

*Gian Luigi Corinto**

Mobilità umana: Apollo e Dioniso, nomadi, migranti, pellegrini e turisti

Abstract

L'estrema complessità del fenomeno della mobilità umana impedisce una sua classificazione esaustiva. Di contro, è interessante approfondire la percezione/consapevolezza che l'umanità ha di vivere oggi in condizioni di non radicamento e di amare/odiare gli spostamenti. La condizione postmoderna degli esseri umani appare proprio quella di vivere in perenne mobilità, sia in termini materiali che esistenziali. Il *Dasein*, l'essere consapevole della propria autenticità perché *situati* in un luogo, di Martin Heidegger ci vieterebbe di pensare che il viaggio serva a provare esperienze *autentiche*. Questo contrasta con l'incitazione di Friedrich Nietzsche a vivere una vita con orizzonti di infinite prospettive e a mettersi, quindi, in viaggio, in un confronto continuo tra apollineo e dionisiaco. Apollo e Dioniso sono ancora in viaggio per il Mondo e si dirigono a Delfi, dove continueranno a condividere il tempo e le vette del monte Parnaso, alternandosi sul soglio dell'altare col cambio delle stagioni. La conoscenza acquisita durante un viaggio che segue un itinerario tracciato su una apollinea mappa è capace di vincere l'enigma dell'orientamento; la conoscenza acquisita con il vagare nomade sarà disordinata, irrazionale come l'ebbrezza dionisiaca che dà il vino, ma sarà estatica, porterà l'uomo a conoscere senza mediazioni come funziona il mondo. Se chi si interessa di mobilità umana è alla ricerca di una qualche spiegazione delle motivazioni profonde e variabili con lo spazio/tempo che sono alla base del vagare dell'umanità sulla Terra dovrà onorare entrambi gli dei di Delfi, pena la perdita di conoscenza piena dei fenomeni.

* Gian Luigi Corinto, Geografo, nato nel 1953 a Gambassi Terme (FI), insegna Geografia del turismo nell'Università di Macerata. Attualmente si occupa di temi riguardanti le relazioni tra media, ambiente e geografia. Coordinatore del gruppo di ricerca "Ecomusei, Natura e Cultura" dell'AGeI, Associazione dei Geografi Italiani. Editor della rivista *International Journal of Anthropology*, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze.

1. L'umana mobilità

Alla base della mobilità umana ci sono motivazioni molteplici che inducono decisioni individuali autonome, pur tenendo a mente che ogni decisione individuale è sempre immersa in istituzioni, abitudini, relazioni, esperienze, ovvero, più in generale, in un determinato contesto geografico (Amin, 2001). Se lo spostarsi nello spazio è connaturato con l'umanità, che si è diffusa in ogni parte della Terra fino da tempi remoti, oggi la mobilità di uomini e donne ha caratteristiche peculiari e molto diverse da quelle di un passato anche recente. Quello che appare del tutto differente fa riferimento a due caratteri di fondo: la velocità degli spostamenti e l'enorme dimensione mediatica e comunicativa del fenomeno. Lo studio della mobilità umana presuppone approcci diversi e metodi propri di geografi, storici, antropologi, sociologi, pianificatori territoriali, urbanisti e – più modernamente – studiosi del cambiamento climatico (Corinto, 2019). Gli studi sulla mobilità umana sono attenti sia allo spostamento individuale e collettivo da un luogo a un altro sia alle relazioni tra gruppi sociali e luoghi coinvolti, di partenza, transito e di arrivo. La mobilità umana provoca un rinnovamento delle relazioni tra luoghi e comunità sociali, aumentando la complessità dei contesti locali, con forti influenze sul cambiamento di stile di vita per residenti e migranti, fino a essere considerata un nuovo paradigma per interpretare le relazioni sociali contemporanee (Sheller, Urry, 2006).

Gli aspetti economici appaiono immediatamente più rilevanti, facendo correre il rischio di lasciare in secondo piano questioni socioculturali e politiche che meriterebbero, invece, di essere meglio approfondite. Tra queste, rilevante è la natura essenzialmente immobile di confini, istituzioni sociali, nazioni e stati, oggetti spazialmente fissi, almeno nell'arco di un determinato periodo storico. Ogni spostamento umano da un luogo geografico a un altro, comporta relazioni spazio/tempo che riguardano sia la durata del viaggio sia quella, temporanea o permanente, del soggiorno nella destinazione finale. Ipotizzando l'esistenza di poli estremi – tra le due forme di mobilità volontaria e involontaria – è teoricamente possibile definire un *continuum* tra una serie di punti discreti, corrispondenti a casi reali, classificabili secondo tre dimensioni, distanza, frequenza e durata dello spostamento (Lew *et al.*, 2008). L'estremo della mobilità involontaria si individua nel caso dei migranti rifugiati di guerra, mentre l'esempio migliore di spostamento spaziale volontario è il turismo, fenomeno che prevede uno spostamento limitato nel tempo e sempre il ritorno a casa. Ogni altro grado intermedio è teoricamente possibile, con distinzioni inerenti alla definizione politica dei diritti di uscita e di entrata in stati diversi.

Anche quando il viaggio è forzato da potere e volontà altrui, o da cause naturali sfavorevoli, il comportamento umano è inevitabilmente caratte-

rizzato da alcune scelte autonome, riguardanti dove andare, che strada prendere, quali e quanti beni necessari portare con sé per affrontare il viaggio (Corinto, 2019). La spazialità della mobilità umana è poi legata al tipo di *confine* da attraversare, con una distinzione facile tra confini materiali/legali, che separano stati diversi o aree amministrative interne a uno stato, e confini immateriali, stabiliti da culture, linguaggi, stereotipi, costumi e tradizioni identitarie. Tali distinzioni, comunque parziali e da affidare alla trattazione di discipline diverse per approfondimenti, sono oggetti sensibilmente transculturali e connessi con il potere di esclusione.

A proposito di migrazioni, sebbene gli studiosi tentino di classificarle come stagionali, temporanee, ricorrenti, continue, indefinite e permanenti, è però chiaro che spesso i migranti in realtà non hanno una nozione precisa se e quando torneranno a casa o se si sposteranno dal luogo in cui si trovano a transitare. Ovvero, appare più prudente dare una definizione morbida e una classificazione flessibile del fenomeno, anche perché le percezioni popolari sulle migrazioni umane sovente divergono dalle posizioni accademiche. La distanza più grande riguarda la comprensione dei motivi e delle cause che inducono le persone a migrare e, per conseguenza, quali debbano essere le politiche di gestione del fenomeno (De Haas, 2008; Mamadouh, 2012). Sostanzialmente, per rispondere all'esigenza di definire le politiche migratorie a scala diversa, l'analisi scientifica non riconosce come necessaria la distinzione tra migranti economici e migranti per altri motivi, a differenza di quello che appare nella percezione popolare (Corinto, 2019), ma sottolinea con molta enfasi la necessità di unitarietà degli orientamenti politici nella gestione del fenomeno, pena l'inefficacia degli interventi (Piguet, 2013; Castles, 2004).

Detto dell'estrema complessità del fenomeno della mobilità umana, e di come ogni classificazione sia sempre non del tutto esaustiva, quello che interessa qui maggiormente approfondire è la percezione/consapevolezza che l'umanità nel suo complesso ha di vivere – oggi più che nel passato – in condizioni di non radicamento locale, di sentirsi sempre in viaggio, o di volerlo essere il più possibile come ricompensa di una vita spesa in attività sedentarie non del tutto gratificanti e desiderate. Come vedremo, la condizione postmoderna degli esseri umani appare proprio quella di vivere in perenne mobilità, sia in termini materiali che esistenziali.

2. Il nomadismo come metafora

Nel pensiero contemporaneo il concetto di *nomadismo* è assunto a figura retorica della condizione sociale e culturale postmoderna, assecondando le concezioni avanzate, tra gli altri, da filosofi come Gilles Deleuze, Felix Guattari e Zigmund Bauman. I nomadi, inclusi i *digitali*,

lavoratori senza fissa dimora, o quelli *intellettuali*, menti eclettiche capaci di trattare cose distanti unite da un pensiero creativo, sono una ben precisa categoria sociale postmoderna. La figura del nomade serve come formula narrativa/retorica per comprendere scelte e azioni di migranti, pellegrini, viaggiatori e turisti, i quali compiono traiettorie spaziali diverse rimanendo tuttavia uniti dalla medesima attitudine a spostarsi nello spazio con il corpo. Il *Dasein*, il senso di essere consapevoli della propria autenticità perché *situati* in un luogo, di Martin Heidegger ci vieterebbe di pensare che il viaggio serva a provare esperienze *autentiche*, perché l'autenticità personale può essere sperimentata solo nella comunità dove si abita. Questo è in netto e stridente contrasto con l'incitazione di Friedrich Nietzsche a vivere una vita con orizzonti di infinite prospettive e volontà e a mettersi, quindi, in viaggio. Tra *abitare* in un posto e *sentirsi a casa* anche alla guida di un TIR, in un albergo o in un accampamento nel deserto come viaggiatori o turisti, ci sono differenze. Chi, invece di stare fermo a meditare, si sposta alla ricerca di qualcosa non può essere heideggeriano ma inevitabilmente nicciano, e può sentirsi a casa non solo nella propria abitazione ma in ogni parte del mondo (Shepherd, 2015).

All'interno di un quadro interpretativo alquanto complesso, nel quale si individuano e mescolano dualismi quali mobilità/stabilità, viaggiare/abitare, nomadismo/pellegrinaggio, la figura del nomade non perde tuttavia alcuni connotati distintivi e stereotipati come l'essere esotico, non avere radicamento, vagabondare sia in senso geografico che culturale. Ma il trovarsi intrappolati in questi molteplici dualismi appare proprio la cifra dell'attitudine umana verso la vita, in bilico tra conoscenza del mondo e l'abitare in un luogo ed esservi affezionato (Tuan, 1974). L'esperienza postmoderna degli esseri umani è quella di essere nomadi che si spostano nello spazio senza avere sotto mano (anzi senza volerla affatto) una mappa per orientarsi nei luoghi che stanno attraversando.

Al termine nomade si deve dare, quindi, un doppio significato: uno pratico e uno simbolico. Da un lato, il senso si ricollega alla mobilità umana, all'essere sempre in viaggio, all'attraversare spazi geografici senza riferimenti topografici, da un altro lato, designa un vagabondare esistenziale, il condurre uno stile di vita che non ha radici in un luogo specifico senza, però, mai sentirsi fuori casa. Sia a chi pratica la mobilità nel tempo libero sia a chi è mobile intellettualmente, si presenta un dilemma culturale. I due tipi sociali che affrontano questo dilemma sono i filosofi e i turisti, categorie comportamentali apparentemente distanti e animate da intenti diversi. Prima di mettersi in viaggio – reale o intellettuale – entrambi hanno di fronte un orizzonte vasto come il mondo, sconfinato, ricchissimo di punti di riferimento alternativi. Magari hanno in mente una mappa immaginaria che non sempre rispecchia la realtà, ma che da essa deriva. Magari si immaginano luoghi inesistenti costruiti su *pre-giu-*

dizi e stereotipi. Magari cambiano le proprie idee durante un viaggio vero o solo fatto con la mente. Magari viaggiano senza vedere nulla di diverso da quello che hanno quotidianamente sotto gli occhi, oppure cercano di perdersi apposta nell'incertezza dell'esistente. In altre parole, il turista contemporaneo, anche se dotato di una mappa disegnata da altri, può non essere tanto diverso dal nomade intellettuale, affronta gli stessi dilemmi trovandosi a muoversi in uno spazio dai confini incerti, reali o immaginari che siano, ricco di percorsi alternativi, privo di indicazioni permanenti, senza segnali chiari e affidabili, senza itinerari stabili.

Di fatto, il nomade postmoderno si sposta all'interno di un paesaggio nel quale i significati sono oscuri e i valori incerti, senza più riferimenti religiosi né sociali. Un mondo così è instabile e privo di ontologia metafisica, tanto da minacciare anche i riferimenti interni all'individuo che sperimenta la liquidità delle identità, propria e altrui, e la debolezza del pensiero (Welsch, 2001; Vattimo, 1985; Bauman, 2006), fino a sentire la necessità di costruire sé stesso attraverso la ripetizione continua di esperienze parziali e ogni volta poste altrove.

Il nomade è sempre uno straniero, un ospite, un alieno anche se agisce nel proprio mondo, ed è comunemente contrapposto al viaggiatore, all'*homo viator*, il pellegrino consapevole della meta mistica da raggiungere che ha sempre coinciso con una meta geografica. Il pellegrino affronta con fede religiosa ogni pericolo e deviazione accidentale mentre attraversa i campi di altri (pellegrino è letteralmente colui che arriva *per ager*). Il nomade è un *barbaro* che non riconosce né leggi né istituzioni, siano esse idee, valori, principi, norme, codici di comportamento. Il pellegrino appartiene al mondo *classico*, legittima, conferma e riproduce incessantemente la cultura delle leggi e dei valori universali, segue la strada indicata, cerca costantemente punti di riferimento e indicazioni di direzione. Il mondo del nomade è ordinato dalla natura ma non dalle leggi, è Terra (*Cton*, soggiogata a divinità sotterranee e oscure) e non Cosmo (*ordine, ornamento*), è un insieme di cose, di corpi, di esperienze disparate, di fatti distinti, semmai è la fusione di percezioni e conoscenze volatili, incerte, transitorie che non hanno *essenza* anche se fanno parte dell'esistenza umana.

Il pellegrino non si allontana mai *off the beaten paths* e, se gli capita, farà di tutto per riprendere la retta via, cercando sulla mappa la giusta posizione lungo un itinerario certo. L'*homo viator* ha la doppia natura di Ulisse e di Enea, eroi entrambi che cercano una casa. Per l'eroe greco il viaggio è quello nostalgico del ritorno alla casa di origine, alle tradizioni familiari, al figlio, alla moglie, al letto scolpito nell'ulivo radicato nel terreno. Il suo è un viaggio della nostalgia, doloroso e irto di difficoltà, fitto di avventure. Per l'eroe troiano, un migrante che fugge dopo la sconfitta in guerra, col padre sulle spalle e il piccolo figlio per mano, il viaggio

rappresenta la scoperta di terre nuove e nuovi mondi da addomesticare, nominare, rappresentare nella propria cultura, stabilendo una nuova abitazione e creando un nuovo spazio creativo (Zowisło, 2013).

La cartografia delle strade dei pellegrinaggi è la mappatura stabile delle cose che stanno in Terra e che compongono culturalmente il Mondo, sotto la trascendenza delle idee e la rivelazione di valori sacri e assoluti: il mondo giace orizzontale sotto la promessa verticale del cielo. Filosofi e teologi hanno collocato sulla mappa l'uomo-viaggiatore, il pellegrino, alla ricerca di tracce metafisiche e trascendenti, alla ricerca affannosa di Dio (Digance, 2006). La strada del pellegrino è piena di insidie, curve, possibili cambi di rotta, difficoltà reali e paura dei pericoli, ma non è priva di segnali che indicano il *Camino* verso una destinazione certa. E la strada è quasi sempre un fascio di itinerari, una specie di labirinto iniziatico, dal quale si esce seguendo il *filo di Arianna*. Il pellegrino che segue il filo dell'itinerario che lo porta alla meta della remissione dei peccati sta seguendo – più o meno consapevolmente – la linea della propria vita, mosso da irrequietezza spaziale che lo induce alla finalizzazione del proprio destino.

Oggi la cultura dei nomadi è oggetto di studio come osservazione specialistica di reperti materiali, mentre il termine nomade attinge ormai a più alte vette simboliche e astratte. Di fatto, i costumi di antiche genti erranti sono trasformati in stereotipi semantici per gente comune, uno negativo e uno positivo. I barbari che hanno rovesciato l'Impero Romano erano nomadi, una moltitudine di tribù forti fisicamente ma culturalmente intimidite dai modi di vivere dei vinti. Resta anche oggi l'idea che il nomade barbaro sia primitivo, sporco, feroce, aggressivo, ignorante e violento. Per contro, sempre oggi, è viva e diffusa un'ammirazione sognante per l'idea che popoli esotici abbiano posseduto millenari segreti mistici, siano depositari di pratiche che consentono di vivere una vita sana, naturale, lontana da ogni marchingegno tecnologico che inquina menti e corpi umani. Il nomade straniero che viene da fuori porta con sé nuovi dei e nuovi riti segreti e liberatori.

Una riflessione filosofica sulla condizione nomadica degli esseri umani è stata avviata da Deleuze e Guattari e continuata, tra gli altri, da sociologi come Michel Maffesoli e Zygmunt Bauman. Per il primo, Dioniso, dio dell'estasi, della sensualità delle emozioni è la divinità dei comportamenti neo-tribali (Maffesoli, 1995). Le tribù postmoderne hanno margini incerti, effimeri, sono aggregazioni temporanee di umanità, che hanno rapporti a rete invece che radici stabili. Semmai, le radici sono un ammasso di connessioni, giunture, legami collettivi, che mimano l'antica categoria di comunità, ma in un contesto di vitalismo, velocità e provvisorietà dei contatti e delle relazioni. Le radici postmoderne prendono la forma del *rizoma*, una rete vegetale senza capo né coda: "*Ce qui manque, c'est une Nomadologie, le contraire d'une histoire*" (Deleuze, Guattari, 1980, p. 12).

Il nomadismo come metafora della postmodernità appare anche in Zygmunt Bauman's, che pensa che i processi di globalizzazione generino un nuovo ordine sociale (del nomade) diverso da quello fondato sulla legge e l'ordine della modernità (del pellegrino) (Bauman, 2017). Il pellegrino si muove nello spazio, ma in modo razionale, segue percorsi con direzione stabilita, ha una meta, realizza la propria natura umana come piena vocazione di azione consapevoli. Il pellegrino contemporaneo ha (probabilmente) perduto la verticalità del mistero religioso e si muove su un orizzonte geografico razionalmente piatto, lungo un percorso fatto di tappe prestabilite, pietre miliari, posti di accoglienza, certificati di passaggio e meta finale. Pellegrini e turisti si assomigliano sempre di più, almeno nei comportamenti esteriori, e sono senza dubbio trattati come numeri e quantità dalle rilevazioni statistiche delle performance economiche del settore turistico.

Sul piano della speculazione intellettuale, la vita appare un pellegrinaggio solo in un mondo ordinato, dove esistono strutture relativamente fisse ma indipendenti dagli individui. La vita di un nomade non ha questi riferimenti e si svolge non seguendo l'ordine dicotomico dei rami di un albero, ma vagando nel disordine di un rizoma *à la* Deleuze e Guattari.

3. Apollo, Dioniso, la parola e l'estasi del vagare

Il vagare dell'umanità sulla faccia della terra è la ricerca della conoscenza. Nei tempi del mito la conoscenza ha carattere verticale, come cronologia (Crono è l'inizio di tutto) e genealogia delle ramificazioni parentali degli dei (da Crono discendono le generazioni di altri dei). Il mito perde spessore quando la conoscenza da verticale e temporale si ribalta in orizzontale e spaziale, quando si pensa di rappresentare la Terra sferica su una tavola piatta. Ma il mistero della riduzione della sfera al piano resta intatto, messo solo apparentemente in discussione dalla razionalità della mappa. Le geometrie euclidee sono la *semplificazione* della complessità della natura e della vita degli esseri umani sulla superficie terrestre, sono solo la *rappresentazione* dell'ordine cosmico. Alla ricerca della conoscenza geografica, cioè del Mondo, inevitabilmente è come se sulla scena del teatro delle vicende umane continuassero a danzare Apollo e Dioniso, il dio della parola razionale e quello dell'ebbrezza estatica. E la danza continua fino alla riduzione postmoderna dell'albero della conoscenza ramificata e dicotomica al suo ammasso di radici, al rizoma, metafora della rete senza centro, priva di gerarchia e di collegamenti presupposti (Deleuze, Guattari, 1980). Il nomade non dispone di una carta e, se anche l'avesse, la leggerebbe come una rete di punti e linee non ordinate, come un labirinto da cui non può uscire, e neanche lo vorrebbe, rimbalsando e danzando da un punto a un altro.

Apollo Febo guida il carro solare al di sopra della sfera terrestre in ore diurne, dall'alba al tramonto. Dall'altezza delle sfere celesti il suo Occhio vede tutto il globo terrestre in un istante. Il dio solare imbraccia la lira benigna, ma anche l'arco dorato che lancia frecce micidiali che infliggono malattie e calamità terribili all'umanità. Ce lo dice Omero all'inizio della narrazione della guerra di Troia, quando il dio infuriato scaglia frecce pestifere contro i Greci, il cui Re ha offeso il suo sacerdote Crise. Un osservatore posto nell'alto dei cieli come Apollo, con fini diversi ma non meno micidiali, può ridurre la rappresentazione della Terra alle sole due dimensioni di una mappa. Per primo, Anassimandro di Mileto intorno alla metà del VI secolo a.C. ne fece una, immaginando la Terra come un disco circondato dall'Oceano, con due continenti, Asia ed Europa, separati dal Mare Mediterraneo. Lo spazio di Anassimandro è razionale così da potersi ordinare, per esempio, individuando il centro e la periferia di una città o imponendo rapporti di uguaglianza tra cittadini come si potevano realizzare nella *polis* greca (Dematteis, 1985). La pianta razionale della *polis*, con le strade che si incrociano ad angolo retto, depaupera però la città di simbologie religiose e impone l'ordine razionale alle relazioni civiche. Con la sua prima proiezione, tra il primo e il secondo secolo d.C., il geografo Tolomeo disegnò i meridiani come *raggi* proiettati linearmente da un *unico punto*. Si era spalancata la porta della comoda rappresentazione cartografica della Terra, che immobilizza gli oggetti nello spazio, ne misura utilmente la distanza metrica, ma rinuncia però alla spiegazione dei meccanismi dell'intimo e complesso funzionamento del Mondo (Farinelli, 2003).

Il dio Apollo che vede da lontano è il simbolo del Mondo come apparenza, come frutto di una rappresentazione, illusoria ed esteticamente bella come l'arte, cosmica e cosmetica, che calma l'inquietudine dell'intuizione che il mondo sia pieno di dolore e vacillante. Questo è il Mondo visto nello specchio da Dioniso, che si spaventa un attimo prima di essere fatto a pezzi dai Titani che gli porgono balocchi per distrarlo. Questa contrapposizione netta tra Apollo e Dioniso, che mette a confronto radicale il *Logos*, la razionalità del pensiero, col *Mithos*, l'interpretazione del mondo che procede per intuizioni e senza spiegazioni, si deve a Nietzsche ma, per quanto suggestiva e largamente diffusa, "appare insufficiente" (Colli, 2014, p. 16). *Logos* e *Mithos* come fonti di conoscenza non si possono scindere. Apollo manda la sua parola a Delfi tramite l'oracolo che pronuncia frasi oscure che non dicono né nascondono, ma solo accennano ambiguamente. Il dio resta distante, l'Obliquo comunica conoscenza astratta che deve essere interpretata. Anche Dioniso è dio di conoscenza, ma di un altro tipo, a cui si attinge con l'estasi, uscendo di senno durante l'iniziazione misterica, quando la conoscenza degli oggetti è interiorizzata senza bisogno di spiegazioni razionali.

Ma Apollo e Dioniso non sono divinità separate, come la divisione netta tra apollineo e dionisiaco ipotizzata da Nietzsche farebbe credere. Molti hanno detto che Apollo e Dioniso arrivarono in Grecia provenendo da terre straniere. Erano nomadi? Si sarebbero fermati? Arrivarono l'uno dall'Asia e dal Nord Iperboreo e l'altro dalla Tracia, entrambe aree geografiche di lunga tradizione sciamanica ed estatica e, quindi, luoghi della *mania*, della *follia* che dà accesso alla conoscenza (Clay, 1996; Dietrich, 1992). A Delfi c'è il tempio di Apollo, ma nei tempi antichi quella era terra sacra anche a Dioniso, in gloria del quale, sul vicino Parnaso si celebravano i riti orgiastici delle Tiadi, donne sacre al dio dell'ebbrezza come le Menadi. Il Monte ha due cime, una sacra a Febo e l'altra a Bromo, altri epiteti di Apollo e Dioniso (Baggio, 1981). Il dio del vino gestiva il santuario nei mesi invernali quando Apollo rendeva visita al popolo degli Iperborei a lui caro. Dioniso mostra caratteri contrastanti, è l'animale-dio, uomo con la testa di toro, è il potente e crudele Minotauro che esercita un fascino misterioso sulle folle, ma è anche il fanciullo che si fa sorprendere dai Titani, sicari di Era (Kerényi, 1996). In Dioniso l'essere umano si fa folla e folle, perde l'individualità e diventa massa in processione. Ma anche Apollo è doppio, è benigno quando impugna la lira per donare musica, è ostile quando scocca frecce per seminare morte e malattia. Apollo è dio distante, obliquo, che colpisce da lontano, che si serve della mediazione della parola e della Pitia, l'oracolo che esprime per enigmi la conoscenza del futuro. Dioniso è l'animale con la testa di toro che sta nel mezzo del labirinto, nel quale chi entra rischia sempre di restare intrappolato. Apollo lusinga l'intelligenza umana con l'enigma, Dioniso la irretisce nei meandri del labirinto, espressione architettonica ed emblema del *Logos* apollineo. In entrambi i casi il gioco tra il dio e l'umanità è una sfida intellettuale e mortale, da cui esce vivo solo chi è paziente, sapiente e trova un filo da seguire.

“Apollo è Dioniso, e Dioniso è Apollo: costituiscono un divino in interna relazione, e questa relazione dà il senso della vita degli uomini loro sudditi. Come Dioniso ed Apollo sono in contrasto, si presentano come rivali e di segno opposto, così gli uomini si pongono in relazione conflittuale fra loro e col divino” (Baggio, 1981, p. 133-134).

Quando la Terra era priva di confini, quando era solo natura, anche il nomadismo seguiva un ordine, quello dettato dalle stagioni, dalla geomorfologia dei terreni, che plasmavano lo stile di vita delle tribù migranti in spazi molto vasti, tundra, steppa, savana o arido deserto. Il nomade è un pastore che si sposta seguendo gli animali al pascolo secondo migrazioni lungo i *meridiani*, attraverso *deserti* o spostandosi in *verticale* verso le montagne. Il primo tipo di migrazione avviene da nord a sud, al variare della disponibilità spaziale di pascolo secondo l'alternarsi delle stagioni, il secondo è tipico delle popolazioni che seguono la catena di pozzi e di

oasi nel deserto, come ancora oggi fanno i Tuareg, il terzo riguarda lo spostamento delle mandrie dalla valle, dove svernano, alla montagna, per l'alpeggio estivo, alla ricerca di pascolo verde. Ogni tipo di nomadismo transumante con le stagioni si adatta alla forza della natura e non la contrasta, non *combatte* l'ambiente, non investe risparmi per modificarlo in capitale di maggiore fertilità, ma lo usa secondo i ritmi millenari delle risorse rinnovabili. Al contrario, la cultura sedentaria e urbana diventa espansiva, mira alla crescita, allo sviluppo senza limiti e smette la cultura vagante del pastore, per abbracciare quella del coltivatore stanziale.

È probabile che il mondo dei pellegrini sia scomparso, sostituito da quello dei turisti che praticano il cammino più come *trekking* che come percorso religioso, certo con qualche sprazzo di ricerca interiore, ma apparentemente privo di un profondo senso di espiazione. Insieme alla modernità sono scomparsi i fondamenti dei principi assoluti, metafisici e teologici, mentre ha preso maggior vigore il credo laico sulla possibilità che le scienze biologiche siano risolutive dei problemi degli esseri umani. Anche il pellegrinaggio deve fare bene al corpo e non mortificarlo.

L'era postmoderna è l'era dei nomadi/migranti, per i quali la temperie comune è l'esperienza della contingenza, del caso, della imprevedibilità degli incontri, frutto inevitabile del rifiuto culturale di principi assoluti e del superamento delle grandi narrazioni (Lyotard, 2008). Il risultato è che tutto può apparire scivoloso e sfuggente senza obiettivi definiti da dare al viaggio e strade certe per raggiungerli. La mobilità umana postmoderna è turistica, vagante, migrante, nomade, senza confini, su strade mai percorse prima. E di questa frammentazione l'umanità ne fa vanto culturale.

Come non vedere nell'ossimoro/paradigma dello sviluppo sostenibile, applicato alla mobilità umana, quindi al turismo sostenibile, il nodo tenace di un problema esuberante rispetto a ogni soluzione politica, un *wicked problem*, un problema *maligno*, per il quale ogni tentativo di soluzione dovrà essere meta-politico, resterà parziale, causerà scontenti e danni impreveduti a parti terze, costantemente bisognoso di adattamenti istituzionali a scala internazionale, nazionale o locale (Hall, 2011).

Apollo e Dioniso sono ancora in viaggio per il Mondo e si dirigono a Delfi, dove continueranno a condividere il tempio e le vette del monte Parnaso, alternandosi sul soglio dell'altare col cambio delle stagioni. Per viaggiare serve sempre una mappa apollinea, nella quale lo spazio è triangolato, ogni punto è conoscibile e le distanze euclidee sono utilmente misurabili. La conoscenza acquisita durante un viaggio che segue un itinerario tracciato sulla mappa vince l'enigma dell'orientamento e sarà razionale come la visione dell'occhio dei satelliti che stabilisce le coordinate di un tracciato e calcola i tempi di percorrenza. La conoscenza acquisita con il vagare nomade per il Mondo sarà disordinata, irrazionale come l'ebbrezza che dà il vino, ma sarà estatica, porterà l'uomo a uscire

di senno e per questo a conoscere senza mediazioni come funziona il mondo nel suo intimo. Se chi si interessa di mobilità umana è alla ricerca di una qualche spiegazione delle motivazioni profonde e variabili con lo spazio/tempo che sono alla base del vagare dell'umanità sulla Terra deve onorare entrambi gli dei di Delfi, pena la mancanza di conoscenza piena dei fenomeni.

Riferimenti bibliografici

Amin, A.

2001 *Moving on: institutionalism in economic geography*, in "Environment and planning", 33(7), pp. 1237-1241.

Baggio, A.M.

1981 *L'antico sapiente tra umano e divino. Il sapiente e la dea. Nuova Umanità*, III (15), pp. 73-90.

Bauman, Z. (2006). *Vita liquida*. Roma-Bari, Laterza.

Bauman, Z. (2017). *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*. Roma-Bari, Laterza.

Castells, M. (2004). *The network society: A cross-cultural perspective*. Edward Elgar Publishing.

Clay, J.S. (1996). Fusing the Boundaries. Apollo and Dionysos at Delphi. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 11(1), pp. 83-100.

Colli, G. (2014). *La nascita della filosofia*. Milano, Adelphi Edizioni.

Corinto, G.L. (2019). Human Migrations: Climate Change and Other Not-So-Simple Motives. A "Clumsy" Governance Is Necessary. *International Journal of Anthropology*, 34(1-2), pp.71-83.

De Haas, H. (2008). The myth of invasion: the inconvenient realities of African migration to Europe. *Third world quarterly*, 29(7), pp. 1305-1322.

Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Mille plateaux* (p. 9). Paris: éd. de Minuit.

Dematteis, G. (1985). *Le metafore della terra: la geografia umana tra mito e scienza* (Vol. 45). Milano: Feltrinelli.

Dietrich, B. C. (1992). Divine madness and conflict at Delphi. *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, (5)

Digance, J. (2006). Religious and secular pilgrimage: Journeys redolent with meaning. In *Tourism, religion and spiritual journeys* (pp. 36-48). Routledge.

Farinelli, Franco. *Geografia: un'introduzione ai modelli del mondo.* Torini, Einaudi, 2003.

Hall, C.M. (2011) 'Policy learning and policy failure in sustainable tourism governance: From first and second to third order change?' *Journal of Sustainable Tourism*, 19: 649-71.

Kerényi, K. (1996). *Dionysos* (Vol. 2). Princeton University Press.

Lew A.A., Hall C.M., Williams A.M. (Eds.) (2008), *A companion to tourism*, Blackwell Publishing

- Lyotard, J. F. (2008). *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*. Feltrinelli Editore.
- Maffesoli, M. (1995). The time of the tribes: The decline of individualism in mass society. *The Time of the Tribes*, 1-192.
- Mamadouh, V. (2012). The scaling of the 'Invasion': A geopolitics of immigration narratives in France and The Netherlands. *Geopolitics*, 17(2), 377-401.
- Piguet, E. (2013). From "primitive migration" to "climate refugees": The curious fate of the natural environment in migration studies. *Annals of the Association of American Geographers*, 103(1), 148-162.
- Sheller, M., Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and planning*, 38(2), pp. 207-226.
- Shepherd, R.J. (2015). Why Heidegger did not travel: Existential angst, authenticity, and tourist experiences. *Annals of Tourism Research*, 52, 60-71.
- Tuan, Y.-F. [1974], *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, New York, Columbia University Press.
- Vattimo, G. (1985). *La fine della modernità*. Garzanti
- Welsch, W. (2001). Transculturality: The changing form of cultures today. *Filozofski vestnik*, 22(2).
- Zowislo, M. (2013). The Home and the World. On the Paths of Contemporary Nomads. *Folia Turistica*, 28(2), 5-19.