

sintesi 2002-2003

[Home](#)[Su](#)

CIPRIANI	DE MARTINO
PETROCELLI	VOZZA

GIOVANNI CIPRIANI, *Il "senso" del tradurre*

In quanti modi si può tradurre un testo latino antico? Qual è la migliore forma di traduzione? Che senso ha "tradurre" oggi? Queste sono le domande principali cui il prof. Giovanni Cipriani ha voluto dare una risposta, in una sua stimolante conferenza tenuta qualche sera fa nel Liceo "Archita", per iniziativa della delegazione tarantina dell' Associazione Italiana di Cultura Classica.

L'argomento è abbastanza attuale nella scuola d'oggi, in cui la prassi della traduzione è da tempo in crisi, soffocata com'è tra il senso di frustrazione dell'alunno che si sforza di capire testi di cui spesso ignora i contesti culturali, e l'inutilità dell'operazione stessa, data la diffusione ormai di tante traduzioni più corrette. Che senso ha, dunque, il tradurre, soprattutto nella pratica scolastica quotidiana?

Il prof. Cipriani, che insegna Letteratura Latina e Didattica della Lingua Latina all'Università di Foggia, inizia la sua relazione, individuando i termini latini

pertinenti alla sfera del tradurre (*interpretor, verto/converto, transfero, traduco*) e sottolineandone la comune tendenza a indicare un movimento, un passaggio da un codice a un altro, a stabilire un ponte comunicativo, con una funzione *utilitaristica* o *didascalico-informativa*.

L'operazione del tradurre presuppone sempre, ad un estremo, *l'originale*, al centro, *chi traduce*, all'altro estremo, la *versione*; presuppone, inoltre, due codici linguistici, ognuno con propri *ordo verborum, catena sintagmatica, elegantia verborum*. Il modo in cui questi estremi SI incontrano, si comprendono e si trasformano, determina differenti tipologie di traduzioni.

L'operazione più semplice è quella del *tradurre per comunicare*: il compito di chi traduce si esaurisce nel decifrare quanto scritto nel testo originale e nel transcodificarlo nella lingua d'arrivo.

E' quanto accade, per es., nelle guide turistiche, in cui il traduttore, anonimo, è il semplice ripetitore del messaggio, non aggiunge nulla di personale, tanto meno di suggestivo o emozionante.

Più complesso è il *tradurre per far conoscere*, in cui il traduttore è impegnato culturalmente a far capire nella propria lingua quanto espresso in un'altra, a rendere nel proprio sistema linguistico, ma anche secondo il sistema di valori proprio del suo tempo e della sua gente, un determinato contenuto espresso in altra lingua. E' questo il tipo di traduzione in cui si cimentarono gli autori latini quando vollero far conoscere ai Romani gli originali greci: una traduzione che si basava sulla *imitatio/aemulatio* di chi traduceva, nei confronti dell'originale, in quanto egli, in gara col modello, doveva essere in grado di riformulare i contenuti per renderli intellegibili ai suoi lettori appartenenti ad altra civiltà e cultura. Il lettore destinatario della traduzione, a sua volta, doveva avere *fides*, fiducia circa le competenze, le capacità di comprendere, la qualità della decodifica dell'originale, da parte del traduttore. A volte, chi traduceva obbediva ad un progetto diverso da quello dell'autore originale; è il caso di Livio che dipende da Polibio nella narrazione di alcuni episodi di storia romana, ma se ne distacca per il suo diverso intento: mentre Polibio, infatti, punta alla narrazione scientifica dei fatti, in un linguaggio più politico-militare che letterario, Livio, invece, che mira all'esaltazione di Roma, tende a suscitare pietà e orrore, ammirazione e disprezzo, quindi, si serve di una tecnica espositiva piena di enigmi, interrogativi, con cui realizza una patetizzazione sconosciuta a Polibio.

Lo spessore culturale di chi traduce tende a volte a far diventare altro l'originale, e quindi, produce un tipo di traduzione che può essere definita per *far dimenticare*. Un esempio clamoroso è quello del *giuramento di Annibale*, episodio narrato da Polibio, Cornelio Nepote, Livio e Silio Italico: in particolare, è Silio Italico che si distacca completamente dagli altri autori, ricreando un'atmosfera del tutto diversa da quella degli autori a lui precedenti. E la cosa strana è che nelle raffigurazioni pittoriche e negli affreschi del Seicento e del Settecento è proprio la narrazione di Silio Italico che viene ripresa, non quella di Polibio o quella di Livio, tanto meno quella di Cornelio Nepote. Infatti, mentre in questi ultimi autori, Amilcare prende in disparte Annibale, bambino di 9 anni, e gli fa giurare odio eterno ai Romani (Livio varia rispetto a Polibio, perché non è Amilcare che instilla l'odio contro i Romani in Annibale, ma questi già da bambino nutriva un profondissimo odio), in Silio Italico, a parte l'atmosfera che è quella di un *locus horridus*, dall'aria pesante, in cui volteggiano gli spiriti dei trapassati, Annibale giura odio eterno contro Roma non solo davanti agli altari presso i quali è stato condotto per ordine del padre, ma anche di fronte a tutti i dignitari, per cui non si tratta più di un rito di iniziazione, ma di uno *spectaculum*. Strano, commenta il relatore, che abbia inciso a livello di coscienza europea l'autore meno conosciuto, quello considerato minore!

Un altro modo di tradurre, in uso nella prassi scolastica, è quello per *imparare*: attraverso la pratica del *transferre*, del *traducere*, il traduttore, che nel caso in questione è l'alunno, dotato di un bagaglio culturale *in fieri*, dimostrerà di riconoscere, con la sua riformulazione personalizzata, le peculiarità sintattiche, lessicali, stilistiche, di saperle rendere, con adeguata proprietà di linguaggio e perspicuità, nella propria lingua. Questo obiettivo, o, meglio, questo "senso" del tradurre ispirò anche Vittorio Alfieri, che confessa, nella prefazione alla sua traduzione di Sallustio, di essere stato indotto da giovinetto a studiare il latino sia dal trasporto verso l'autore, sia dal "desiderio di imparare l'italiano per poterlo scrivere e il latino per poterlo leggere".

Il relatore conclude con l'operazione traduttiva fatta da un principe della traduzione, cioè, Ugo Foscolo, il quale era convinto che per tradurre Omero doveva far rivivere in sé l'età eroica, e questo gli sarebbe servito più che l'uso del vocabolario. Così come gli fu congeniale tradurre Lucrezio, che fu per lui punto di riferimento essenziale per il suo pensiero soprattutto riguardo all'arte, per il suo spessore morale, per il suo dolore per le sciagurate vicende sanguinose della patria, in un momento della vita in cui Foscolo traeva conforto solo dal tacito colloquio con gli antichi che, da lui interrogati, rispondevano. Di questa congenialità, di questa capacità di rivivere l'antico da parte del Foscolo è prova la doppia traduzione che egli fa di alcuni versi

del il libro del poema lucreziano, in prosa e in versi, in particolare, la traduzione in versi che, senza essere una traduzione letterale, è tuttavia vicinissima all'originale, perché Foscolo ne ricrea i modi, le immagini, con una operazione di risemantizzazione, del tutto paragonabile a quella dei latini nei confronti degli originali greci.

Operazione che, a parere del docente, va sempre più scomparendo, tanto che, al posto di *verto*, si potrebbero utilizzare due suoi composti, *in-verto* e *per-verto*!

FRANCESCO DE MARTINO, "*Pregnanze maschili e femminili*"

L'approccio antropologico al mondo antico è senz'altro il più interessante per il ponte che crea tra il passato e il presente intorno a temi la cui attualità non è mai venuta meno. Ormai gli antichisti, studiando con determinazione alcuni rituali di popolazioni primitive, riescono a scoprire cose straordinarie e a *illustrare* fatti della nostra contemporaneità altrimenti inspiegabili, come, per es., le esplosioni di violenza all'interno della tranquilla vita di famiglia.

Al rito della "covata del padre" - diffuso ancor oggi presso alcuni popoli (in Russia, in Africa, nell'Indonesia, in America, nell'Oceania) più di quanto si possa immaginare - e, soprattutto, al suo significato, il prof. Francesco De Martino, docente di Letteratura greca presso l'Università di Foggia, ha dedicato una conferenza dal titolo, tenuta recentemente per i soci dell'AICC di Taranto presso il Liceo Archita.

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, il relatore ha fatto un ampio *excursus* sulla visione che gli antichi, in particolare i Greci, avevano circa il rapporto uomo-donna, la gravidanza e il parto.

Sulla creazione dell'uomo e della donna e sulla loro unione, il mito più bello è quello raccontato da Platone, nel *Simposio*: essi, all'inizio, erano un essere solo, indistinto, autosufficiente, anche sul piano sessuale; Zeus poi, volendoli punire per il loro cattivo comportamento, li aveva tagliati a metà, ognuno con due gambe, due braccia, due occhi; queste due metà non smettono mai di cercarsi, per questo, quando si incontrano, la loro unione è una "cosa divina", in quanto è l'incontro di due anime gemelle, o, come scrive Antipatro, stoico, è una mescolanza completa, come quella del vino e dell'acqua.

La donna, per i Greci, era del tutto inferiore all'uomo – anche più soggetta alle malattie -; per una sola virtù, però, era considerata superiore al partner maschile, che ne era invidioso: per la sua funzione di partorire. La letteratura misogina di tutti

i tempi è piena di frasi rivolte contro questa prerogativa femminile, dalle tragedie di Euripide (Ippolito: "*Perché non è stato concesso di generare figli senza le donne? Perché non si possono comprare semi di bambini?*"; Giasone: "*se si potesse procreare senza le donne, tutti i fastidi verrebbero risparmiati*") a Giovanni Crisostomo (in un'opera intitolata "*Educazione delle vergini*" dice: "*Perché Dio non poteva far nascere gli uomini senza ricorrere al matrimonio, cioè, senza donne?*") a John Milton (in *The Paradise Lost* si legge: "*perché Dio non ha trovato altro modo - cioè, senza donne - per creare il genere umano?*"). L'idea che si insinua in queste tirate misogine è ovviamente quella di una possibile gravidanza maschile, idea che ha avuto successo anche nella cinematografia contemporanea (per es. *Niente di grave, suo marito è incinto*, con Marcello Mastroianni, o *Junior*, con Schwarzenegger), con la differenza che i moderni immaginano l'uomo incinto come copia esatta della donna incinta, cioè, con il pancione, mentre nel mito greco altri erano i luoghi della gravidanza e del parto maschili; si pensi a Zeus: dalla sua *testa* nasce Atena, dalla sua *coscia* Dioniso, la sua *bocca*, ingoiata Metis, che è incinta, diventa il luogo della fecondazione, della gravidanza e, infine, del parto. Diversi erano anche i modi di partorire: per incisione (quelli dalla testa e dalla coscia), per vomito (quella dalla bocca). Luciano, autore di un romanzo fantastico, intitolato *Storia vera*, immagina, anche lui, una gravidanza *arrenogenetica*, dal *polpaccio*, per un intero popolo, i *Seleniti*, che ignora addirittura il nome di donna nel suo vocabolario.

Dai miti il relatore è passato poi ad illustrare, anche con un corredo iconografico, i riti, cioè, le simulazioni, le finzioni di gravidanze maschili e/o di covate di padri, documentati sia in letteratura che in arte.

Tra i numerosi esempi ricordati, vi è il rito celebrato a Cipro, come racconta Plutarco nella *Vita di Teseo*, nell'anniversario della morte di Arianna abbandonata incinta da Teseo, durante il quale un giovanotto si mette a letto, finge di partorire e urla come se avesse le doglie; nelle *Argonautiche* Apollonio Rodio scrive delle usanze dei Tibareni, popolo che vive sul Ponto, i quali, quando le loro donne partoriscono, si mettono a letto e fingono le doglie; nel *Milione* di Marco Polo, usanze simili si ritrovano in Cina; Giovanni Boccaccio costruisce su questo tema un racconto buffo, che ha per protagonista Calandrino, a cui vien fatto credere di essere "pregno"; si arriva così al fantastico racconto del contemporaneo Luis Sepúlveda, di una straordinaria covata, fatta da un gatto, l'essere meno adatto a

covare, di un uovo da cui nascerà una gabbianella. Anche i fumetti hanno sfruttato questa trovata: una storia di Topolino, del 14 aprile 1998, narra di Pippo che cova, senza sapere né come né perché, un uovo trovato scavando nel terreno. Dagli esempi



riportati è evidente che fingere, da parte degli uomini, di essere "incinti" è come "covare" un uovo, da cui nascerà un pulcino: in entrambi i casi, il partner partecipa dell'atto della procreazione, quasi al pari di colei che partorisce.

Ci sono due tipi – ha spiegato il professor De Martino - di "covata" o "cova" del padre: quella *dietetica*, in cui è il marito che fa la dieta, non la moglie, e quella *pseudo-materna*

(detta anche *impropria o puerperio del marito*), in cui il marito si mette a letto per un certo numero di giorni e simula le doglie del parto.

Ma – ed è la questione più importante - quale può essere il significato di questo rito?

Esso è stato spiegato in tanti modi: come un espediente per trattenere il padre presso la madre, quando questa mette al mondo un figlio; oppure, come un rito di adozione attraverso il quale il padre riconosca il figlio appena nato e ne sia a sua volta riconosciuto, quasi un rito di identificazione del padre da parte del nascituro; o, infine, come un tentativo di stornare i mali destinati alla madre e al nascituro sul padre, che sarebbe una specie di sostituto simbolico (è questa l'interpretazione "magico-simpatia"). Per es., nella "cova dietetica", tra le cose che il finto puerpero non deve mangiare, il primo divieto è quello di mangiare - ovvero, uccidere il figlio - (nel mondo degli animali questo pericolo è avvertito): il rito della "covata" del padre, dunque, servirebbe per allontanare, attraverso la finzione, la possibilità che egli possa uccidere il figlio. In una società che non ha più questi riti apotropaici, la violenza può esplodere accidentalmente e furiosamente; per il relatore, l'antropologia può spiegare, forse meglio della psicologia, l'episodio di Cogne: il tabù ("*non uccidere il figlio*") è stato violato, e l'atto nefando è stato compiuto, perché non c'è più il rito che possa tenere gli uomini lontani da esso. Non così nella tragedia greca classica, grande rito di massa, dove le cose tremende che si fingeva di fare esorcizzavano appunto la possibilità di farle nella realtà.

Il rito della "covata del padre" può avere tutte queste spiegazioni insieme o soltanto una di esse, ma è pur sempre una finzione, è un "*come se*" del padre, che in tal modo partecipa, insieme alla moglie, di quella cosa divina che è l'atto della creazione.

CORRADO PETROCELLI, *Armi dello spionaggio e armi antitiranniche*

Una prima osservazione di carattere generale: sul Daremberg-Sagliò, *Dizionario di antichità classiche*, il termine "spada" nel mondo greco è ξίφος, una specie di daga, spada corta, di solito a doppio taglio; poi, c'è μάκαιρα, una specie di scimitarra, spada un po' curva, tagliente solo dalla parte esterna; un'altra spada, un po' più ridotta, non meno curva e puntuta, la κόπίς, che, come la μάκαιρα, oltre che come strumento d'offesa, serve anche come utensile sacrificale, per sezionare la vittima, aprire le carni. Altri termini sono, in buona sostanza, dei sinonimi; due indicano un pugnale ed hanno un suffisso riduttivo,

-ίδιον, e sono ξιφίδιον e ἐγχειρίδιον, quest'ultimo significa un'arma che è portatile, che si può portare in mano, ed indica sia il pugnale che il libro.

Brani in cui si narra come si pone fine ad un regime dispotico, uccidendo il tiranno, con una congiura, poiché il tiranno è molto sospettoso e non è facile avvicinarsi a lui per ucciderlo. I congiurati tengono i pugnali nascosti sotto le vesti o sotto l'ascella. Uno dei casi più eclatanti è quello di Armodio e Aristogitone, ritenuti i tirannicidi e i fondatori del regime democratico in Atene. Tucidide, però, dando vita al primo esempio di revisionismo storico, polemicamente, un secolo dopo l'abbattimento della tirannide, spiega che questa fu eliminata dagli Spartani, non da Armodio e Aristogitone, i quali uccisero non Ippia, che era il tiranno, bensì Ipparco. Nonostante la sua narrazione accurata, Tucidide, comunque, non riesce a dimostrare che Armodio e Aristogitone non furono i tirannicidi, perché, se è vero che non uccisero il tiranno, è pur vero che cercarono di farlo – e il gruppo statuario, infatti, li mostra nel tentativo di uccidere, non nell'atto di farlo. I due congiurati, come anche gli altri, erano dotati di pugnale, chiamato da Tucidide ἐγχειρίδιον (I, 57.1); è interessante sapere che alla festa che si celebrava in Atene si poteva andare armati, ma di lancia e di scudo, non di pugnale, poiché questa è l'arma della congiura, e, quando Ippia si accorge di questa, fa arrestare tutti quelli che vengono trovati in possesso del pugnale. Nei *Sofisti a banchetto* di Ateneo, ci sono conservati due *scolî* attici che riguardano i tirannicidi, i quali recitano: "*Porterò nascosto in un ramo di mirto τὸ ξίφος, la spada, come Armodio e Aristogitone, quando uccisero il tiranno*". *Τὸ ξίφος* si può tradurre genericamente "spada", ma anche "pugnale", perché i termini per indicare "spada" sono molto pochi e, a volte, sono usati in maniera intercambiabile; per es. Erodiano (III sec. d.C.), nel raccontare l'attentato a Comodo da parte di Quinziano, assoldato dalla sorella dell'imperatore, chiama il pugnale prima ἐγχειρίδιον, poi, ξιφίδιον, infine, ξίφος, è evidente che si tratta della stessa arma e che l'autore avrà voluto non ripetere lo stesso termine. Anche Plutarco, nella sua narrazione del

cesaricidio, dovendo ripetere infinite volte la parola "pugnale", usa ad un certo momento il termine ξίφος, pur essendo certo che Cesare fu ucciso a pugnate e non con la spada.

Che il pugnale fosse l'arma dei congiurati è confermato da due esempi relativi ad epoche diverse, narrati da autori lontani nel tempo. Il 1^o esempio è quello della novella di Gige e Candaule, raccontata da Erodoto: Gige, capitano delle guardie, pur disponendo di armi, quando acconsente ad uccidere Candaule, riceve il pugnale dalla moglie del re, perché è il pugnale appunto l'arma della congiura; il 2^o esempio lo troviamo nel racconto di Erodiano dell'assassinio di Caracolla, ucciso dal centurione Marziale appunto con un ἐγχειρίδιον, che teneva celato ma a portata di mano, anche in questo caso, il centurione aveva altre armi, ma quando deve uccidere l'imperatore, ricorre al pugnale.

Altre volte, le armi con cui venivano uccisi i tiranni avevano a che fare con i sacrifici; per es. il tiranno Giasone di Fere viene massacrato a pugnate e il termine greco con cui si indica questo massacro è ἀποσφάζω, che significa "sgozzare", "sacrificare", come σφάγις è l'arma con cui si opera il taglio del sacrificio, cioè, il coltello sacrificale, e σφαγεύς indica sia il carnefice, l'immolatore, sia la spada.

Altra questione: c'entrano le donne in tutto questo? C'entrano molto. A volte sono mandanti dell'assassinio, come nel caso di Gige e Candaule, a volte sono istigatrici. Una vicenda molto particolare, legata alla cacciata di un tiranno, è quella di Lucrezia, perché in questo caso il tiranno non muore, ma viene cacciato, ed è la donna, Lucrezia, che muore. L'episodio richiama l'idea del sacrificio. L'arma con cui Lucrezia si uccide, perché non può sopportare l'onta della violenza che le ha fatto il figlio di Tarquinio il Superbo, è chiamata *culter* (dice Livio, I, 58.11: *cultrum habebat sub veste abditum*). Il *culter* è un coltello particolare, così come *cultrarius* è colui che è addetto nel rito sacrificale all'uccisione e alla divisione delle parti della vittima, ma è anche il coltello da cucina, da cuoco, corrisponde in greco alla μάκαιρα e alla κόπης. Dunque, Lucrezia, avendo subito violenza, non può non uccidersi e con la sua morte rende possibile la cacciata del tiranno. Una donna non può tornare dal marito se non è più integra (quando Agamennone restituisce Briseide ad Achille, si affretta a dirgli che non l'ha toccata neanche con un dito; Criseide viene restituita al padre intatta; per Elena si inventa che non lei era andata a Troia, nel letto di Paride, ma un suo "doppio"); in questo caso si ricorre al sacrificio, la vittima si deve immolare perché le cose vadano bene (è il caso anche di Ifigenia). Una conferma si trova proprio in Livio (libro III) nel racconto di un episodio analogo a quello di Lucrezia, cioè, la cacciata di Appio Claudio, uno dei decemviri, preso da passione peccaminosa

per Virginia; quando ormai è impossibile preservare Virginia dalla violenza di Appio Claudio, il di lei padre la uccide, dicendo "*preferisco che tu muoia, piuttosto che essere disonorato da quello*". La uccide con un *culter*, e Livio dice appunto (§ 5) *lanio cultro arrepto*, cioè, "*preso un coltello da macellaio*", cioè, proprio quello della spartizione delle carni, chiarendo così che si tratta di un coltello sacrificale, poiché sta sacrificando la figlia, in modo che il suo sangue ricada su Appio Claudio.

Altri esempi di congiurati che girano con un pugnale sotto la veste: i Gracchi, i loro avversari (questi addirittura con un pugnale da brigante, cioè, una lama dentro un pezzo di legno); di Alessandro, Plutarco dice che sotto il cuscino teneva l'*Iliade* (viatico di tattica militare bellica) e il pugnale.

Il pugnale è utilizzato solo nelle congiure? No, anche in operazioni militari diverse dal solito. Quando si passa dal combattimento oplitico (la falange schierata con i soldati stretti l'uno accanto all'altro, con lo scudo da una parte e dall'altra appoggiati al vicino) all'assedio (la *poliorcetica*), cambiano le tattiche belliche; quando si assedia una città, per es., uno dei modi in cui si prende una città è quello di avere all'interno una quinta colonna che apra una porta e faccia entrare i nemici (così Brasida conquista Amfipoli, seguito da un nugolo di soldati armati di pugnale). Gli Spartani si vantavano di non avere paura del "corpo a corpo", grazie al possesso dell'*эгceirídion*, che dava loro coraggio. Durante la guerra del Peloponneso, nell'episodio di Sfacteria, gli Spartani, arresisi agli Ateniesi, si difendono da chi li deride, dicendo che gli Ateniesi li hanno vinti bersagliandoli da lontano, con frecce, fionde, mentre essi mostrano il vero coraggio nel combattere frontalmente; dunque, secondo gli Spartani, l'arco è l'arma dei vili.

Un'altra arma con cui si può avere ragione dell'avversario è quella del linguaggio. Si può ingannare l'avversario con un travestimento, per es., per far fuggire dei prigionieri o per attentare a qualcuno, il travestimento più frequente è di far vestire i soldati da donne, oppure, con gli abiti dei nemici, in modo che questi non si allarmino vedendoli da lontano. Un inganno particolare è quello realizzato da Demostene ateniese che sorprende i nemici Spartani, sul far del giorno, ingannandoli mediante dei Messeni, che ha fatto schierare in prima linea, a cui ha ordinato di rivolgere la parola nella loro lingua, cioè, il dorico, in modo da rassicurare la sentinella spartana. I Messeni, parlando il dorico, ne combinano di tutti i colori agli Spartani, arrivando anche a far fuggire gli Iloti, cioè, gli schiavi. Il linguaggio è quindi elemento di identificazione, tant'è vero che usare un linguaggio diverso era automaticamente un elemento di differenziazione (un esempio sono i barbari, detti così proprio per il loro diverso linguaggio). Nelle azioni spionistiche è fondamentale

conoscere la lingua del paese dove si va in missione; Cambise, per spiare gli Etiopi, manda gli Ittiofagi, che parlavano la lingua etiope. Così come, al contrario, persone che si ritrovano in ambiti diversi, pur vestite diversamente, si riconoscono come appartenenti alla stessa gente se parlano la stessa lingua. La comunanza di lingua è comunanza di idee e di sentimenti.

Fino a quando c'era stato il conflitto tra greci e barbari, tutto era stato più semplice, mentre tutto si complica nel conflitto peloponnesiaco, poiché gli idiomi non servono più a distinguere. Un esempio si verifica in Sicilia, dove, nell'attacco all'Epipole, gli Ateniesi pensano che ad intonare il peana siano gli avversari – mentre, invece, sono gli Argivi loro alleati – e li uccidono, non riconoscendoli al buio. In questo caso la lingua ha funzionato negativamente, come elemento di discriminazione. Un esempio di storia romana è offerto da Cassio Dione e riguarda la battaglia di Farsalo: gli eserciti schierati da una parte e dall'altra erano imbarazzati perché sapevano di combattere contro amici, parenti; terribile fu il grido di guerra, perché era lo stesso, terribili le parole perché parlavano la stessa lingua; le parole aggiunte alle armi hanno reso l'orrore della guerra ancora più insopportabile.

PASQUALINA VOZZA, "*Investimenti, affari e finanza nell'antica Roma*"

Il rapporto tra economia, finanza e politica - argomento di grande attualità oggi in Italia, in particolare in merito al quesito se è lecito che un *business man*, un imprenditore, rivesta ruoli politici di grande responsabilità - è stato uno degli aspetti più interessanti della conversazione tenuta qualche tempo dalla prof.ssa Lina Vozza, docente dell'Ateneo barese, per i soci tarantini dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, al Liceo-Ginnasio "Archita". Il tema affrontato riguardava, *stricto sensu*, l'economia nel mondo romano antico, ma la relatrice ha sempre sottolineato gli elementi di attualità, i legami tra passato e presente, pur in una documentazione ricca di riferimenti precisi alla storia economica di più di duemila anni fa.

Nella prima parte, la docente ha tracciato un quadro sintetico ed esauriente di ciò che pensavano gli antichi in merito all'economia, quindi, ha illustrato le varie forme di produzione, soffermandosi, infine, sui soggetti economici nel mondo romano. Tra i Greci, sia Senofonte che Aristotele videro nel fatto economico un rapporto di reciproca utilità tra il cittadino e lo Stato, perché la proprietà fondiaria a conduzione familiare si traduceva in un bene per lo Stato, e la rendita mobiliare migliorava le condizioni economiche del singolo. Così fu anche per i Romani, la cui economia si basò inizialmente e per lunghissimo tempo sull'agricoltura e sul lavoro degli schiavi: da Catone a Varrone, a Cicerone, a Seneca, a Columella, univoca fu la concezione del

legame tra economia e morale, per cui l'utile del singolo non poteva che essere a vantaggio dello Stato e viceversa, pur nella differenza tra chi era più conservatore, come Catone, legato alla piccola proprietà, che rifiutava il commercio, le speculazioni finanziarie, pur avendo una mentalità utilitaristica, e chi, come Varrone, legato al latifondo, era più aperto alle tecniche agricole progredite, ad un'organizzazione più evoluta del lavoro, alla realizzazione del *surplus* dell'impresa con la vendita di prodotti e bestiame, o, ancora, chi, come Cicerone, *eques*, favoriva il commercio, purché basato sulla *bona fides*, ma rifiutava la proprietà privata, espressione di individualismo, perché in contrasto con il bene dello Stato.

Del mondo economico così concepito, facevano parte, oltre ai grandi proprietari terrieri, anche industriali, tessili, orefici, ceramisti, vasai, fabbri, edili, riuniti in corporazioni, mentre le finanze erano gestite dai *negotiatores*, che scambiavano ogni genere di prodotti, facendo circolare ingenti capitali monetari, dagli *argentarii*, "banchieri", dai *nummularii*, "cambiavalute", detti anche *collectarii*, *mensularii*, *trapezitae*, dai *coactores*, "esattori", tutte figure che avevano a che fare con le banche, *mensae argentariae* o *mensulariae*, ovvero, le casse che finanziavano le diverse operazioni, prestando denaro ad interesse. Sull'entità del tasso di interesse, forti erano le speculazioni, e l'usura era praticata con disinvoltura, tanto che, soprattutto nel I sec. a.C., lo Stato dovette intervenire più volte con leggi per frenare o proibire tassi proibitivi, in particolare nei confronti dei provinciali: la *lex Gabinia*, del 67 a.C., vietò il prestito ai provinciali da parte dei Romani; numerosi processi per concussione e per corruzione furono intentati a quei *publicani* che gestivano le sovvenzioni allo Stato, prendendo in concessione appalti di terre, saline, miniere, trasporti, tributi, ed esigevano la restituzione della somma prestata ad un tasso d'interesse notevolmente maggiorato – questo in particolare avveniva nella riscossione dei tributi dei provinciali. La legge prevedeva un tasso d'interesse dell'1% al mese, quindi, del 12% annuale, mentre le speculazioni facevano sì che oscillasse dal 10% al 100%!

Come accade oggi, anche nel mondo romano antico si verificarono casi di alleanza tra politica e finanza (Attico, Crasso, per citare i più noti), tra politica e magistratura (Cesare si garantì, con donativi, concessioni e prestiti, la continuità delle cariche, nonostante fosse lontano da Roma).

La seconda parte della conversazione è stata tutta dedicata all'analisi di documenti relativi a problemi di carattere economico nell'antichità, utilizzabili anche in ambito didattico. La relatrice ha preso in esame tre testi di Cicerone: 1) *De officiis*, I, 42, in cui l'autore sembra trovare una conciliazione tra mondo aristocratico,

tradizionalmente dedito all'economia agricola, e mondo degli *homines novi*, dei cavalieri, dediti al commercio, nella possibilità di investire i proventi del commercio nell'agricoltura, quindi, il commercio è approvato, poiché può tradursi in *utilitas* per lo Stato e i *cives*, purché non venga inquinato dalla *vanitas* degli speculatori; il brano è altresì interessante per l'elenco delle attività umane, distinte in *liberali* e *illiberali* (tra quest'ultime, ormai ammesse dal realismo ciceroniano tra le professioni, figurano numerose attività manuali: *opifices, cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores, unguentarii*, ed anche *mercatores, negotiatores, caupones*, etc.) 2) *De officiis*, III, 14, in cui, dietro la storiella di un ingenuo acquirente, Canio, cavaliere romano, che compra dal furbo Pizio, banchiere, ad un prezzo esagerato una villa, con un imbroglio, si può leggere la morale ciceroniana, secondo cui non ci può essere *fides* in certe situazioni, ma piuttosto bisogna usare scaltrezza, se non si vuole essere imbrogliati, ovvero, cercare il prezzo giusto, onesto in un investimento; 3) *Epistola ad Atticum*, V, 21 (8-10), in cui si racconta il caso di Bruto, che, contro la *lex Gabinia* su citata, presta denaro ai Salamini attraverso prestanomi (Scaptio e Matinio), i quali, poi, con pochi scrupoli pretendono il pagamento di una somma lievitata enormemente; è un caso lampante di prestito usurario; Cicerone cerca, intervenendo nella questione, sia di compiacere l'amico Attico che lo ha coinvolto, sia di evitare la rovina dei provinciali; l'unica soluzione per lui è di convincere i Salamini a pagare quanto prima. Egli anche in questo caso cerca di mediare tra la legge che proibiva il prestito ai provinciali e la consuetudine che di fatto ormai lo ammetteva, tant'è vero che i Salamini intendevano pagare – ignari dell'ammontare effettivo del loro debito – e trova una via di mezzo nell'*anatocismo*, cioè, l'interesse composto, che fa lievitare il debito tanto più se applicato mensilmente, non annualmente: alla fine, il tasso d'interesse che viene applicato è conforme alla legge - l'1% mensile, quindi, il 12% annuale -, ma ad esso si aggiunge l'interesse composto (l'*anatocismo*), per cui i Salamini si trovano a dover pagare 106 talenti, con soddisfazione dei creditori usurai.

Cicerone, personaggio quanto mai attuale, sembra distinguere tra il credito buono, basato sull'accordo delle parti, e quello cattivo, a tutto vantaggio dei creditori, e sembra temere un intervento dello Stato che proibisca del tutto la pratica del prestito ad interesse - che egli considera remunerativa per l'economia romana - magari cancellando del tutto i debiti.