

Education



5

M-PED/01 – Generale e sociale

A peer-reviewed book series in social pedagogy, theories of education, didactics, special educative needs, history of education, children's literature, teacher training, adult education, gender education, intercultural pedagogy and didactics, training and career guidance, new technologies, experimental education.

Directors: Fabrizio Manuel Sirignano (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli), Maria Teresa Trisciuzzi (Libera Università di Bolzano), Tamara Zappaterra (Università degli Studi di Firenze), Andrea Traverso (Università degli Studi di Genova)

International Scientific Committee: Enricomaria Corbi (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli), Liliana Dozza (Libera Università di Bolzano), Dolores Limón Dominguez (Universidad de Sevilla), Fernando López Noguero (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla), Anna Ascenzi (Università degli Studi di Macerata), Antonella Cagnolati (Università degli Studi di Foggia), Hans-Heino Ewers (Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main), José Luis Hernández Huerta (Universidad de Valladolid), Serenella Besio (Università della Valle d'Aosta), Berta Martini (Università degli Studi di Urbino), Claire E. White (Wheelock College, Boston, MA), Francisca Gonzalez Gil (Universidad de Salamanca), Teresa Grange (Università della Valle d'Aosta), Pierpaolo Limone (Università degli Studi di Foggia), Jarmo Viteli (University of Tampere, Finland), Monica Fantin (Universidade Federal de Santa Catarina, Brazil)

Gli alfabeti dell'intercultura

a cura di

Massimiliano Fiorucci, Franca Pinto Minerva,
Agostino Portera



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2017

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674908-6

Indice

Introduzione. Le parole e il confronto sono importanti <i>Massimiliano Fiorucci, Franca Pinto Minerva, Agostino Portera</i>	9
A come Accoglienza <i>Raffaella Biagioli</i>	19
Adozione internazionale e interetnica <i>Stefania Lorenzini</i>	31
Ambiente vs Intercultura <i>Rosella Persi</i>	45
Appartenenza, appartenenze <i>Paola Dusi</i>	55
Biografie (e autobiografie) <i>Caterina Benelli</i>	69
Cambiamento sociale, difese e resistenze <i>Tommaso Fratini</i>	79
Cittadinanza <i>Clara Silva</i>	91
Colto/a, cultura, intercultura <i>Maria Sebastiana Tomarchio</i>	101
Competenze interculturali (a scuola) <i>Marta Milani</i>	111
Comunicazione interculturale <i>Paola D'Ignazi</i>	121
Confine <i>Gabriella D'Aprile</i>	131
Conoscere l'Islam: la medicina islamica <i>Pasquale Renna</i>	143
Contesti eterogenei <i>Davide Zoletto</i>	155

Convivenza	
<i>Veronica Riccardi</i>	163
Cultura, intercultura, transcultura	
<i>Ivana Padoan</i>	173
Decoloniale	
<i>Maria Teresa Muraca</i>	199
Dialogo	
<i>Anna Maria Passaseo</i>	209
Diaspore	
<i>Giuseppe Burgio</i>	223
Didattica dei personaggi ponte	
<i>Vinicio Ongini</i>	233
Discriminazioni	
<i>Silvio Premoli, Stefano Pasta</i>	251
Donne musulmane / femminismo islamico	
<i>Carla Roverselli</i>	261
Educazione alla giustizia sociale	
<i>Massimiliano Tarozzi</i>	271
Educazione alla pace	
<i>Silvia Guetta</i>	281
Educazione e pedagogia interculturale	
<i>Agostino Portera</i>	299
Educazione plurilingue	
<i>Marinella Muscarà</i>	311
Famiglie migranti e vulnerabilità	
<i>Maura Di Giacinto</i>	321
Genere, etnia e identità	
<i>Simonetta Ulivieri</i>	333
Immagini e simboli	
<i>Rosa Grazia Romano</i>	343
Immigrazione, genere, lavoro di cura	
<i>Francesca Dello Preite</i>	351
Integrazione. Il concetto di integrazione in ambito pedagogico	
<i>Ivana Bolognesi</i>	361
Intercultura e <i>Critical Pedagogy</i>	
<i>Domenica Maviglia</i>	373

Intercultura e nuove tecnologie <i>Luisa Zinant</i>	383
Letteratura e intercultura <i>Donatello Santarone</i>	399
Mediazione Interculturale: prospettiva decoloniale e pedagogia dell'incontro <i>Rosanna Cima</i>	409
Metafore culturali <i>Emiliano Macinai</i>	417
Minoranze e intercultura: migrazioni, genere, diritti umani <i>Tiziana Chiappelli</i>	425
Minori stranieri non accompagnati e richiedenti asilo <i>Luca Agostinetto</i>	439
Narrazioni decentrate <i>Elena Zizioli</i>	455
Narrazioni per educare. Storytelling for education <i>Mariangela Giusti</i>	465
Ospitalità narrativa e senso della 'Matria' <i>Laura Marchetti</i>	477
Parole che includono. L'italiano per (non essere) stranieri <i>Graziella Favaro</i>	495
Progettazione partecipata e intercultura: linee di intersezione e di cittadinanza <i>Rosita Deluigi</i>	515
Razzismi <i>Milena Santerini</i>	525
Riconoscimento e misconoscimento <i>Franca Pinto Minerva</i>	533
Rifugiati <i>Marco Catarci</i>	559
Rom e Sinti <i>Massimiliano Fiorucci</i>	569
Shock culturale, migrazioni, resilienza <i>Alessandro Vaccarelli</i>	597
Stereotipi e pregiudizi <i>Federico Zannoni</i>	607
<i>Appello per l'educazione interculturale</i>	617

Ospitalità narrativa e senso della ‘Matria’

Narrative Hospitality and Sense of Homeland

Laura Marchetti

Abstract: The Myth of Man, his ontological condition of exile, its ontological need to grow, his ontological need to acquire knowledge from others and, therefore, to emigrate is a myth that intercultural education should never stop telling, starting from a “migrant thought”, which could be a cultural model for the era of conflicts in which we live.

Keywords: Exile, migrant thought, intercultural education, conflicts.

Parole chiave: Esilio, pensiero migrante, educazione interculturale, conflitti.

1. L'isola greca generosa

Dell'ospitalità ci unisca il nodo
Benché assai lontan sorga
il mio tetto (Omero, *Odissea*).

Si trova – a mio parere – in un luogo remoto di 2800 anni fa descritto nell'*Odissea*, il modello più avanzato di ospitalità narrativa e di inclusione interculturale, modello che oggi come non mai dovrebbe essere preso a paradigma per placare i venti riemergenti di razzismo e di guerra. Il luogo è Scheria, l'isola greca dove vivono i generosi Feaci “in disparte”, lontani cioè dalle rotte più note della colonizzazione achea, e dove trascorrono il tempo felicemente, governati da una politica improntata alla convivenza pacifica e alla saggezza della parola e dell'ascolto, dividendosi fra lavori di tecnologia intelligente come la tessitura, l'agricoltura e la navigazione, e divertimenti altrettanto intelligenti fatti di giochi, di danze, di ozio, di curiosità e di piacere dei racconti¹.

Omero, nel V Canto, fa approdare Ulisse a Scheria, dopo essere

¹ La descrizione della vita quotidiana nell'isola di Scheria, è in *Odissea*, VII, 85-133.

sfuggito al naufragio di quella barca da lui stesso costruita nell'isola di Calipso, una specie di odierno gommone per rifugiati, così fragile da essere stata spinta per giorni alla deriva dalla tremenda tempesta scatenata da Poseidone e dai «suoi irosi flutti mugghianti». Lo fa approdare a nuoto, fra scogli aguzzi, senza i compagni, che intanto sono morti, senza le navi, che intanto sono affondate, senza le sue vesti e i suoi beni, persi nelle dolorose peregrinazioni. Lo fa approdare solo, lacerato, affamato, spaventato, confuso, stanco di tutti quegli inutili anni di viaggio, senza respiro e senza più voce, disperato di poter rivedere la sua patria e perciò immemore, dimentico perfino del nome che ora, come ha detto a Polifemo, è "*Oidos*", nessuno.

Fanciulle bellissime, soavi bagnanti che giocano sulla riva si accorgono di lui, di quel poveraccio, di quel naufrago che intanto si è addormentato sotto un ulivo. Solo per un attimo ne sono intimorite, in fondo è un maschio e per di più nudo, poi si avvicinano e gli sorridono². Anche se è uno *xenos*, uno straniero, non ne hanno paura, non lo respingono, nemmeno gli chiedono un permesso di soggiorno: del resto non possono farlo perché in Grecia il naufrago è un ospite di riguardo, sacro agli dei che spesso prendono forma di stranieri e che quindi chiedono per ogni vagabondo o forestiero, diritti di accoglienza e di cura a prescindere dalla identità o dal rango³. Lo dice subito la giovane Nausicaa, principessa di quell'isola felice, orgogliosa della sua città dove lo straniero non può mai essere nemico, visto che lì ogni guerra è proibita:

Oh, fermatevi compagne...
Credete forse che sia un nemico?
Non c'è, non può esserci un uomo mortale
Che arrivi nel paese dei Feaci
Portando la guerra...
Un misero è costui, qui arrivato ramingo
E ha bisogno di cure: mendicanti e stranieri
Sono mandati da Zeus. Il dono sia
che a lor torni caro⁴.

Sebbene giovane, Nausicaa è assai saggia e, possiamo dire, "materna". Chiede subito alle ancelle di soccorrere il naufrago (subito ribattezzato come "ospite") con cibo e bevande, di fargli un bagno al fiume, di ungere di olio le sue ferite e infine di ricoprirlo con tunica

² Ivi, VI, 130-137.

³ Ivi, VII, 201-205.

⁴ Ivi, VI, 198-208.

e manto. Quindi decide di portarlo nella reggia dei Feaci, dove governano, a pari grado, Alcinoò e la sua sposa, la nobile Regina Arete, donna che «non vive in nodi maritali stretta»⁵, amata e rispettata dal popolo e dai figli, giudice supremo dell'isola, saggia più di ogni altra nel dirimere contese, eccelsa nella sua capacità di tessitrice e nella sua vocazione di «salvatrice», nonché di sacerdotessa di uno dei valori più alti della religione e della società greca: quello della ospitalità, della *xenia*, valore che coincide con il valore della *koinonia*, «quel comune sentire» che sgorga dalla maternità terrestre generatrice, dalla Terra (la Madre-Terra) intesa come la prima e universale patria, anzi, per usare l'unico termine italiano possibile, come la prima e universale *matria*⁶.

Arete è saggia nella sua ospitalità, ancora più saggia della figlia Nausicaa. Ha una mente politica, sa cioè che l'ospitalità è la forma di governo propria di quei popoli che hanno superato gli eccessi selvaggi di bestie e Dei (Vernant, 2007), eccessi propri invece di quei popoli che ancora non conoscono alcuna coltivazione, alcun altare, alcuna educazione, alcun senso di accoglienza. E poi lei tesse, incrocia fili cioè, e, come tutte le altre tessitrici dell'*Odissea*, come Penelope che cucendo la tela, «cuce pensieri sottili» ha bisogno di una trama e di storie sempre nuove con cui intarsiare tessuti e tappeti (Andò, 2005, p. 56). Perciò, appena vede quell'ospite ancora non identificato nella sala del palazzo, sebbene non sappia chi sia né da dove venga, prima lo lascia, per un intero giorno, bere, riposarsi e mangiare, poi gli promette una scorta per il ritorno e infine gli chiede di fare una cosa straordinaria: non delle prestazioni ginnica o militare, come pure vorrebbero i più giovani dei Feaci, e tanto meno lavorativa, ma narrativa. Gli chiede cioè, divenendo così coautrice e editrice dell'intera *Odissea*, di dire davanti a tutto il suo popolo riunito, di raccontare la sua storia, quella storia di dolore del mare che già le sue lacrime stanno lì a rappresentare⁷.

Anche Alcinoò, glielo chiede, dopo aver ricordato «che l'ospite e il supplente valgono come un congiunto per l'uomo che abbia anche

⁵ Ivi, VII, 86-100.

⁶ Impossibile tradurre il concetto di «terra natale» così come la si intendeva fra i popoli che praticavano «il principio femminile e materno» con il termine di origine latina «patria» che intende la terra dei padri e dei patrimoni che si tramandano di padre in figlio in eredità come nel diritto romano. Preferiamo perciò introdurre il neologismo «matria» per indicare appunto la terra della nascita intesa come casa materna e radice. In questo riproduciamo la distinzione della lingua tedesca fra *Vaterland* e *Heimat*.

⁷ Omero, *Odissea*, VII, 236-240.

solo un poco di senno»⁸. Anche Alcinoos ha visto le lacrime di quello sconosciuto a cui chiede di ritornare con la mente ai fatti che lo hanno ferito, alle persone e alle città che ha incontrato. Così l'ospite, confortato, vestito, nutrito, sentendosi anche *guardato* e *ascoltato*, racconta, racconta ai Feaci e a noi, tutte le imprese che lo hanno reso esule per tutti quegli anni⁹. Racconta e, a ogni parola, rinasce, ritrova vigore e il suo nome che dice finalmente con orgoglio («sono Ulisse di Itaca»), ritrova la memoria degli eventi, dando un senso e un significato agli orrori visti e vissuti, ai crimini provocati, agli abbandoni, ai molti ragiri, a quella conclusione sconvolgente della guerra che ha causato tanti morti e la distruzione di Troia. Ma soprattutto diventa splendido, un vero Eroe, quando comincia a parlare dei luoghi leggendari conosciuti nel viaggio di ritorno, luoghi dove il romanzesco si intreccia al sovrannaturale, il magico e il meraviglioso al fiabesco, disposti nell'estremo Occidente, in quella parte del Mediterraneo favoloso e ancora popolato di esseri ancestrali: Scilla e Cariddi, le Arpie e le Sirene, Circe e Calipso, i Lotofagi e i Ciclopi e il crudele Polifemo, il più selvaggio, il più incivile perché il più inospitale.

Sembrano, in effetti, esseri inventati, partoriti dalla paura e dall'immaginazione turbata di Ulisse e di ogni marinaio che si trova di fronte alla immensità delle stelle e alla sconfinatezza del mare. Eppure piacciono ai Feaci (come piacciono a noi) tanto che starebbero ad ascoltarlo tutta la notte, «presi dall'incanto». Così come piace il racconto fantastico che Ulisse fa di Itaca, la sua bella isola, la terra natale lacrimata, desiderata, agognata. Egli dice ai Feaci di volervi ritornare il più presto possibile perché – altro che «folle volo» –, lui è uno stanziato, uno che è stato *costretto* a emigrare da un movimento storico più grande della sua volontà, ma che sempre, durante l'assedio e nei lunghi anni di viaggio, ha rimpianto la sua terra e anelato al ritorno. Perfino fra le braccia della bellissima Calipso che pure voleva renderlo «immortale e immune da vecchiaia per sempre», ha pianto «con gemiti, lacrime e pene, straziandosi il cuore, mentre al mare stanco guardava, lasciando scorrere lacrime, pensando alla terra lontana, perché nulla di più dolce di quella terra potrà mai veder»¹⁰, perché «non c'è alcuna terra più bella, nulla che valga la patria»¹¹.

La terra della nascita, la patria appunto, per Ulisse emigrante, non

⁸ Ivi, VIII, 546-7 e 585.

⁹ Ivi, IX, X, e XI e XII.

¹⁰ Ivi, IX, 41-43.

¹¹ Ivi, IX, 34-36.

è infatti solo un luogo fisico, ma è anche un luogo simbolico, un “luogo antropologico”, come direbbe Augè (2005). Lì ha lasciato il figlio, la moglie, i suoi beni, la sua sovranità, ma anche i suoi ricordi, le sue relazioni, la sua appartenenza, la sua stessa identità. Perdere la terra della nascita, dimenticarla, non ritornarvi più, significherebbe perciò, per dirla con De Martino, andare incontro alla “fine del mondo” (De Martino, 1997) o, per dirla con Eliade, non avere più un «centro del mondo» (Eliade, 1976, p. 377), quel fondamento che impedisce di cadere nell'anomia, nella mancanza di essere, di verità, di significato e sacralità. Inoltre, rimanere lontano dalla terra della nascita, significa cadere nella condizione disperata dell'orfano: quella terra è infatti «alma, nutrice e genitrice» e rappresenta, come dice Kristeva, anche le braccia della madre, il grembo della madre, il cibo della cucina della madre, la lingualatte della madre, la sua cullante voce, prima parola e dolce narrazione (Kristeva, 1990, 12).

Quando Ulisse, nei lunghi anni di transito e di “spaesamento”, ha perso il contatto con questa radice e con questa voce si è sentito “nessuno”, un esule privo di storia, di passato e di futuro. Arete e Alcino lo intuirono e così gliela fanno ritrovare nel racconto. Poi si apprestano ad aiutarlo a ritornare alla terra concreta, e a ritornarvi con onore. Gli danno così una nave velocissima e lo colmano di ricchissimi doni (anfore, oro, bronzo, tuniche superbe) che potrà mostrare alla sua gente. Sono i cosiddetti “doni ospitali”, usati appunto da quei popoli che iniziavano a seguire le regole della convivenza e della pace, opponendosi a quelle della razzia, della ferocia e dell'ospitalità negata. Di essi parlano Adorno e Horkheimer in un magnifico saggio, intendendoli come le vere prime espressioni dell'illuminismo e della civiltà, forieri di una antica legge non scritta del Mediterraneo che è quella della *misura*, legge che regolava i rapporti basandoli sull'equilibrio, sulla fiducia e sulla reciprocità dell'accoglienza, sul fatto cioè che, ospitando, ognuno sa che egli stesso, o i suoi parenti, saranno accolti un giorno allo stesso modo» (Horkheimer, Adorno, 1966, p. 58).

2. L'accoglienza ebraica e la festa

La legge dell'ospitalità è dunque una antica legge non scritta del Mediterraneo, la legge fondativa della sua civiltà e della sua *koinonia*. Oltre che presso i Greci, si ritrova infatti anche presso gli antichi Ebrei e presso gli Arabi ed anche in questi due casi è fortemente connessa al raccontare e al senso di appartenenza alla terra natale, alla matrice.

Nell'ebraismo antico – non nell'ebraismo attuale che si è fatto Stato a Israele, ma nell'ebraismo dell'esodo e dell'attesa che ancora aspetta la terra promessa – allo straniero, sia quando è il *nokri* di passaggio che si trova momentaneamente in mezzo al popolo per motivi di viaggio o di commercio, sia quando è il *guer* che è nato altrove ma risiede nella comunità ebraica stabilmente, deve essere riservata una accoglienza generosa. Ne fa da esempio sacro il patriarca Abramo (lui stesso un migrante, un nomade che vive in una tenda), nel celebre episodio delle Querce di Mamre, nell'*Antico Testamento*, in cui vede avvicinarsi tre forestieri sconosciuti e, senza nemmeno chiedere i loro nomi, li accoglie, si mette al loro servizio e prepara un lauto pasto con focacce e un vitello tenero e buono, una vera festa per gli occhi e per la bocca:

Abramo alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda dicendo: Si vada a prendere un po' d'acqua, lavate i piedi e accomodatevi sotto l'albero. Andrò a prendere un boccone di pane e ristoratevi; dopo potrete proseguire, perché è ben per questo che voi siete passati dal vostro servo». Poi andò in fretta nella tenda, da Sara, e disse: «presto, prendi il fior di farina, impastala e fanne focacce». All'armento corse lui stesso, Abramo; prese un vitello tenero e buono e lo diede al servo, che si affrettò a prepararlo. Prese panna e latte fresco insieme con il vitello, che aveva preparato, e li porse loro¹².

L'ospitalità riservata allo straniero ha infatti per gli Ebrei innanzitutto un valore teologico e risulta strettamente apparentata al modo in cui si accoglie la Parola Divina. Chi ospita fa posto all'"interrogazione", alla curiosità per la Rivelazione del sacro. Si apre così all'inatteso e all'attimo futuro che sarà meraviglioso perché vi può entrare, in ogni momento, il Messia (Stefani, 1988). Ospitare perciò vuol dire stringere veramente l'"alleanza con Dio" per imitarlo in quanto popolo prediletto: «Il Signore rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito. Amate dunque il forestiero» (Luzzatto, 1989, p. 78).

L'ospitalità riservata allo straniero ha però anche per gli Ebrei un valore storico, di esercizio di memoria collettiva. Soprattutto quando gli Ebrei cominciano a essere perseguitati, quando sono *costretti* all'esilio, lontano dalla matria, dalla terra dove sono stati creati, lo straniero, ogni straniero, assume il ruolo interpretato tante volte nella storia in prima persona dal popolo dell'Esodo. Perciò, in una specie

¹² *Bibbia*, Genesi 18,1-15.

di autotutela, viene così ripetuto anche nel *Levitico*: «Se uno straniero viene a stabilirsi fra voi, nel vostro paese, non lo maltrattate. Voi tratterete lo straniero come uno di voi, come uno nato nel paese: amatelo come voi stessi perché anche voi avete dimorato come stranieri in Egitto»¹³.

“Amatelo”, si dice, non “aiutelo”; amatelo perché l’ospitalità non può essere solo carità, come sarà invece poi nel Cristianesimo, religione accogliente che spesso però è incorsa in quella che Jacqueline Costa-Lascaux chiama la «generosità svalutativa» (Brusa, 2000, p. 16), una buona volontà filantropica indifferente all’ascolto di una storia di provenienza identitaria e politica¹⁴. Amatelo, e non solo aiutato lo straniero, perché l’ospitalità deve essere gioiosa e comunicativa, come spiegano due grandi filosofi ebrei, Walter Benjamin e Theodor Adorno, il primo collegando l’ospitalità all’infanzia, il secondo al piacere e alla festa.

Ospitare, dice il primo, significa permanere nell’infanzia, età che ha grande valore nella psiche ebraica (Salvarani, 1992), come del resto ha mostrato un altro grande ebreo, Sigmund Freud, nella psicoanalisi, una vera e propria scienza di esodo narrativo. L’infanzia è l’età più straordinaria della vita, l’età della “morbidezza” di un Io non ancora catturato dalla univocità e unidirezionalità di un processo di crescita che, soprattutto per i giovani maschi ebrei, prevede il conseguimento di una identità adulta al prezzo della rinuncia ai lati del gioco, della tenerezza, del «mimetismo con la lontra» e con il mondo «variopinto dei colori» e «delle bolle di sapone». E quindi l’età della magia, dell’attesa, della “promessa”, carica di meraviglia per l’irruzione del nuovo, carica dunque di futuro e di speranza. Perciò è “l’età ebraica” per eccellenza, l’età in cui si sperimenta intensamente l’ebraica «interrogazione verso tutto ciò che arriva» (Benjamin, 2007, pp. 48-58).

Per questo, l’infanzia ebraica è piena di ricordi felici per ogni arrivo di ospite che viene vissuto come un evento meraviglioso, come una festa. L’arrivo dell’ospite, aggiunge Adorno, interrompe la pesantezza del rito, la noia del tempo consueto, l’abitudine:

quando i genitori alloggiano un ospite in casa, il cuore del bambino batte più forte, per l’attesa, di quanto non sia mai avvenuto sotto le feste di Natale. L’oggetto di quell’attesa non sono i regali ma la vita trasformata... poiché l’ospite viene da lontano. La sua apparizione promette al bambino l’al di là

¹³ *Bibbia*, Levitico, 19, 33-34.

¹⁴ Anche perché il cristianesimo è la prima forma di cosmopolitismo apolide, nel senso che svaluta la patria terrena per ritrovarsi pellegrinanti in una universale Patria in Cielo.

della famiglia e gli rammenta che essa non è qualcosa di ultimo e di definitivo...la felicità viene liberata dalla maledizione della vicinanza immediata, e spostata all'estrema lontananza (Adorno, 1954, pp. 210-211).

Grazie alla presenza dell'ospite «il bambino e la bambina potranno andare a letto più tardi la sera, forse avere una porzione ulteriore di dolce a cena e, soprattutto, ascoltare quelle narrazioni straordinarie che ogni straniero porta in dono nel suo sguardo sognante e nella sua valigia socchiusa». Sono narrazioni che anche nell'adulto provocano bagliori di felicità in quanto «fanno riemergere dall'esilio le speranze infantili che si credevano per sempre perdute e danno una nuova chance alle tracce di futuro» (Stefani, 1988, p. 23).

3. Samar, raccontare alla luna

Il nesso fra infanzia e ospitalità, nel Mediterraneo antico, era – e ancora è – assai presente anche dall'altra parte del muro, oltre quell'orribile e tragico confine che il popolo di Israele ha segnato *contro* ogni Esodo respingendo la Palestina. Anche nella cultura araba infatti, sia essa palestinese, siriana, libanese, saudita o egiziana, l'ospitalità è un valore assoluto, fondamentale, che attiene sia all'accoglienza delle differenze sia alla costruzione della propria identità nomade, perennemente in cammino. Già molto accentuata in epoca preislamica, nel codice cavalleresco beduino, si è poi amplificata con l'avvento dell'Islam e con la teorizzazione di una patria comune di genti diverse che coincide con la lingua araba, con la recitazione religiosa e la poesia, spesso cantate all'aria aperta, per strada.

L'ospite – chiamato, in una delle Sure più intense del *Corano*, *dayf* (figlio della strada), termine derivato dal verbo *dafa* che significa “ricevere ospitalità” – rende ogni casa la Sacra Tenda dove accolse i tre sconosciuti Abramo, anche per i mussulmani il padre dell'ospitalità¹⁵. Dentro questa Tenda si deve offrir da bere, cominciando dal tè alla menta, bevanda che, se fai un viaggio nel deserto, fa perdere all'occidentale la razionalità e alle donne la testa¹⁶ e che richiede odori intensi, bicchieri caldi, sinuosità delle movenze di chi versa, bellezza negli ara-

¹⁵ Si tratta della Sura “La vacca” dove appunto si asserisce che “*la vera pietà del buon mussulmano è donare parte dei propri averi ai poveri, agli orfani e al figlio della strada*” (*Corano*, 51, 26-27).

¹⁶ Come nel film del 1990 di Bernardo Bertolucci *Il tè nel deserto*, tratto dall'omonimo romanzo di Paul Bowles.

beschi della teiera che riprendono motivi di un intreccio con il cosmo e un legame di comunità. Poi, seduti su tappeti colorati, si deve offrir da mangiare, in piatti comuni, vari, abbondanti e saporiti, porti proprio dal padrone di casa che sente di aver fallito il suo compito se gli invitati non si sentono come a casa loro e non assaggiano tutto quello che viene loro offerto¹⁷. La generosità è infatti direttamente proporzionale al grado di elevazione personale e anche al grado di considerazione che hanno le famiglie, tanto che la parola araba per generoso, *karim*, significa anche illustre, nobile di ingegno, nobile di cuore, onorevole e rispettato ed è uno dei novantanove attributi di Allah.

L'apice della festa dell'ospitalità arriva però quando l'ospite ha finito di bere e di mangiare, quando familiari ed estranei si raccolgono insieme per fare il *samar*, una parola intraducibile in italiano che indica una particolare arte e abilità: quella di raccontare, ma di raccontare di notte, nel *dhill al-qamar*, all'ombra della luna. Resa famosa dai *quassas* e dai *meddah*, i cantastorie girovaghi delle taverne e delle strade arabe, un po' poeti, un po' vaticinatori, spesso istigatori di ribellione, quest'arte appartiene in realtà a una antica cerimonia popolare della cultura popolare araba tenuta di notte per rafforzare l'intimità della famiglia (Mernissi, 2000). Officiata da una donna preferibilmente anziana, alla presenza di adulti e anche di bambini, celebrava infatti l'organizzazione progressiva del romanzo familiare: iniziava ascoltando le voci della famiglia che esprimevano un insieme indistinto di temi abituali e quotidiani e di ricordi, di sogni o di incubi, di fatti noti e incerti, e poi, piano piano, si ordinava all'interno di una trama che ricostruiva la storia della famiglia: per i musulmani la prima *umma*, la prima patria, la prima società, prefigurazione sia della madre (*um*), sia della intera Comunità Coranica (*Umma*).

La cerimonia del *samar* dunque serviva a riaffermare appartenenza e identità; eppure raggiungeva il culmine quando era presente uno straniero. Allora si faceva il *samar* per intrattenerlo, prolungarne la presenza e permettergli di donare reciprocità. L'ospite infatti ricambiava i doni ricevuti, il cibo offerto, praticando a sua volta un *samar* che era il racconto delle sue avventure, dei suoi dolori, dei suoi sogni amplificati dalla fantasia e in cui risuonavano voci lontane di carovannieri, di monaci solitari o di jinn. Era un racconto cioè che atteneva più che altro alla sfera del meraviglioso e dello straordinario e a tutto quello che la Tradizione vietava di narrare nelle ore del giorno. Poteva

¹⁷ Prendo queste emozioni dai miei viaggi in Siria, in Marocco, in Libia, in Tunisia, in Egitto.

essere fatto solo durante la veglia, nella notte, la notte magica, perché la notte era il tempo proprio dello straniero e di ogni altra perturbante estraneità, in quanto atteneva anche al colloquio con le forze dell'infinito e del mistero e consentiva di abbattere tutte le barriere mentali, razziali, culturali, reali, che, di giorno, ostacolavano gli spazi aperti e i pensieri aperti.

Non tutti però erano in grado di attuare il *samar*: ci voleva troppa pazienza, lentezza, meraviglia, magia, curiosità, voglia di piacere e di dare piacere, oltre alla voglia di conquistarsi la libertà. Per questo le donne, per la maggior parte, erano le prime maestre nell'arte del *samar*, "*samire*", nel doppio senso del termine che rimanda a chi è ospitale e insieme un bravo narratore. La loro capacità scaturiva, come dice Fatema Mernissi, dal fatto che a loro la terrazza era proibita (Mernissi, 1999), che erano preclusi per loro le strade e gli spazi aperti, che erano limitate nel passo e nel viaggio da una serie di *hudud*, di soglie, di portoni, di incalcolabili confini concreti da cui potevano uscire solo con la potenza del *wham*, l'immaginazione narrante, quella che permette di pensare "en plein air", anche se il corpo è in prigionia, quella che permette, per esempio, alla "Donna con le ali" delle *Alf Layla wa Layla*, di dotarsi di ali invisibili, fare il gioco onirico del "*mshiya fi'l-khalaa*", passeggiare in aperta campagna con la fantasia e con la luna per trovare la *hurriyya*, la libertà.

Come fa anche la sapiente Shahrazād, un'altra protagonista delle *Alf Layla wa Layla*, una giovane donna che passa più di mille notti confinata in una stanza, tentando di sopravvivere al crudele destino preparatole dal marito assassino. Lei ha letto molto e perciò può entrargli nella mente: così lo inganna non con la sua bellezza o con una danza, ma raccontandogli *kurafba*, storie fantastiche, favole greche, persiane, indiane, ed egiziane, lette nella sua biblioteca ma inventate nelle taverne del sottoproletariato di Damasco o nei caffè dei ricchi sfaccendati del Cairo, storie meticce che parlano di mercati, di piazze, di giardini, di tappeti volanti, di intercultura e di libertà (Marchetti, 2012). Tramite queste storie, come una psicoanalista, Ella pratica un ulteriore aspetto dell'ospitalità, terapeutico, in grado di usare la parola come un *pharmakon* che ristabilisce reciprocità in una "risonanza sonora" intorno alla quale matura un nuovo processo di identificazione e di dialogo (Lacan, 2002; Morpurgo, Egidi, 1987; Hilmann, 1984; Marchetti, 1994). Mettendo in fila talismani, lampade e caverne fatate, geni conficcati in un vaso, sceicchi e veglie sotto le stelle, profumi di spezie e di fiori, bagni e corpi femminili, Shahrazād cura la paura e la violenza che hanno reso crudele Shariyar e ricostruisce per lui quello

che Bettelheim (1977) chiama "il mondo incantato", mondo che permette di *abreagire* il dolore, di superare il lutto e di ritornare con agio nel mondo reale e nella forza positiva della vita (Freud, 1966).

Tramite il racconto dunque, Sharazade ospita, cambiandolo, il nemico nel suo grembo, orientando la sua pulsione di morte verso la pulsione di vita e d'amore. Lo perdona alla fine delle notti e lo sposa con il cuore, salvando così se stessa e anche la sua patria, il suo genere, l'intero popolo femminile. Lo ricorda Fatima Mernissi, ammonendo «i lettori occidentali che spesso lo dimenticano» che questa eroina coraggiosa della narrazione è «una delle rare figure mitiche del riscatto femminile», una liberatrice, che mira a fermare l'eccidio per «salvare le figlie dei musulmani» (Mernissi, 2000, p. 38) con una tecnica di resistenza che in quel mondo è rivoluzionaria, una tecnica "gandhiana" di non-violenza. Parlando al suo nemico, in un dialogo inizialmente unilaterale, raccontando a lui che la storia è bella e comune e che quindi anche la vita è bella e comune, sconfigge il suo potere biopolitico, come direbbe Foucault acuto lettore della storia cornice delle *Mille e una notte*, un potere che si fonda sull'umiliazione dei corpi, sulla manipolazione del sesso, sul controllo della morte (Foucault, 1984). Ella diffonde così il messaggio più profondo dell'umanesimo, far trionfare, sulla crudeltà e sulla forza, la parola e la ragione.

Si comprende perciò come oggi si riconoscano in Sharazad quelle donne che cercano una patria (una matria) che sappia uscire dai muri e dai confini per intrecciare popoli e amicizia. Fra loro Samar Sahar una donna araba palestinese, un'insegnante, che vive a Betania, un villaggio a pochi chilometri da Gerusalemme conosciuto nel mondo per il racconto evangelico in cui si narra la resurrezione di Lazzaro, che ha accolto, in una grande casa, orfani rimasti senza genitori o che vivono in famiglie difficili, bambini raccolti nei campi profughi di Ramallah, di Betlemme, di Tulkarem, donne violentate o ragazze madri. Samar è dunque una donna "*samira*", accogliente, che però non è sola; lavora da un po' di anni a stretto contatto con Angelica Livnè, una donna israeliana che vive dall'altra parte del muro, anche lei insegnante in un corso universitario di "Educazione alla pace attraverso le arti". Insieme stanno cercando di costruire un ponte. Hanno perciò creato un negozio di fornaio a Betania per fare in modo che donne israeliane e palestinesi facessero insieme il pane per la pace. E hanno anche creato, fra i frutteti e le torrette militari, un piccolo teatro in cui i ragazzini ebrei, arabi, circassi, drusi, cristiani, musulmani raccontano e rappresentano le storie per la pace.

4. L'estrema solitudine

Difficilmente oggi, però, Sharazad potrebbe donare a noi il suo racconto, poiché quella reggia a Bagdad, così come quella del Cairo, così come il palazzo di Aleppo, sono stati distrutti dai bombardamenti, mentre nelle strade dei *quassas* e dei *meddah* scorre copioso il sangue della gente martoriata da una guerra coloniale atroce e permanente. E se anche Ulisse ripercorresse oggi il Mediterraneo, magari in senso inverso, da Occidente a Oriente, non vedrebbe più Sirene e Ciclopi, Ninfe e Lestrigoni, ma strani *etnorami* di immigrati, profughi, esiliati, lavoratori stagionali, vittime di guerra (Appadurai, 2001). Difficilmente così potrebbe fermarsi alla corte dei Feaci, trovando lo stesso ascolto che allora trovò nella reggia di Arete, perché sicuramente sarebbe “respinto” indietro, o, per fermarsi, dovrebbe esibire un permesso di soggiorno. Nel mare antico dell'ospitalità, nel mare che univa le terre costellate di ulivi e di fari, nel mare che è stato arabo ed ebreo, greco e romano, che ha assistito a sbarchi, invasioni, approdi, conversioni guadagnandovi la sua ricchezza meticcia e la sua profonda unità simbolica, si sono moltiplicate le divisioni e irrigiditi i confini, e mentre si allontanano le lingue e le religioni in un premeditato “scontro di civiltà”, l'enfasi securitaria distribuisce agli incauti viaggiatori, al posto dei doni ospitali, “spazi di confinamento”, ovvero «campi di detenzione, espulsioni, deportazioni, ritorni costringenti fatti passare per volontari, fogli di via, accordi di riammissione, pattugliamenti congiunti lungo le coste, impronte digitali, visti biometrici, radar» (Sossi, 2007, p. 97).

Difficilmente, anche, potrebbe raccontare la sua storia lo straniero che arriva qui da noi, nella civile Europa sempre più sorda alla sua stessa tradizione, al diritto universale all'ospitalità sancito da Kant in nome della pace perpetua (Kant, 1991) al diritto universale alla vita e alla umana dignità sancito dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. Egli, durante la traversata nel gommone verso il mondo globale. Ciò che perdono gli stranieri in questo grande e globale silenzio che, solo per le merci, ha eliminato le frontiere, ha perso la voce, non ha più parole per incantare e dunque per ospitare e farsi ospitare. E diventato, come dice Salman Rushdie (1991), un «uomo tradotto», ovvero un uomo spossessato che lascia agli altri l'interpretazione della sua lingua, dalla sua parola, dalla sua narrazione. È perciò un fuori-posto, un essere abietto, un extracomunitario a cui si può dare al massimo lo statuto caritatevole del rifugiato, destinato a una “vita di scarto”, polverizzata nella dislocazione geografica e culturale, stretta in una condizione di sradicamento, di esilio umano e simbolico: solo,

straniero agli altri, straniero anche a se stesso.

La solitudine è infatti la condizione abituale dello straniero. E non solo la solitudine causata dalla mancanza di diritti e di lavoro, dall'essere occupato in attività pericolose e mal retribuite anche quando si ha un livello di educazione superiore, ma l'*estrema solitudine*, la solitudine della sera, del tempo libero e della domenica denunciata da Thar Ben Jelloun (1999), un misto di solitudine affettiva, sessuale, emotiva, e di solitudine culturale e comunicativa, causata dalla mancanza di riconoscimento e dalla impossibilità nel poter lasciare tracce di sé e nel poter raccontare storie in cui rinchiudere la propria anima, il proprio cuore, i desideri, la fantasia e il senso dell'umorismo. Un'autobiografia negata in cui scompare anche la propria identità di appartenenza, la propria memoria collettiva e di comunità, la biodiversità della propria patria (matria), cancellata in nome di un universalismo di diritti mai avuti e di una indifferente mescolanza di culture sempre più fra loro omologate.

Ma dove la patria (la matria) è negata, dove non la si può dire raccontando e "abreagendo" con l'immaginazione, si ammala proprio il senso della patria (Sossi, 2002). Nei "luoghi del nessun dove" dove è costretto a vivere il migrante, lì dove può avere come unica patria l'Internet Point o il telefonino, l'immaginazione prende inquietanti strade, ipnagogiche e ossessive. Per riaffermare il diritto di essere nel mondo non più solo come un codice o un cognome, lo straniero si procura una "patria immaginata", come la chiama Appadurai (2001), ripescandola nella propria memoria congelata a cui presta lealtà con l'irrigidimento della tradizione di provenienza, con la conseguente chiusura verso la cultura e la comunità del paese d'arrivo.

Accade così che i flussi di nomadismo globale si ripieghino sempre di più nel localismo e che l'umanità sempre più in transito si frammenti in polvere, una miriade di gruppi pronti anche a morire per conquistare una collina, una città, una striscia di terra. E accade così che, in questi nuovi territori "polverizzati" dell'odio, di fronte alla crescente disarticolazione delle persone, al disagio interiore, risorga il senso di superiorità per la propria etnia, per la propria religione o cultura e che, sotto nuove forme, si riproponga l'odiosità del nazionalismo, una forma mentale di ristretto particolarismo ed etnocentrismo che consiste nell'elevare, in modo indebito, i valori della società di appartenenza a valori universali. Esso è stato la malattia storica della sponda Nord del Mediterraneo, l'origine della brutalità del colonialismo, delle persecuzioni razziali, e di ogni altra forma di antropomia e di cannibalismo (Levi Strauss, 1960). Ma oggi appartiene in manie-

ra simmetricamente paritaria anche alla sponda sud ed est del Mediterraneo, esplodendo nella furia del sionismo, nell'orgoglio arabo, nell'ipernazionalismo balcanico e riscrivendo tutta la geopolitica in uno scacchiere su cui non si incrociano le differenze ma un immenso silenzio rotto solo dal suono delle armi.

Contro questa indifferenza, contro questa polverizzazione narrativa, contro l'estrema solitudine si deve dunque porre la sfida interculturale, sfida politica e, prima di tutto, educativa. Devono praticarla le associazioni antirazziste, i movimenti di solidarietà e di volontariato, i partiti politici non xenofobi, il cinema e il teatro, ma soprattutto la scuola, dalla primaria all'Università, l'unica istituzione che non chiederebbe oggi a Ulisse un permesso di soggiorno e che potrebbe veramente contribuire a far sì che i migranti lascino nel Paese di arrivo o di residenza «tracce di sé» (DPR 394, art. 45, comma, 1, 1999). Dentro la scuola, la scuola pubblica ovviamente entro cui già convivono, secondo gli ultimi dati del Ministero della Pubblica Istruzione, ben 191 cittadinanze (MIUR, 2010-11), dove già la sensibilità quotidiana di tanti insegnanti riconosce la differenza come apporto benefico (Pinto, 2002; Pinto, Vinella, 2003; Fiorucci, 2011), deve attuarsi non più solo come impegno generico ma come atto concreto, l'impegno a una riforma dei curricula, dei programmi, dei libri di testo, degli assi epistemologici e dei metodi didattici, che miri alla ricostruzione di una "ospitalità narrativa", come la chiama il grande filosofo del dialogo e del racconto Paul Ricoeur (2001). Fuori dai rischi della "pedagogia della tolleranza" (Portera, 2003; Cambi, 2006; Pati, 2006) e anche da quelli della "pedagogia comparata" che spesso scivola, come denuncia Tarozzi (2005), «nella banalizzazione delle problematiche trattate e nel folclore», l'istituzione scolastica potrebbe praticare una "pedagogia della festa", una specie di carnevale del sapere e della parola alla Bachtin, che sfugga dai ghetti in cui si vuole confinarla (come una educazione speciale, trasversale o quant'altro, insomma come una singola materia di studio), per diventare una prospettiva globale, una dimensione trasversale e pervasiva che investe l'intero settore educativo, e che, specificamente, concretamente, approda a un rinnovamento didattico specializzandosi su una didattica del *dialogo* e su «una epistemologia della *connessione* (fra i popoli, i saperi, le lingue, le parti dell'individuo)» (Rossi, 2007, p. 212), praticando così quella che Gadamer chiama la "*fusione di orizzonti*", l'estraneazione almeno momentanea da sé e l'acquisizione di una nuova condizione spirituale dialogica e comune (Gadamer, 1983).

Al centro un riscatto scolastico dell'Immaginazione. Pretendere

l'ascolto di una storia, non importa se vera o inventata, e soprattutto lasciare che questa storia *ridiventi nazione*, come invita a fare il filosofo indiano Komi Bhabha (1997) all'interno di una riflessione postcoloniale significa anche lasciar essere l'immaginazione spesso colonizzata dalle immagini visive e dalla tecnologia (Marchetti, 2014). Essa, diversamente dalla fantasia che è invenzione personale e produttrice di fugaci impressioni, è una capacità sociale, una *creazione attiva e collettiva* indispensabile alla conservazione stessa della specie e della continuità delle culture e delle generazioni in quanto attività finalizzata a uno scopo che ha come esito la ricostruzione di un legame fra la vita personale e la vita profonda, inconscia, dell'intera umanità. Solo grazie all'immaginazione, sostiene Jung (1970), l'umanità, nel corso della sua storia ontogenetica e filogenetica, può ritrovare quel patrimonio immenso di strutture logiche e psicologiche, «una specie di DNA mitopoietico che è il sostrato narrativo inconscio dell'intera specie» (p. 3). Esso, aggiunge Durand (1972), non ha nulla di religioso o di metafisico, ma deriva da comuni antenati e da comuni esperienze, oltre che dalla struttura unica del cervello umano che, all'inizio del tragitto antropologico, si spesso risposte e simboli comuni a bisogni comuni (la situazione prenatale, l'evento della nascita, la morte, la sessualità, la fame, la digestione, il sonno, la visione della notte e della luce, la percezione dello spazio e del tempo il passaggio della specie alla posizione eretta, la prova ottica, la caduta e la liberazione della mano, il rapporto con la natura e con le sue materie).

Fra queste strutture, ha una posizione eminente la struttura narrativa del viaggio: un andare "da" e "attraverso" che implica sempre un mutamento trasformativo e formativo della propria condizione. È presente in tutte le culture, in tante fiabe, nei miti, nella grande letteratura: nella *Bibbia* e nel *Corano*, nel *Mahabharatha* e nell'*Odissea*, in *Cenerentola* e ne *I due Ivan*, nel *Satyricon* e nel *Paradiso perduto*, ne *I promessi sposi* e ne *Le mille e una notte*, in *Paris Texas* e in *Mezzogiorno di fuoco*, ovunque c'è un deserto o un Mar Rosso da attraversare, un mostro da vincere, un pericolo da scongiurare. Può essere così una struttura del tutto "post-coloniale", e del tutto in linea con la ricerca e la elaborazione di quelle "culture di sopravvivenza transnazionali" che cercano di reagire all'assimilazione e all'inghiottimento coloniale, ma anche profetica di una narrazione e di una "*dissemiNazione*" ibrida e foriera di speranza anche per il futuro globale (Bhabha, 1994). Questa struttura è infatti il Mito Unico dell'Uomo, della sua ontologica condizione di esilio, della sua ontologica necessità di crescere, della naturale costellazione di prove correlate, della ontologica necessità di

acquisire conoscenza dagli altri e, per questo, di emigrare: un mito che l'educazione interculturale non dovrebbe mai smettere di raccontare tenendosi caro quel "pensiero migrante", come lo chiama Franca Pinto (2002), un pensiero nomade, in transito, figlio «delle interazioni fra i popoli, di scambi, innesti e rimescolamenti, di intrecci e condivisioni anziché di distanze e separazioni» (p. 194), che oggi rappresenta un modello culturale forse in grado di indirizzare, nell'epoca della conflittualità, le differenze verso «forme culturali comuni che sappiano gestire e contenere la forza distruttiva e destabilizzante dei molti localismi e dei molti integralismi» (Callari Galli, 1998, p. 191).

Bibliografia

- AA.VV. (2000), *Mappe di letteratura europea e mediterranea*, Bruno Mondadori, Milano.
- Adorno T.W. (1954), *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino.
- Andò V. (2005), *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Carocci, Roma.
- Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma.
- Augè M. (2005), *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano.
- Ben Jelloun T. (1999), *L'estrema solitudine*, Bompiani, Milano.
- Benjamin W. (2007), *Infanzia berlinese*, Einaudi, Torino.
- Bettelheim B. (1977), *Il mondo incantato: uso, importanza e significato psicoanalitico delle fiabe*, Feltrinelli, Milano.
- Bhabha H.K., *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma.
- Callari Galli M. (1998), *I percorsi della complessità umana*, in M. Callari Galli, M. Cerruti, T. Pievani, *Pensare la diversità. Per un'educazione alla complessità umana*, Meltemi, Roma, pp. 191-225.
- Cambi F. (2006), *L'incontro e il dialogo. Percorsi di Educazione interculturale*, Carocci, Roma.
- De Martino E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Durand G. (1972), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari.
- Eliade M. (1976), *Lo spazio sacro: tempio, palazzo, 'Centro del mondo'*, Boringhieri, Torino.

- Fiorucci M. (2011), *Gli altri siamo noi. La formazione interculturale degli operatori dell'educazione*, Armando ed., Roma.
- Foucault M. (1984), *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano.
- Freud S. (1966), *Opere di Freud*, Boringhieri, Torino.
- Gadamer H.G. (1983), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano.
- Hilman J. (1984), *Le storie che curano*, Raffaello Cortina, Milano.
- Horkeimer M., Adorno T.W. (1966), *Odisseo o mito e illuminismo*, in *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Jung C.G. (1970), *Opere di C.G.Jung*, Boringhieri, Torino.
- Kant E. (1991), *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano.
- Kristeva J. (1990), *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano.
- Lacan J. (2002), *Scritti*, Einaudi, Torino.
- Levi Strauss C. (1960), *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano.
- Luzzato A., *Lo straniero nella tradizione ebraica*, in «Studi, Fatti, Ricerche», n. 46.
- Mantegazza R. *Infanzia e giudaismo in Adorno e Benjamin*, in www.formazione.unimib.it (ultima visita 08/09/2016).
- Marchetti L. (1994), *Il fanciullo e l'angelo*, Sellerio, Palermo.
- Marchetti L. (2012), *La luce della notte. Modelli per una didattica interculturale*, Palomar, Bari.
- Marchetti L. (2014), *Oltre la mente coloniale*, Guerini, Milano.
- Mernissi F. (1999), *La terrazza proibita. Vita nell'Harem*, Giunti ed., Firenze.
- Mernissi F. (2000), *L'Harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze.
- Ministero della Pubblica Istruzione. Direzione generale per lo studente, Direzione generale studi e programmazione, *Alunni con cittadinanza non italiana. Scuole statali e non statali*, 2010/2011
- Morpurgo E., Egidi V. (1997, a cura di), *Psicanalisi e narrazione. Le strategie nascoste della parola*, Società il lavoro editoriale, Ancona.
- Omero (2015), *Odissea*, Mondadori, Milano.
- Pati L. (2006), *Pedagogia sociale. Temi e problemi*, ISU, Milano.
- Pinto Minerva F. (2002), *L'Intercultura*, Laterza, Roma-Bari.
- Pinto Minerva F., Vinella M. (a cura di), *Pensare la differenza a scuola*, Progedit, Bari.
- Portera A. (2003, a cura di), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa. Aspetti epistemologici e didattici*, Vita e Pensiero, Milano.
- Ricoeur P. (1993), *Le sfide e le speranze nel nostro comune futuro*, in «Prospettiva persona», n. 4.
- Ricoeur P. (2001), *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia.

- Rossi B. (2007), *Ascoltare il sentire narrato. L'intelligenza empatica*, in D. Demetrio (a cura di), *Per una pedagogia e una didattica della scrittura*, Unico-
pli, Milano, pp. 212-235.
- Rushdie S. (1991), *Imaginary Homelands*, Granta, London.
- Salvarani B. (1992), *Il bambino nell'ebraismo*, in A. Nanni (a cura di), *Il bambino nelle religioni*, Ancora edizioni, Milano.
- Sossi F. (2002), *Autobiografie negate. Immigrati nel Lager del presente*, Manifestolibri, Roma.
- Sossi F. (2007), *Migrare. Spazi di confinamento e strategie di esistenza*, Il Saggiatore, Milano.
- Stefani P. (1988), *Il nome e la domanda. Dodici volti dell'ebraismo*, Morcelliana, Brescia.
- Tarozzi M. (2005), *Cittadinanza interculturale. Esperienza educativa come agire politico*, La Nuova Italia, Milano.
- Vernant J.P. (2007), *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino.

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di marzo 2017

