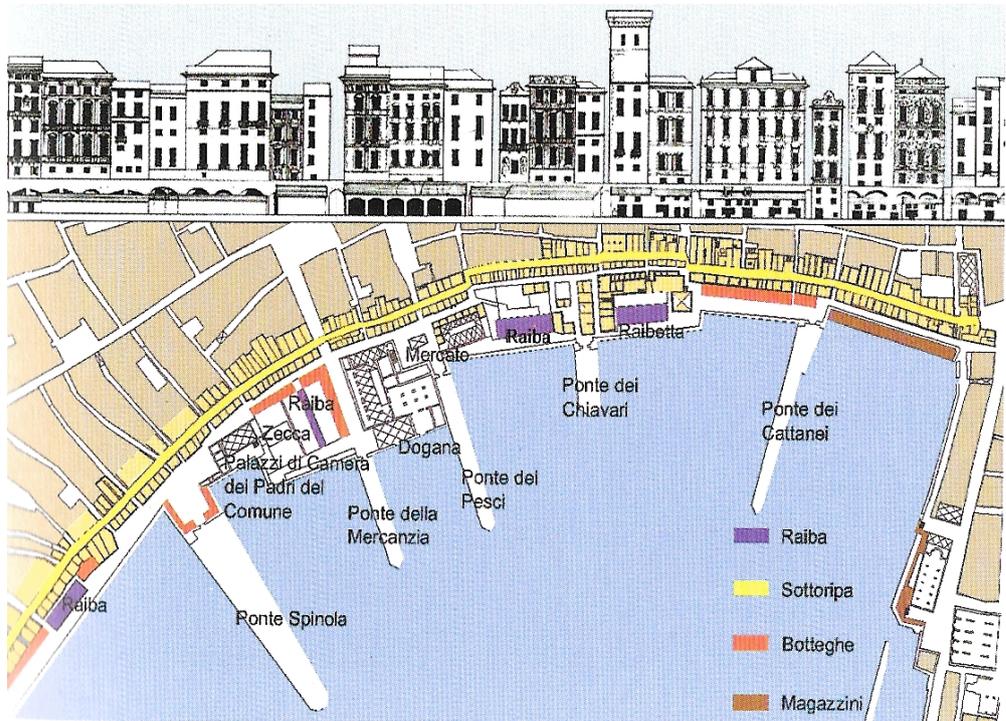
Fonte: Naser Eslami 2000.

Figura 6 - La via commerciale voltata di *Sottoripa* a confronto con un'arteria commerciale di Gerusalemme



Fonte: Naser Eslami 2000.

Figura 7 - Articolazione dell'intera struttura commerciale di *Sottoripa* nel basso medioevo



Fonte: Naser Eslami 2000.

Figura 8 - Muratura in *opera quadrata* e lieve bugnato del molo di S. Marco



Fonte: Cagnana 2005.

Figura 9 - Particolare della muratura della Porta dei Vacca a Genova



Fonte: Cagnana 2005.

Figura 10 - Particolare della muratura a bugnato a cuscino della torre degli Embriaci



Fonte: Cagnana 2005.

Figura 11 - Il complesso dei bacini murati di Noli, staccati per motivi conservativi



Fonte: Frondoni 1993.

Figura 12 - Il 'bacino murato' di Millesimo, una rara ceramica a vetrina alcalina ed impasto siliceo 'tipo Raqqua'



Fonte: Gavagnin, Roascio 2006.

Figura 13 - Particolare della decorazione polimaterica della lunetta del portale maggiore della cattedrale di Genova



Fonte: Gardini 2000^b.

Figura 14 - Corona con il volto femminile della ceramica *Minai* al centro



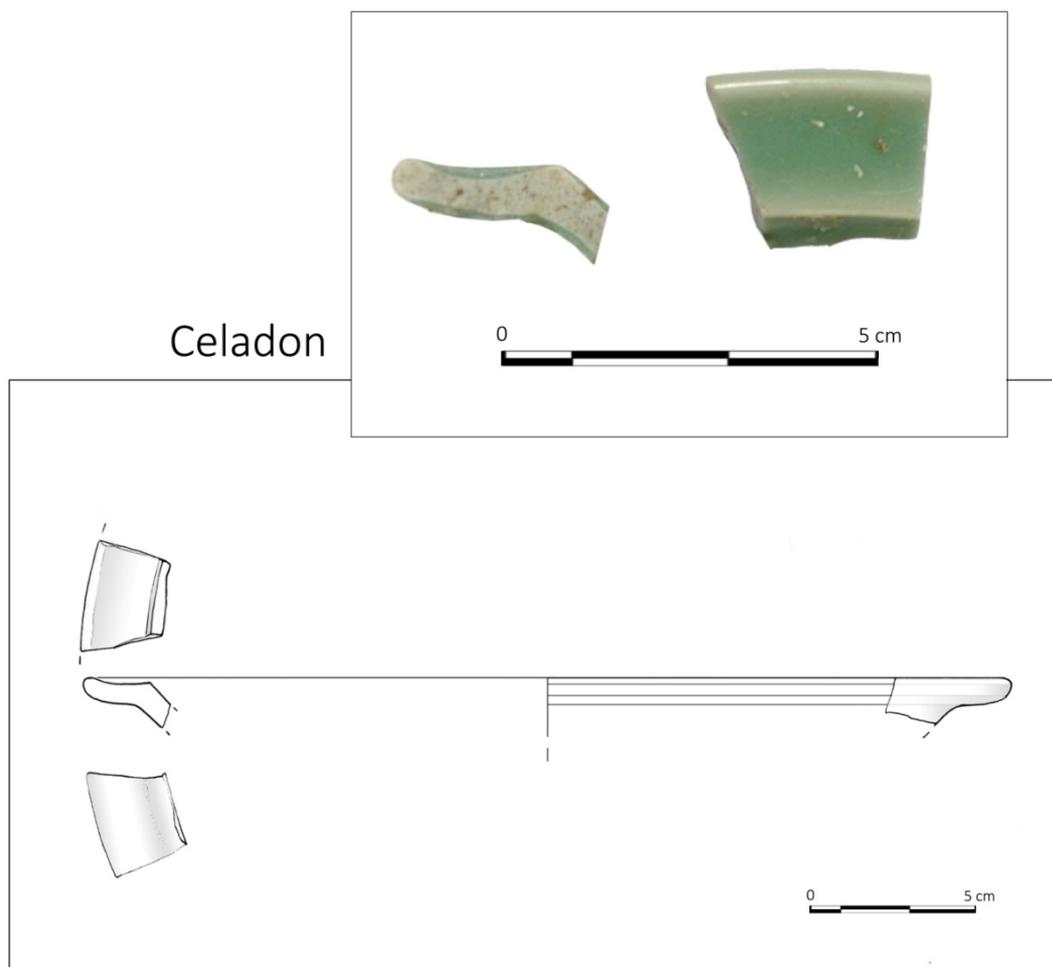
Fonte: Gardini 2000^b.

Figura 15 - Alcuni elementi ceramici della fase più antica del riempimento del fondo cieco della Torre degli Embriaci. Da sinistra a destra, partendo dall'alto: graffita tipo *Beirut Glazed ware* (Beirut, XII sec.); *Fritware* con decorazione a macchie blu (Siria, fine XI-inizio XII sec.); invetriata e dipinta in verde (Sicilia o Tunisia, inizio XII sec.); *cuerda seca Al-Andalus* (XI-prima metà XII sec.)



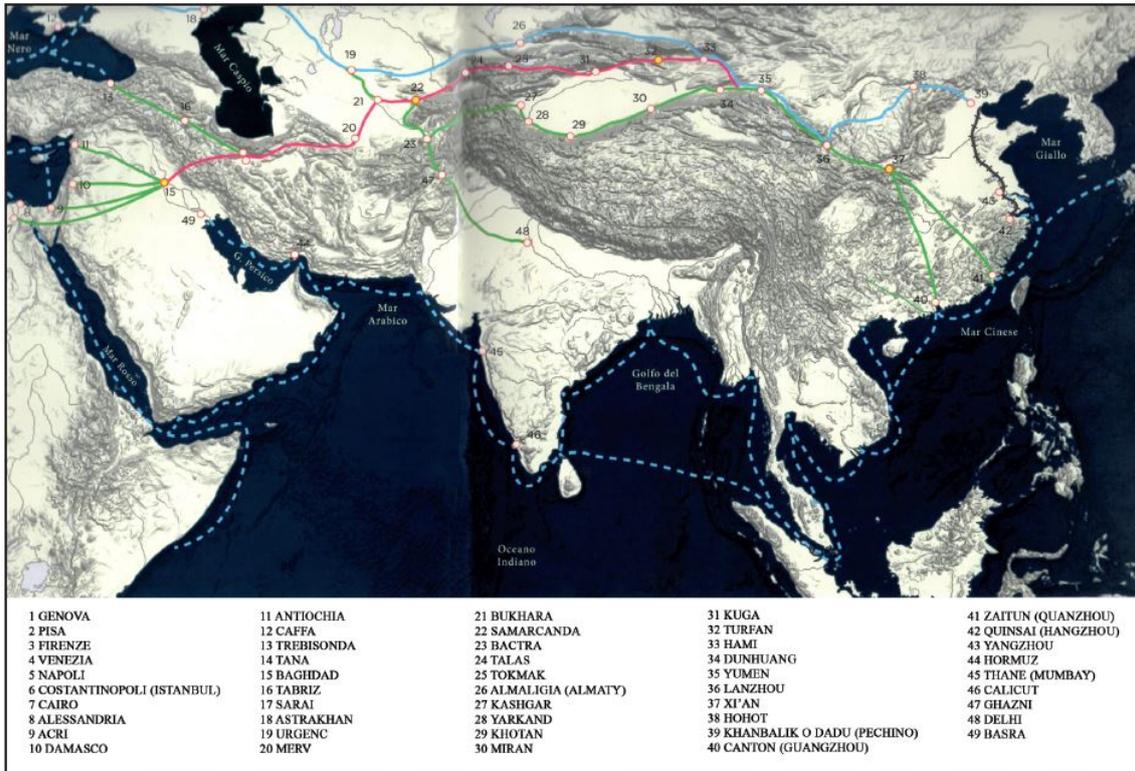
Fonte: Benente 2016.

Figura 16 - Il frammento di *celadon* cinese di Roccatagliata



Fonte: Roascio 2015.

Figura 17 - I percorsi terrestri e marittimi da e per la Cina



Fonte: Roascio 2015.

Figura 18 - Mercanti occidentali sul Fiume Giallo, da una miniatura della Bibliothèque Nationale de France



Fonte: Roascio 2014.

Figura 19 - La decorazione ad *azulejos* di Palazzo Pinelli a Genova



Fonte: Foto Roascio.

Figura 20 - La decorazione di Palazzo Vacciuoli a Savona con ceramiche bianco-blu probabilmente da Manises, Spagna



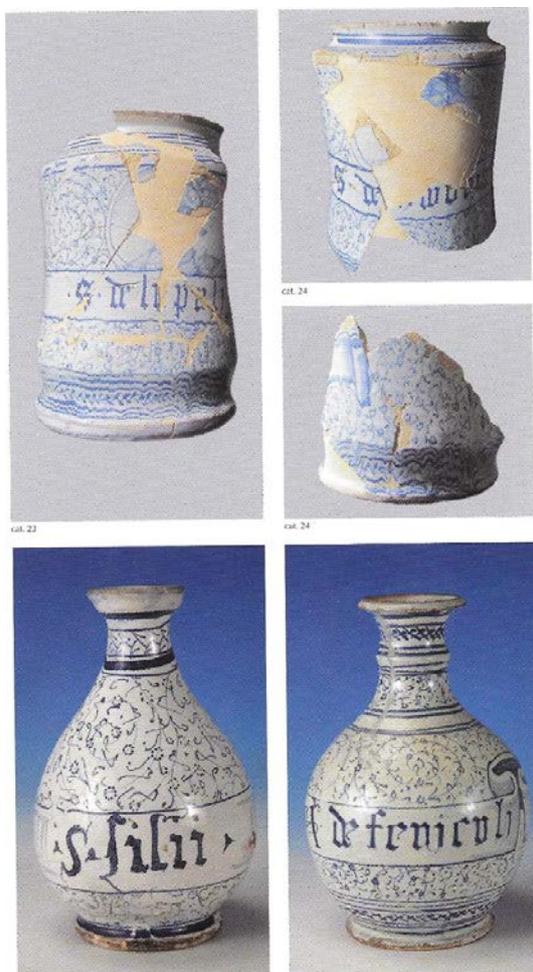
Fonte: Pessa, Mattiauda 2007.

Figura 21 - Particolare di un Circasso di un presepe genovese di XVIII secolo



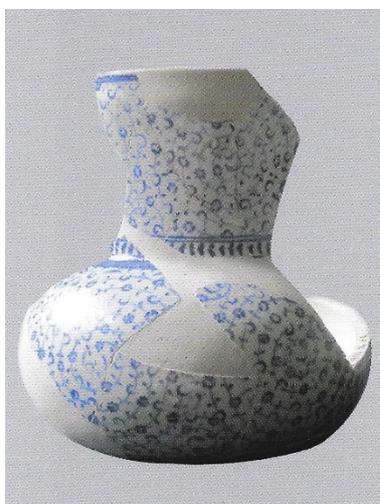
Fonte: Mostra *Turcherie*, Pessa 2014.

Figura 22 - Albarelli e fiasche in maiolica ligure di XVI secolo



Fonte: Pessa 2014.

Figura 23 - Versatoio in maiolica di Iznik di XVI secolo



Fonte: Pessa 2014.