

Mediterraneo polifonico: *xenoi* prima che *barbaroi*. Rappresentazioni greche del Mediterraneo antico

Polifonie.

Il titolo "Mediterraneo polifonico" può risultare criptico o, per lo meno, stravagante. In effetti non era pensato come titolo e deriva da un'espressione che ho usato scambiando alcuni pareri con l'amico e collega Antonio Brusa. Cercavo di mettere in risalto come il Mediterraneo, il mare interno degli antichi, *che ora viene presentato come teatro del grande scontro di civiltà*, fosse descritto dai Greci, principalmente, come via di contatti, incroci, scambi di merci, di lingue, di pareri e di voci, di donne. Come, in altri termini, i Greci si rappresentassero il Mediterraneo (in senso stretto di Egeo e in quello lato, compreso tra le colonne d'Ercole e il Ponto) solcato da rotte antichissime, via di comunicazione e non di divisione tra popoli alla lontana imparentati tra loro, scenario di forme di reciprocità di lunga durata, di matrimoni e di ospitalità che, occasionalmente, erano degenerate e potevano degenerare in ostilità. *Polifonico* dunque per evocare, in tempi di revisionismo genealogico (di puristica selezione delle radici che procede di conserva con la progressiva erosione dello spazio dedicato storia antica nelle scuole: conoscere meno per mistificare di più e meglio?), un'antica concertazione di suoni e, per estensione, di culture, in diretta opposizione al significato etimologico di *barbaros*. Il termine, chiaramente onomatopeico con decisa pertinenza linguistica, in greco antico è attestato soprattutto come qualificativo dei nomi *phoné*, suono o voce, e *glossa*, lingua. Appare dunque coniato per cogliere o, meglio, per riprodurre gli strani suoni e le cacofonie che le lingue non greche avevano per l'orecchio greco tutte le volte che lo incontravano. E si incontravano spesso Greci e non Greci, proprio sulle rotte del Mediterraneo, specie orientale, più facilmente percorribili degli accidentati territori peninsulari e insulari protesi nell'Egeo.

Le caratteristiche orogenetiche - le basse profondità, l'articolazione delle coste e il numero delle isole che, specie nell'Egeo, emergono parallele e quasi combacianti con la terra ferma - sono condizioni naturali determinanti per far convergere sul "Mare Superiore", l'attenzione delle grandi civiltà fluviali, Mesopotamia ed Egitto, che scambiano nei porti della Siria già dalla fine del terzo millennio, nei secoli della grande crisi della civiltà urbana del Bronzo Antico. E, dalla metà del secondo millennio, gli imperi del Bronzo Tardo tendono a controllare territori sempre più estesi, moltiplicando i centri del potere (il caso più significativo è forse quello dei Mitanni che nel nuovo assetto feudale spostano l'interesse verso il Mediterraneo, confinando Babilonia nella periferia del vasto impero), favorendo scambi di entità e vastità inedite tra i palazzi dei sovrani più significativi, puntando sulle coste, spingendo l'ascesa del mondo egeo e del Levante in particolare in cui hanno sede i signori della navigazione¹.

Questo progressivo affacciarsi delle civiltà antiche sul Mediterraneo², fino a farne il baricentro di veri e propri sistemi economico-culturali, è stato attentamente, forse anche enfaticamente, registrato da Fernand Braudel. Studioso dell'età moderna, specialista degli imperi mediterranei nel XVI secolo, ai tempi di Filippo II, Braudel aveva accettato nel 1968

¹ Il ruolo dei Fenici come navigatori-mediatori e della Sicilia come crocevia di etnie e merci è ben presente a Tuciddide sia nell'archeologia, I 10, 4-5, sia nell'introduzione della fatale, per Atene, spedizione siciliana, VI 2,6. Dal X secolo la presenza Fenicia è attestata a Cipro e dal IX a Creta, ma anche a Pithecussa, l'attuale Ischia, nel Mediterraneo occidentale. Per i narratori dell'*Odisea*, i Fenici, gli uomini rossi, percorrevano normalmente tutto il mare interno: a Itaca, Odisseo racconta alla dea Atena che lo smaschera di essere stato trasportato sull'isola da mercanti Fenici che lo hanno imbarcato a Creta (XIII 272ss.); Eumeo narra a Odisseo le sue vicende di bambino rubato al re di Siria, suo padre, da una donna di Sidone che aveva tramato con i marinai fenici, caricato sulla nave e trasportato a Itaca dove era stato venduto a Laerte (XV 415ss.)

²Cfr. Tuciddide I 7. Nel passo dell'archeologia, lo storico rileva l'avvicinarsi al mare degli uomini e delle città che, nel tempo, sono costruite e fortificate sempre più vicine ai litorali e agli istmi, a differenza di quelle più antiche fondate nell'entroterra a maggior distanza dalla costa, per difenderle dai pirati. Una delle tesi portanti della storiografia tucididea è proprio il nesso potenza-flotta per Atene. Platone, *Fedone* 109a-b, inaugura una similitudine di lunga durata per rappresentare la dipendenza dal mare degli Ateniesi che si affollano intorno e sul mare come rane intorno a uno stagno.

l'invito dell'editore Albert Skira³ a esplorare, tra archeologia preistoria e storia antica, il passato del mare di cui aveva studiato e narrato un tratto di storia più recente. Con toni che tradiscono un'attenzione più che puramente scientifica e riecheggiano la fascinazione per il Mediterraneo già avvertita da Gustave Glotz⁴, Braudel rileva le contraddizioni del mare uno e bino "diviso tra Nord e Sud, Est e Ovest", ma unificato da "un clima e da una vegetazione che si richiamano da Cadice a Beirut, dalla Provenza alla Crimea, da Gerusalemme alla Sicilia"; "inserito nel più vasto insieme di terre emerse del mondo: il grandioso, il gigantesco continente unitario euro-afro-asiatico, un pianeta di per se stesso, dove tutto ha circolato precocemente e gli uomini hanno trovato il grande scenario della loro storia universale, là dove si sono compiuti gli scambi decisivi"; il mare di cui "la grande storia ha fatto il suo ambito prediletto, Nord contro Sud, Est contro Ovest", "il mare infinito che ha obbligato tutti a vivere insieme, ma come fratelli nemici" (*Memorie del Mediterraneo*, pp. 32-33).

Fratelli nemici.

Nei suoi preliminari Braudel, senza specifici approfondimenti delle fonti antiche e quasi per intuito di mestiere, coglie nel segno: sulle sponde del Mediterraneo i conflitti si presentano come effetti della naturale convivenza e della concorrenza sui medesimi spazi. In questa direzione ci orientano quelle selezioni di antichissime rapsodie che costituiscono i poemi cosiddetti omerici. E' noto: Omero - i cantari epici che ci sono pervenuti sotto il suo nome e la sua autorità - non impiega il termine *barbaros/oi* né i suoi composti, se si esclude quel contesto ritenuto interpolato di *Iliade* II 867, una rassegna delle truppe troiane direttamente annessa (vv. 780-877) al controverso catalogo delle navi greche (vv. 484-779), in cui sono definiti *barbarophónoi* i Cari di Asia Minore. E' meno sottolineato che i due poemi, quello della guerra e quello del ritorno difficile degli eroi, pullulano del termine *xenos*, dei suoi derivati e dei suoi composti. Vorrei forzare un poco la mano e dire che *xenos* potrebbe essere considerata una parola chiave dei poemi a sottolineare il rapporto di reciprocità che sottende i racconti delle battaglie iliadiche e delle avventure che costellano il *nostos* di Odisseo. *Xenos* dunque, invece che *barbaros*, è la parola con cui i Greci marcano l'epopea di quello che poi è stato riconosciuto e indicato come il primo, archetipico, scontro di civiltà tra Occidente, Grecia, e Oriente, Troia. *Xenos* per noi, nelle nostre traduzioni, vale *straniero* o *ospite*, a seconda dei contesti. Per correttezza bisognerebbe ricordare che la parola definisce un vincolo di forte tenuta, il patto di *ospitalità*, che gli antichi stabilivano tra persone e gruppi non legati tra loro da parentela né da continuità-contiguità territoriale e sancivano sul piano delle istituzioni con *scambi di doni* implicantissimi obblighi precisi non solo per i contraenti, ma anche per i discendenti del loro *genos*. Emile Benveniste, nel vocabolario delle istituzioni indoeuropee⁵, inserisce il termine greco *xenos* nella serie funzionale che comprende il latino *hostis* con il suo composto *hospes* (**hosti-potis*, il signore dell'ospitalità) e il suo corrispondente germanico *gasts*: il composto *hospes* avrebbe potenziato e poi sostituito l'originario *hostis* dal momento in cui il termine di base sarebbe passato a designare non più la relazione di scambio, ma quella di esclusione e di ostilità, dunque il nemico, con uno slittamento semantico parallelo a quello di *xenos*, prima nome dell'ospite e poi dello straniero.

Il patto di *xenia* protetto da *Zeus Xenios*, nei poemi, lega le grandi famiglie della tarda età del Bronzo da una costa all'altra dell'Egeo e vincola tra loro eroi dei due campi avversari: il vecchio e saggio Antenore nella *teichoskopia*, osservando dalle mura di Troia il campo acheo, ricorda di aver ospitato Odisseo e Menelao in ambasceria a Troia per il riscatto pacifico di Elena (*Iliade* III 207); Diomede soprattutto, l'eroe greco figlio di Tideo, ascoltando la storia di famiglia del suo avversario Glauco, narra l'obbligo di ospitalità ereditato e antico, stabilito tra Eneo, re dell'Etolia e padre di suo padre, e Bellerofonte, padre di Ippoloco, padre a sua volta di Glauco (*Iliade* VI 119-236). Le storie di famiglia e dei vincoli contratti impediscono ai due eroi di sfidarsi con le armi, ma anche richiamano antichi viaggi: Glauco dice di discendere dalla stirpe di Sisifo, figlio di Eolo, da antenati di Efira, nota successivamente come Corinto, e

³ L'opera, *Memorie del Mediterraneo*, conclusa nel 1969 e rimasta inedita dopo la morte dell'editore, fu pubblicata a cura di J. Guilaine e P. Rouillard nel 1998 (Paris, Editions de Fallois) e nello stesso anno tradotta in italiano, Milano RCS libri.

⁴ <<Il più bello di tutti i mari, il Mediterraneo dalle onde azzurre e trasparenti, è, in pari tempo, il mare che nella storia si è mostrato più utile e più benefico>>, così si esprime Glotz nelle prime pagine d'introduzione a *La civiltà egea*, Paris 1937, trad. it. Torino, Einaudi 1953

⁵ Cfr. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (Paris 1969), trad. it. Torino, Einaudi 1976, pp. 64-75 e pp. 262, 267.

trapiantati in Licia in seguito alla cacciata del meraviglioso Bellerofonte accusato di insidiare Antea, la sposa di Preto signore dell'Argolide⁶. Glauco richiama parentele e nozze che legavano la Grecia e la Microasia, non luogo di barbari, ma approdo di Greci dalla fine almeno del II millennio e dal crollo dei regni Micenei. Richiama vicende non rare nei miti: di Pelope, figlio di Tantalo (di Tantalo si conoscono culti sia nel Peloponneso sia in Lidia, sulle pendici del monte Sipilo⁷), e padre di Atreo, padre a sua volta di Agamennone il re dei re e capo dei capi greci, si diceva che avesse lasciato l'Asia portandosi grandi ricchezze⁸ e, dopo le nozze fraudolente con la principessa di Pisa, Ippodamia, avesse consolidato la sua signoria sul Peloponneso di cui era eroe eponimo; di Eracle e delle sue peregrinazioni nei luoghi delle prove e dei suoi discendenti, i numerosi rami di Eraclidi che regnano nelle corti di tutta la Grecia e anche in Lidia, dove si estinguono con Gige, ucciso e sostituito da Candaule capostipite dei Mermnadi e antenato di Creso⁹; di Perse, capostipite dei Persiani e discendente da Perseo, nato dalla principessa argiva Danae fecondata dalla pioggia d'oro di Zeus¹⁰.

E che altro significano i miti delle donne inseguite e/o rapite, di Io che in fuga da Argo approda in Egitto dove dà alla luce Epafo dal tocco di Zeus, delle sue discendenti Danaidi, figlie dell'egizio Danao insidiate dai cugini figli di Egitto, che invertono la rotta dell'ava e approdano in Argo¹¹? Di Europa, figlia del re di Tiro e sorella di Cadmo, al cui seguito Cadmo arriva in Grecia e fonda Tebe¹²? Di Medea che approda in Grecia dalla Colchide al seguito degli Argonauti e sposa di Giasone¹³? Di Elena, infine, che in alcuni contesti si dice rapita da Paride-Alessandro cattivo ospite prima che nemico, accolto nella reggia di Sparta da Menelao a cui aveva sottratto la sposa approfittando della sua assenza¹⁴. Nel linguaggio del mito donne e terre (regni) si implicano reciprocamente: alle nozze con una principessa, al ratto di una principessa o regina corrisponde quasi automaticamente o il rinsaldarsi di un'alleanza o il suo degenerare in rapporto ostile, in ogni caso, uno scambio. E i percorsi delle eroine mitiche, i racconti condivisi nella sostanza anche se diversamente interpretati da Persiani e Fenici da cui Erodoto (I 1-5) dice di volersi allontanare, descrivono mappe che attraversano quel continente euro-afro-asiatico che converge sul Mediterraneo.

Un'ultima osservazione sui cantari del primo grande cosiddetto scontro di civiltà: Greci e Troiani condividono gli stessi culti e lo stesso Pantheon diviso tra divinità filoachee – Era, Atena, Posidone – e filotroiane – Ares, Afrodite, Apollo. Questo almeno vale per gli antichi aedi che, nei poemi, vediamo intrattenere le antiche corti del Bronzo tardo – a Micene come a Itaca e presso i Feaci¹⁵ – e, secondo le fonti antiche, costituiscono le prime *gilde* proprio in Ionia, sulle coste microasiatiche.

Il posto dei barbari.

A Tucidide (I 3,3) non sfugge l'assenza dei barbari nei poemi. Subito dopo aver richiamato l'attenzione sulla guerra in corso e aver dichiarato il passato meno conoscibile e interessante del presente, nei primi passaggi del celebre sunto (I 1-23) noto come *archaiologia*, Tucidide connette la mancanza del nome *barbari* con la mancanza di un nome che designasse unitariamente l'insieme dei *Greci*. Danai, Argivi, Achei, i tre nomi che ricorrono nei poemi per nominare le forze di Agamennone non sembrano a Tucidide coprire la molteplicità delle etnie (il nome di Elleni, quello che si imporrà su tutta la Grecia era ai tempi di Troia limitato ai compagni di Achille, venuti dalla Ftotide, una regione della Tessaglia) che fino alla guerra di Troia non si erano impegnate in un'impresa comune, avevano migrato sul territorio greco scacciandosi reciprocamente dalle terre più ospitali e avrebbero trovato, secondo la tesi di Tucidide, stabilità e potenza solo con la navigazione e i commerci per mare, a partire dunque

⁶ Il racconto di Glauco si regge, come il ben più tardo intreccio euripideo dell'*Ippolito*, sul motivo cosiddetto "di Potiphar", al centro della vicenda egiziana del biblico Giuseppe (*Genesi* 39).

⁷ Cfr. Strabone XII 8, 21 e Pausania II 22, 3-4.

⁸ La tradizione è riportata e non discussa anche da Tucidide I 9, 2.

⁹ Il traumatico cambio dinastico è narrato con gusto aneddotico da Erodoto I 7-14.

¹⁰ Neppure la storiografia ignora la tradizione, cfr. Erodoto VII 61 e 150.

¹¹ Il mito di Io costituisce lo sfondo delle *Supplici* eschilee ed è ripreso anche nel *Prometeo legato*, attribuito con riserve a Eschilo.

¹² L'origine fenicia dei Cadmei è sottolineata dal coro di donne fenicie della tragedia euripidea a loro intitolata.

¹³ Oltre che della celebre tragedia euripidea, Medea è l'eroina del quarto libro delle *Argonatiche* di Apollonio Rodio.

¹⁴ Cfr. Euripide, *Andromaca* 590ss. e *Troiane* 940 ss.)

¹⁵ Cfr. *Odissea* III 267ss., I 337, XII 330ss. VIII 254-537.

dalla prima, mitica talassocrazia cretese di Minosse per arrivare a quella ateniese consolidata con la lega delio-attica del 478.

Anche senza voler troppo sofisticare, quello che Tucidide rimarca nei poemi, nella consapevolezza degli aedi originari e dei rapsodi che ne hanno raccolto l'eredità, è l'assenza di un soggetto collettivo compatto sia greco sia troiano, ma anche della categoria antropologica di barbarie. Di barbari, in contrapposizione ai Greci, si parla dopo le guerre persiane. Il primo testo che gioca su questa opposizione sono i *Persiani* di Eschilo, la sola tragedia di argomento storico a noi pervenuta e rappresentata nel 472 con la coregia del giovane Pericle. Dopo la seconda guerra persiana e la vittoria di Temistocle su Serse a Salamina nel 480, i barbari sono i sudditi (*douloi*) del Gran Re persiano (*basileus*), privi di autodeterminazione e dunque perdenti rispetto ai *politai* greci, specialmente ateniesi, cittadini di uno stato non soggetto alla volontà di uno solo, ma retto, almeno in via di principio, sulle regole dell'uguaglianza di tutti di fronte alle leggi (*isonomia*), dell'alternanza nelle cariche pubbliche, della libertà di scelta (*eleutheria*) e di espressione (*parresia*).

La nozione di barbaro che affiora e si precisa nella cultura greca, specialmente ateniese, dopo la seconda e definitiva vittoria sui Persiani e in parallelo con il costituirsi di una nozione di grecità sempre più atenocentrica, dipende meno dalle conoscenze etnografiche e moltissimo dal progetto politico, di città e di uomo, che Pericle aveva promosso nella *pentecontaetia*, nei cinquant'anni che intercorrono tra la costituzione della lega e i prodromi della guerra del Peloponneso. In altre parole, il termine *barbaros/barbaroi*, sostantivato e divenuto nome da qualificativo, nei suoi contesti più antichi e celebri, la drammaturgia eschilea e le *Storie* di Erodoto, assume connotazioni principalmente politiche e discrimina non più, sul piano linguistico, i non parlanti greco, bensì, sul piano culturale, coloro che ancora vivono secondo modelli di organizzazione sociale e forme di potere più tradizionali, ancora, almeno a grandi linee, legati alla monarchia, al diritto dinastico, ai casati, i *gene*. Barbari sono coloro che non partecipano del "miracolo greco", che non hanno la *polis* come organismo complesso di riferimento, ma il potere personale di un sovrano, le leggi del sangue e le parentele più o meno allargate. *Barbari*, in questo senso, effetto e non causa di un fortissimo principio di identità politica ateniese, sono meno gli abitanti delle regioni estreme e più quei popoli del vicino Oriente, di antica e illustre civiltà -Egitto, Persia, Babilonia -, ma schiavi di un signore. E, vicini a loro, possono essere considerati i Tebani della tragedia e gli Spartani di Erodoto che non superano del tutto l'ordine gentilizio e monarchico, offrendo scenari dei più scabrosi crimini familiari e palaziali, quello mitico e tragico dei Labdacidi, o dei più foschi intrighi di potere e della più stagnante immobilità sociale¹⁶, quello storico della spartana.

Non è privo di conseguenze riconoscere la nozione storica di barbaro come costruito politico invece che etnografico e dunque più rispondente alla nozione di nemico o di arcaico che di diverso o, addirittura, di altro. Da queste posizioni diventa più facile cogliere quelle oscillazioni che altrimenti sarebbero sconcertanti negli *excursus* etnografici delle *Storie* erodotee sia quel *continuum* barbaro-greco affermato da Tucidide (I 6,6) quando, concludendo alcune brevi note di costume, riflette sulle analogie che si potrebbero mostrare tra i modi di vita del passato dei Greci e del presente dei barbari. Su questo dato testuale si è assestato anche l'ultimo intervento di F. Hartog¹⁷ che, nel 1980, aveva letto nelle *Storie*, a partire dal *logos* scitico del IV libro, una sistematica rappresentazione dell'altro, un po' forzosa sul piano del metodo strutturalista, senza dubbio condizionata dalle lezioni lacaniane che in quegli anni avevano affascinato l'Europa e indotto studiosi di varie discipline a estendere pervasivamente il principio dell'alterità. Ma erano e restano troppe le eccezioni che viziano la retorica dell'alterità incentrata sul principio di inversione, enfatizzata da Hartog nella sua lettura di Erodoto. Le frontiere dell'alterità intesa come rovescio si spostano continuamente nelle *Storie* con il dislocarsi dei conflitti: i Persiani, gli altri per i Greci - Hartog lo sottolineava opportunamente -, sono descritti come Greci in rapporto agli Sciti; ma in deroga a questa regola, Tomiri, la regina dei Massageti (il popolo del Caspio che non semina e si nutre di pesce e bestiame, che non esita a cibarsi delle carni dei suoi vecchi sani), si rivela più misurata, astuta e greca del grande

¹⁶ Cfr. i paralleli e i giudizi di Erodoto sulla vita spartana nei capitoli VI 58-60, al centro del racconto che ricostruisce i castelli di calunnie con cui i due re, Cleomene e Demarato, si distruggono reciprocamente.

¹⁷ Cfr. F. Hartog, *Erodoto*, in J. Brunschwig – G. R. Lloyd (a cura di), *Il sapere greco. Dizionario critico* (ed. or. Paris 1996), ed. it a cura di M. L. Chiesara, Torino, Einaudi 2005. La monografia di riferimento è *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris 1980), di cui in Italia è stata tradotta la nuova edizione riveduta e ampliata del 1991, *Lo specchio di Erodoto*, Milano, Il Saggiatore 1992

Ciro e, dopo averlo ucciso in battaglia, si vendica della sua efferatezza immergendone il capo nel sangue di cui era assetato (IV 204-216); alcuni popoli delle regioni estreme, con tratti di animalità, si riscattano, raggiungendo su altri piani i civilizzati; gli Egiziani, il popolo più antico, il più colto, il miglior custode della memoria garantita dalla scrittura, il modello che gli intellettuali greci - da Solone a Platone, da Ecateo a Erodoto - dovevano conoscere, vengono introdotti nel secondo libro come un mondo del tutto rovesciato, *inverosimilmente e contro ogni evidenza documentaria rovesciato*, in cui le donne si recano in piazza e orinano in piedi, mentre gli uomini orinano seduti e restano in casa a tessere, spingendo la trama verso l'alto e non verso il basso.

Più che una coerente retorica dell'alterità che consentirebbe di descrivere i popoli, dal più lontano al più vicino, secondo la consueta scala della diversità –selvaggio-barbaro-civile - e renderebbe l'altro più facile da comprendere, almeno come negativo dell'identico e del noto, Erodoto pratica nei suoi *excursus* una sapientissima retorica del racconto. E' meno interessato a costruire l'Altro che a elencare *thaumastà, mirabilia*. Meno motivato a elevare barriere, fossero pure specchi di identificazione per i greci, fossero pure quadri di devianze giustificate dal relativismo culturale, meno inteso a inferiorizzare i popoli esplorati che ad informare, ad alimentare curiosità e a favorire le relazioni e gli scambi. Solo se si cede alla tentazione di proiettare anacronisticamente su Erodoto e sugli antichi gli scopi degli etnografi rinascimentali e gli ipocriti moralismi del colonialismo europeo moderno, si insiste nel voler rintracciare nella sua etnografia i principi di legittimazione della conquista. Basterebbe tuttavia rileggere i capitoli 37-45 del quarto libro delle *Storie*, per persuadersi che le scoperte geo-etnografiche della logografia antica, finanziata dai grandi sovrani d'Egitto e di Persia, erano per definizione ordinate e compiute *in vista di occupazioni territoriali non da giustificare, ma da facilitare con la conoscenza delle coste, delle terre e dei fiumi, da sollecitare con le peculiarità degli usi e dei costumi*. Si trattava dopo tutto, per Erodoto (IV 45) calato perfettamente nella prospettiva persiana di chi aveva ordinato le esplorazioni di Scilace di Carianda, di un'unica terra con la Persia al centro, protesa nel mare con due immense penisole e indebitamente distinta da confini fluviali e da nomi di tre donne diverse. Era la prima percezione di quel continente euro-afro-asiatico che a Braudel apparirà ancora un tutt'uno.

La lezione di Erodoto.

Nelle *Storie* di Erodoto dunque è la storia, e non l'etnografia, a fare il barbaro e a interpretare, includendo o escludendo, i dati dell'etnografia. *E' la storia che spinge a caricare di valenze ideologiche negative gli stranieri più prossimi, mentre l'etnografia descrive, per autopsia e per sentito dire, con neutralità e piacere del racconto le etnie geograficamente più lontane*¹⁸. Molto più barbaro, sordo com'è alla misura greca, è il ricchissimo Creso di Lidia, grande elargitore di doni al santuario di Delfi, di quanto non sia nei suoi tempi gloriosi il più distante Ciro, erede non solo dei civili Medi, ma anche dei rozzi Persiani. Molto più barbaro è Cambise il pazzo che offende usi e credenze, le leggi che governano i popoli, delle genti da lui conquistate, anche di quegli Egiziani Callati portati ad esempio dal grande Dario, che, nell'ammirevole rispetto delle loro tradizioni, divorano i loro genitori morti rifiutandosi di bruciarne i corpi all'uso greco (III 38). Barbaro è colui che minaccia da vicino il greco e alimenta la consapevolezza della grecità (il termine, *tò hellenikòn*, compare per la prima volta proprio nelle *Storie* VIII 144 ed esalta, anche qui, il senso di appartenenza non più soltanto linguistica e religiosa degli Ateniesi che rifiutano di lasciarsi corrompere dal macedone Alessandro e di negoziare con i Persiani all'insaputa e/o contro gli alleati spartani) molto più direttamente dei remoti e pittoreschi popoli delle *eschatiai*.

La lezione di Erodoto non cade nel nulla: *non sono le differenze etniche, somatiche e culturali, a fare il barbaro e a provocare gli scontri di civiltà, ma sono gli antagonismi storici a esasperare le differenze etniche fino alla costruzione del barbaro e della barbarie*. Senofonte, nel suo giornale di spedizione, della marcia verso il centro dell'Asia a sostegno di Ciro contro suo fratello Artaserse e di ritirata dopo la sconfitta di Cunassa e la morte di Ciro, registra con precisione il deteriorarsi dei legami di *xenia* nei rapporti da greco a barbaro: per contrastare il primo ammutinamento delle truppe mercenarie che si rifiutano di proseguire nella marcia

¹⁸ Anche per il rispetto dei popoli lontani, quel relativismo culturale che ancora non era diventato la falsa coscienza degli etnologi e l'eufemismo della differenza, oltre che per l'attenzione al punto di vista persiano, Plutarco definisce Erodoto *philobarbaros*.

ormai chiaramente condotta contro il re Artaserse, Clearco, il lacedemone esule che era stato accolto e finanziato da Ciro, sceglie, lui che "aveva condotto gli Elleni tra i barbari, di non abbandonarli antepoendo l'amicizia dei barbari (*Anabasi* I 3, 5ss.)". Sebbene per pura *captatio benevolentiae*, Clearco che si era riscattato grazie alla fiducia di Ciro, ridefinisce i rapporti e ridimensiona i legami di ospitalità in termini di disappartenza e di mondi contrapposti. Ma è il discorso di Senofonte, eletto comandante al posto di Prosseno dopo la sconfitta e la morte di Ciro, a contrapporre Greci e Persiani facendo ricorso a tutti i luoghi comuni della propaganda periclea, riconducendo a profonde radici storiche l'incompatibilità degli uni con gli altri, il valore degli uni e la debolezza degli altri (*Anabasi* III 2, 10 ss.).

E ancora Polibio. Il più grande storico greco dell'Occidente e di Roma aveva genericamente definito barbari i Romani, minacciosi come una nube all'orizzonte (V 104 e IX 32-39), ma quando arriva a narrare la battaglia di Cinocefale del 196, vinta dai Romani con il sostegno della lega etolica e di quella achea a cui aderivano la sua città e la sua famiglia, limita ai soli capi macedoni l'uso dello spregiativo barbari contro i vincitori (XVIII 22,8).

L'eredità dei Greci.

In tempi di ferventi riflessioni sul classico e sui ricorrenti classicismi, sintomi chiari della sempre più profonda estraneità del nostro mondo alle sue "ascendenze" greco-romane e spie, al contempo, degli strenui sforzi di salvataggio di quel passato, dovremmo forse fare maggiore attenzione alla qualità di queste difese accorate. Meno spesso sono richiami alla continuità dell'approfondimento conoscitivo (che tuttavia si mantiene nella severità dei migliori studi di antichistica, filologici, archeologici e storici propriamente detti), più spesso sono appelli identitari spaventati, o esaltati, a non disperdere il ramo nobile delle "nostre radici", i fondamenti del nostro pensiero. Dovremmo saper cogliere nella diffusa, patetica paura delle pericolose ibridazioni che segnerebbero la fine dell'Occidente e della nostra storia, gli echi di una stagione neppure troppo lontana, l'onda lunga degli slogan irrazionalisti e semplificatori del Novecento, lo strascico dei loro esiti. Non possiamo ignorare la portata di certi richiami alle "nostre tradizioni": quanto più ci si allontana dall'antichità, quanto più si perdono di vista o si superano i dati positivi dei saperi antichi, falsificandone i risultati e discutendone le fonti, tanto più continuiamo a mettere in opera le strategie ideologiche degli antichi e specie dei Greci. Ne superiamo i procedimenti intellettuali, ma siamo ancora irretiti nelle pratiche di uso tendenzioso e di mistificazione dei dati. Dai Greci abbiamo imparato i meccanismi di controllo della forza e della violenza fisica, ma anche e al contempo i presupposti della costrizione retorica, della parola che uccide, del mascheramento, della ricostruzione alterante della realtà, dell'inganno. Allo stesso modo, dai Greci abbiamo imparato (avremmo dovuto imparare) a rispettare il *barbaros* inteso in senso etimologico, dunque colui che parla un'altra lingua e ha altri costumi, ma anche e al contempo, forse meglio, abbiamo appreso a barbarizzare il nemico, a rappresentarlo come straniero irriducibile e a raccontare i conflitti storici, contingenti, come scontri inevitabili di civiltà tra loro incompatibili.

Timeo Danaos, ancora e sempre, anche per come influenzano ancora il nostro immaginario, per come ci confondono sui nemici e sugli stranieri, per il trattamento che hanno riservato a quei meteci che Pericle aveva chiamato in Atene e che i Trenta, nel 404, hanno condannato a scopo di confisca. Temo però, anche di più, i divulgatori apocalittici che ne predicano l'assoluta superiorità. Sono queste, della manipolazione retorica, le radici culturali di cui dobbiamo essere i fieri eredi e i portatori?

Modena, 7 settembre 2005