

Tra storie e strutture. Il mondo di Omero

Riccardo Di Donato
Università degli Studi di Pisa

Una a noi contemporanea antropologia dell'antico, una scienza che cerchi di capire gli uomini delle età remote per entro le civiltà che hanno costruito e fatto funzionare, deve scontare una serie di livelli di difficoltà per essere realmente praticata. Il primo di questi è senza dubbio costituito dall'insufficienza dei dati di cui l'antichista dispone per poter avviare percorsi di comprensione di comportamenti individuali e collettivi. Dati materiali vengono estratti, con estrema difficoltà ed in un numero sempre scarso e insufficiente, da un patrimonio di monumenti e documenti che si collocano in una complessa gerarchia di relazioni reciproche e con analoga difficoltà si può poi procedere alla ricostruzione di corrispondenti comportamenti umani che vanno poi interpretati.

La disciplina generale che ha per obiettivo la comprensione dell'antico si chiama – nella lingua in cui si è venuta costituendo, al confine tra l'età dei lumi e quella romantica, *Alttertumswissenschaft*, Scienza dell'Antichità, con forte enfasi sul valore sostantivo delle due componenti, ed è stata oggetto, nel tempo, di una accurata partizione in ben distinte e più limitate discipline, ciascuna delle quali appare finalizzata all'analisi di singoli ambiti e aspetti del quadro generale. Nell'età del positivismo la preoccupazione della visione generale rimase sullo sfondo e la sua centralità finì progressivamente per perdersi ed essere sostituita dal dominio della particolarità e parzialità delle singole discipline. Tra queste, per il rigore del suo modo di affrontare i documenti più preziosi dell'antico, i testi che presto si erano detti classici, prese il sopravvento la filologia ed il suo nome, con il qualificativo relativo all'oggetto della sua applicazione, finì per sostituire il nome precedente. In luogo di evocare una Scienza dell'Antichità si parlò quindi sempre più spesso ed in modo più esclusivo di Filologia classica: la stessa storia,

nella sua specificazione relativa all'antico, si ritrovò ad essere provincia dell'impero filologico.

Quando – nell'ultimo terzo del XIX secolo – si manifestò in Gran Bretagna la scienza nuova che prese il nome di Antropologia sociale, avendo come obiettivo quello di ricostruire e poi comprendere una *Primitive Culture* e quindi di ricostruire e interpretare i comportamenti e le azioni di uomini di tempi più remoti ancora di quelli che diciamo antichi e quindi vicini – almeno apparentemente, alle prime origini, il processo di assestamento dell'ambito disciplinare che ho riassunto si era ormai compiuto. Questo ha condizionato le modalità di rapporto, di intersezione e di interazione tra i due insiemi. In un modo che avvertiamo come soltanto parziale, tra la fine del XIX e i primi due decenni del XX secolo si è venuta realizzando – nel cuore della cultura universitaria britannica – se non una sintesi almeno un parziale trasferimento di domande e interessi, provenienti dalla nuova scienza antropologica per entro l'ambito degli studi dell'antico che si dicono classici. In particolare a Cambridge, ma con l'apporto di intellettuali attivi anche nei *colleges* e nell'Università di Oxford, si venne costituendo una corrente di studi che, pur concentrando la propria attenzione su fenomeni e aspetti della cultura letteraria ed artistica dei Greci, ne cercava la spiegazione nelle pratiche sociali e soprattutto nella iterazione degli atti religiosi nei rituali. Uno studio approfondito delle componenti attive nell'opera dei cosiddetti "Ritualisti" di Cambridge fa vedere con problematica chiarezza la compresenza nel quadro delle fonti che li ispirarono, accanto alla britannica antropologia sociale, della nascente scienza sociale avviata in Francia per iniziativa di Émile Durkheim e del gruppo straordinario di lavoratori intellettuali che si piegarono alla fatica – eccezionale e produttiva – della redazione della "Année Sociologique", che costituì, soprattutto nella sua parte relativa alla recensione critica, un vero modello di indagine collettiva finalizzata alla conoscenza. L'elaborazione di modelli di funzionamento di società – tra loro lontane e diverse, l'identificazione di strutture applicabili utilmente alla ricostruzione e alla interpretazione di aspetti in precedenza incomprensibili e oscuri delle antiche civiltà finirono per integrarsi nell'opera di ricostruzione in particolare per quelle fasi delle antiche civiltà per le quali le lacune documentarie erano prevalenti. La cifra culturale che caratterizzò quell'immenso lavoro fu naturalmente marcata dalla pratica del comparativismo che si trasferì progressivamente ai diversi ambiti tra loro confrontabili. Si poneva contemporaneamente un problema teorico di non piccolo rilievo. Nel passaggio dalla globalità all'analisi dei singoli aspetti, l'interferenza determinata dallo svolgimento storico della vicenda umana e la trasformazione – con le forme – dei contenuti di pensiero metteva gli interpreti a rischio di equivoco, con l'intervento

anacronistico di nozioni e funzioni, non testimoniate nelle fasi remote delle civiltà oggetto di esame. Oltre agli oggetti, anche i soggetti della ricerca entravano nel quadro dei problemi: ogni apparente acquisizione documentaria andava immediatamente storicizzata rispetto alle condizioni che avevano contribuito a determinarla.

Un caso particolare, ma proprio per questo particolarmente efficace in ordine ad una riflessione e ad un confronto di carattere metodologico, pare a me quello costituito dalla sfida che, da circa tre millenni, viene proposta dalla comprensione della civiltà rappresentata – con interne e importanti differenze, spiegabili solo diacronicamente – nei poemi che costituiscono la prima manifestazione, al tempo stesso letteraria e poetica da un lato, e documentaria e storica dall'altro, della civiltà dei parlanti greco. In realtà questa loro doppia condizione è stata rigorosamente tale solo fino alla metà del secolo passato, quando l'esito di una geniale scoperta, la decifrazione della scrittura lineare B ad opera di un architetto britannico, ha permesso di arretrare – nella sostanza, di un mezzo millennio – la base documentaria fornita da tavolette scritte in una lingua parlata da Greci. Lungi dal risolvere il problema, quella scoperta lo ha ulteriormente complicato rendendo evidente come non fosse più possibile affrontarlo, come pure si era ipotizzato su base archeologica, attraverso una equazione per identità tra civiltà omerica e civiltà micenea. Sulla base dei dati estratti dai documenti degli archivi palaziali di Cnosso, Pilo e Tebe ed in altri siti minori, le due civiltà, quella narrata nei poemi e quella storicamente documentata, non coincidevano su tratti e aspetti fondamentali: bisognava quindi riprendere a pensare.

Per una curiosa coincidenza, i due libri che hanno a lungo influenzato, e in qualche modo continuano ad influenzare la definizione delle forme della società omerica, sono stati concepiti nel periodo immediatamente precedente l'annuncio della decifrazione del greco miceneo. Nel 1951 apparve *The Greeks and the Irrational* di Eric R. Dodds, che era stato pronunciato a Berkeley come *Sather Classical Lectures*, due anni prima; nel 1953, uscì – sempre negli Stati Uniti – la prima edizione di *The World of Odysseus*, cui Moses Finley fece appena in tempo ad aggiungere una nota in appendice, per prendere atto della scoperta relativa agli archivi micenei che lo storico poteva considerare come conferma delle proprie conclusioni sulla appartenenza del mondo di Omero alle età oscure. Entrambi gli autori dichiaravano esplicitamente la loro dipendenza da schemi interpretativi tratti dall'antropologia sociale. Nel caso di Dodds, lo schema bipolare, “civiltà di vergogna” contrapposta a “civiltà di colpa”, valeva a costruire una sorta di contenitore psicologico e sociale per la coerenza dei comportamenti dei guerrieri protagonisti dei poemi. L'agire del singolo veniva spiegato in conformità del sentire comune ad una collettività tanto

condizionante da arrivare a fornire contemporaneamente una motivazione per l'agire eroicamente in vita e una giustificazione per il morire tanto valida da garantire la perpetuazione del ricordo nella memoria gloriosa delle gesta compiute. La matrice mentale del destino del vincitore Achille e del vinto Ettore appariva indissolubilmente congiunta e con quella tutto il resto dell'agire di dei e uomini rappresentati nei poemi. Di qui la creazione di tutto un sistema di valori che il lessico dell'epica distingueva con sostanziale accuratezza. Del ricorso ai suoi referenti antropologici, l'irlandese Dodds, Regius Professor of Greek a Oxford sembrava quasi doversi giustificare dinanzi al mondo dei suoi pari, i classicisti britannici. Per Moses Finley, americano di New York ma con forti radici europee a partire dalle origini del padre in una comunità ebraica del Baltico e, forse soprattutto, per l'immersione post-universitaria nel lavoro di ricerca dei francofortesi Horkheimer e Adorno (ma anche Marcuse) trapiantati a New York con il loro Institut für Sozialforschung, le influenze delle scienze sociali contemporanee, psicologia, sociologia e antropologia, apparivano ancora più numerose e molto numerosi apparivano, senza alcuna preoccupazione o bisogno di giustificazione, i nomi degli autori utilizzati: Thurnwald, Malinowski, Marcuse, Polanyi, Cassirer, Radcliffe-Brown contribuivano – accanto a un numero ristretto di praticanti della *Altertumswissenschaft* – alla ricostruzione del *Mondo di Odisseo* dove apparivano comportamenti correlati a quella che oggi diciamo reciprocità, capaci di governare molte dinamiche nella dimensione interumana e in quella del sacro.

Sessant'anni dopo questi tentativi, ha certamente senso riaprire l'intero dossier e affrontarlo nel dettaglio degli elementi che lo compongono. Mi propongo qui di farlo, in una prospettiva che ha già dato numerosi risultati nella pratica dell'antropologia storica applicata all'intelligenza dell'antico, soprattutto in Francia, ad opera di studiosi tra loro diversi, come il sociologo Louis Gernet, il filosofo Jean-Pierre Vernant e lo storico Pierre Vidal-Naquet, ma per certo connessi, in ragione di una comune e riconosciuta discendenza intellettuale che vede le sue radici nell'incontro tra la linea sociologica di Emile Durkheim e Marcel Mauss, la storia economica e sociale più di Marc Bloch che di Lucien Febvre, gli studi sulla civiltà cinese di Marcel Granet e, per Vernant soprattutto, la psicologia storica di Ignace Meyerson. Il debito appena reso esplicito non implica nessun vincolo di ortodossia né volontà di nascondersi dietro lo scudo fornito da una sequenza di eroi fondatori. Quella che si propone è in ogni caso una costruzione che ha ambizione di originalità, nella sua struttura e nelle sue componenti.

Punto di partenza e fulcro di una lettura antropologica del fenomeno rappresentato dalle due grandi epopee eroiche con cui comincia la civiltà

letteraria dei parlanti greco è la considerazione di quei due capolavori come prodotto di una cultura orale. Una volta riconosciuto – sulla base di una verifica di carattere rigorosamente linguistico – il carattere sostanzialmente formulare della dizione epica e la natura sostanzialmente tradizionale dell'insieme dei temi che vengono sviluppati nella articolazione dei racconti o – se si preferisce – delle *storie* di cui è fatta l'epica eroica, appare necessario immaginare un contesto generale che risulti compatibile con quei caratteri e quindi tempi, spazi e soprattutto condizioni umane reali che ne abbiano determinato la concreta realizzazione. Una civiltà che non conosca la pratica sociale della scrittura, avendo perduto – con la funzione corrispondente – la sostanza oltre che l'esigenza di forme di registrazione documentaria come quelle testimoniate dalla evidenza degli archivi micenei, appare compatibile con il periodo plurisecolare che intercorre tra la distruzione dei palazzi, con il crollo della corrispondente civiltà documentata a Creta, nel Peloponneso e in Beozia, e il manifestarsi della poesia eroica e poi didascalica che deve collocarsi alla fine dell'VIII secolo, all'inizio dell'età storica dei Greci, subito dopo le cosiddette età oscure che non hanno lasciato documentazione archeologica originale oltre ad aver negato qualunque testimonianza di scrittura. Una simile società priva di scrittura appare comparabile con numerosi esemplari di comunità raggiunte dall'indagine etnologica in età moderna e alle successive e a noi contemporanee riflessioni antropologiche. Connesso a induzione e non suscettibile di una verifica scientifica su di un elemento terzo appare invece il passaggio logico che identifica nella società che appare oggetto della narrazione quella che può aver determinato le condizioni generali della composizione dei poemi. C'è tuttavia un forte elemento di connessione e di passaggio. Gli aedi, i poeti cantori, che compaiono nel narrato iliadico e odissiaco – pur entro due forme di società profondamente diverse se pure in diretta (e nel narrato esplicita) continuità tra loro – costituiscono un indicatore di notevole valenza e trasparenza per l'esercizio di una funzione sociale che trova una propria collocazione in un insieme complesso. Non pare allora arbitrario affermare che i poemi che ci sono arrivati siano stati prodotti in condizioni non molto diverse da quelle corrispondenti alla rappresentazione dell'esercizio della poesia e del canto, in diretta connessione con la sacralità della memoria sociale, che appare nei poemi come tratto generale dell'insieme. Tale insieme appare costruito intorno all'esercizio di una diversa funzione generale, quella guerriera, prerogativa di comunità maschili le cui azioni vengono rappresentate nelle narrazioni senza che assuma alcuna apparente valenza quella che dalla fine del VII secolo appare, fuori da ogni possibile dubbio, l'istituzione peculiare della civiltà dei Greci: la *polis*, la città in cui gli uomini esercitano il governo e che considerano contenitore e riferimento

costante di ogni loro forma di pensiero e di ogni loro forma di società. Siamo quindi dinanzi a una rappresentazione di un mondo che si caratterizza per opposizione, culturale prima ancora che temporale, con quello politico dei Greci.

Come studiare una civiltà che pone al proprio centro l'esercizio della funzione guerriera fino a ricondurre intorno a questa ogni sorta di pratica sociale, e in particolare l'esercizio di tutte le attività comunemente connesse alla sussistenza degli uomini? Quali strutture esplicative e interpretative possiamo utilizzare per procedere ad una analisi connotativa e denotativa per entro a quei conglomerati che appaiono caratterizzare una sorta di nucleo primitivistico dell'insieme testimoniato dall'epica?

Si potrebbe partire da una preliminare discussione sulla sostanziale equivalenza di alcuni qualificativi del mondo eroico narrato nei poemi, che abbiamo ipotizzato essere metamorfosi poetica di una realtà di contesto che appare indispensabile a chi voglia interpretare. Senza contesto i testi sono muti. Questo mondo *eroico* (nel senso che con il termine di *eroi* qualifica gli uomini che ne sono parte attiva) appare infatti allo stesso tempo un mondo *mitico* (nel senso attivo e in quello passivo) e ancora, in una intersezione di quella che per noi è la dimensione religiosa, un mondo *magico* (anche questo in entrambi i sensi, quello della rappresentazione e quello della pratica sociale reale di atti resi efficaci da poteri sacrali). Si tratta allora per noi di resistere alla tentazione di una spiegazione con valenza olistica e di rinunciare al ricorso a categorie esplicative globali elaborate per altri contesti. Questo vuol dire rinunciare innanzi tutto ad una spiegazione di carattere immediatamente storico, anche sulla base della semplice identificazione di un dato prevalente. Per fare l'esempio più evidente, nel mondo di Omero ci sono i palazzi dei sovrani, ma nessuno di questi ha il carattere di centro ordinatore dell'intera civiltà che gli archivi attribuiscono ai palazzi micenei. Questo mondo, la società che lo compone, la civiltà che lo esprime appaiono suscettibili soltanto di una lettura antropologica, l'unica che sia capace di ricostruirne un funzionamento coerente. Per quanto il mito veicoli una logica simbolica molto sviluppata, attiva nella macrodimensione dei racconti e nella microdimensione dei *realia* che vi appaiono, nulla aggiungerebbe al nostro sforzo di comprensione il ricorso alla qualificazione *totemica* di singole manifestazioni di pratiche sociali che i poemi conservano senza preoccupazione alcuna di omologazione alla civiltà che finiscono per rappresentare. Quando ad esempio troviamo nell'onomastica odissiaca, residui di denominazione animale come nel caso di Autolico, nonno materno di Odisseo, protagonista di racconti rammemorativi di una società di razziatori, il cui capo è detto appunto *Lupo in persona*, o quando assistiamo, come nel tardo racconto della *Dolonia* iliadica, a forme di

travestimento animale, con pelle di leone, di lupo o con denti di cinghiale a corona dell'elmo, che rinviano necessariamente a realtà di confraternite guerriere le cui pratiche violente presuppongono una comunità integrale e l'appartenenza a civiltà, che l'ordine evolutivo vorrebbe anteriori a quelle rappresentate, aggregate anche intorno a simbologie naturali e soprattutto animali, dobbiamo resistere ad ogni tentazione di generalizzazione dei dati che assumiamo.

Un tentativo di interpretazione generale, condotto per un tempo molto lungo – con lo sforzo congiunto di studiosi di diversa formazione e provenienza – si è concentrato sulla cosiddetta *ideologia funeraria*. Si è cercato cioè di costruire una struttura interpretativa delle dinamiche innestate dalla morte dei guerrieri. Partendo dalla nozione di *bella morte*, di fine della vita in qualche modo illuminata dalla permanenza della memoria del caduto, sotto la specie della fama gloriosa, di quel *kleos* che richiama anche etimologicamente il fatto che dei morti gloriosamente si continui a parlare, e che i segni materiali della loro sepoltura divengano luogo di iterazione culturale, si è costruita una via di relazione tra il contenuto delle narrazioni epiche e l'uso sociale che di questi è possibile ipotizzare – su base materiale e archeologica – nelle società aristocratiche che seguono il mondo miceneo e precedono l'avvento della città. Un *mito* assai famoso – quello che da Esiodo prende il nome delle *età* – è valso a indicare in questi eroi gli antenati dei capi delle formazioni sociali prepolitiche, famiglie, o casate o signorie di età storica, quelle che in greco si dicono *gene*.

Restava il bisogno di una struttura interpretativa valida per l'insieme delle manifestazioni del rapporto culturale tra uomo e natura al di là delle storie che lo compongono. Tale struttura l'ha fornita quello che giustamente si ritiene il capolavoro della *ekphrasis*, della descrizione poetica, che il mito affida alla azione di Efesto, il dio delle *technai*, oggetto di culto di artisti, artigiani ed operai in età storica. Al termine di un'analisi dettagliata di quello che appare essere il maggiore documento della ideologia omerica, la rappresentazione dello scudo di Achille con tutta la realtà della terra e dei suoi abitanti racchiusa entro il cerchio della corrente del fiume Oceano, ho proposto di introdurre la nozione di *diacronia di civiltà*, la rappresentazione cioè di un insieme di immagini narrative, ciascuna riconducibile ad aspetti di realtà tra loro distinte ma rese coerenti dalla collocazione in una delle molte storie che compongono il grande racconto. Ovvio corollario di questo assunto è il carattere plurale e pluralistico dell'insieme sedimentato – dopo un lungo percorso nella oralità della tradizione – nella coppia di poemi monumentali intorno ad una traccia narrativa sostanzialmente unificante anche in senso diacronico. Tanto permette allora di considerare compatibili alcune contraddizioni per altro

auto-evidenti come quelle rappresentate dalle tracce di diritto materno e perfino di matrilinearità che pur emergono entro un quadro dominato – nel mondo olimpico degli dei, con la coppia sovrana, coniugale e genitoriale, prima ancora che in quello degli umani – dalla affermazione del diritto paterno e da forme di famiglia patrilineare, perfino nella particolarità della *joint family* di Priamo in cui il sovrano convive con figli, figlie e con tutti gli elementi femminili e maschili delle singole famiglie nucleari che questi hanno costituito. Tanto permette soprattutto di sviluppare la ricostruzione dei comportamenti rappresentati intorno alle nozioni già in precedenza identificate fino a rendere immediatamente comprensibili, in un’ottica non banale e non anacronisticamente attualizzata, quei dati che al primo approccio appaiono eccessivi fino al paradosso riconducibile ad una logica meramente fantastica nella dimensione narrativa. L’enormità della reazione di Achille mette in evidenza il funzionamento di un meccanismo di prestigio sociale connesso ad una logica raffinata di attribuzione collettiva di valore ad elementi di attribuzione individuale, la cui presenza appare essenziale ad una conferma di identità che è presupposto all’esercizio della funzione guerriera entro la formazione sociale di riferimento. L’ira e poi il ritiro dell’eroe dal campo di battaglia – la negazione, paradossale da parte del migliore degli Achei, dell’agire eccellente ed eroico (*aristeuein*) – costituiscono risposta alla deprivazione subita con la sottrazione della giovane donna che gli era stata assegnata come segno personale di eccellenza dall’insieme della preda comune. La riattribuzione di questa, appare necessaria a ripristinare la condizione del capo della spedizione, dalla volontà di Apollo obbligato a restituire il proprio segno d’eccellenza, la preda in precedenza ricevuta dal collettivo, in ragione del proprio ruolo di prestigio.

Seguendo la nostra sensibilità e la nostra esigenza di disaggregare fenomeni che ci si presentano tra loro strettamente mescolati ed integrati, *embedded* – per restare nel lessico della disciplina evocata – possiamo in questo modo procedere ad un’analisi differenziata delle diverse strutture di funzionamento della civiltà rappresentata nei poemi che appare manifestazione narrata di un modello se non reale almeno comprensibile. Gli aspetti economici, giuridici e istituzionali, nella loro fattispecie particolare che per l’ambito più esplicito è stata definita pregiuridica e che potrebbe definirsi secondo analoga modalità espressiva per la dimensione economica o istituzionale, appaiono coerenti con tutte le altre dimensioni caratterizzanti le relazioni umane e quelle sacrali. Un conclusivo ragionamento può anzi essere proposto a proposito della intelligenza del sacro, nell’insieme della manifestazioni di contatto tra le due dimensioni, umana e sovrumana, che appare una espressione – elevata a massima potenza – del sistema della relazionalità sociale fondata su quella particolare etica

del dono obbligante che oggi – come già accennato – preferiamo dire della reciprocità. Lo scambio continuo tra uomini e dei – preghiere, libagioni e sacrifici, da un lato, interventi e benefici dall'altro – appare determinante rispetto alle vicende che sono oggetto della narrazione. La pluralità delle storie, nella realtà composte in distinti momenti di un percorso plurisecolare, giustifica bene la pluralità di forme del pensiero corrispondenti a forme di società in via di costante trasformazione anche senza doverle collocare entro la linea dell'evoluzionismo positivistico *des clans aux empires*. L'epica greca arcaica, così come a noi arrivata al termine di una tradizione che vi ha inserito – ad ogni passaggio – le proprie tracce, può così costituire una buona base di partenza per una costruttiva riflessione sui rapporti tra distinti e tra opposti, e quindi tra storia e antropologia e perfino tra storie e strutture.

Bibliografia

- Besnard, P. 1983. *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Calder, W. (a cura di) 1989. *The Cambridge Ritualists Reconsidered*. Atlanta: Scholars Press.
- Di Donato, R. 1990. *Per una antropologia storica del mondo antico*. Firenze: La Nuova Italia.
- Di Donato, R. 2001. *Hierà. Prolegomena ad uno studio storico-antropologico della religione greca*. Pisa: Plus.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, E. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Finley, M. I. 1977. *The World of Odysseus*. London: Chatto & Windus.
- Gernet, L. 1968. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero.
- Mauss, M. 1950. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moret, A. & G. Davy 1923. *Des Clans aux Empires*. Paris: La Renaissance du Livre.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture*. London: J. Murray.
- Ventris, M. & J. Chadwick 1973. *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vernant, J.-P. 1965. *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Paris: F. Maspero.

