

Riccardo Di Donato (Pisa)

## TO HELLENIKON

### Premesse antropologiche alle identità greche\*.

Il tratto che accomuna l'oggetto di una parte dei nostri studi è il riferimento all'esperienza greca in termini di civiltà: mi pare abbia senso cercare di approfondire il senso che assume, alla luce degli studi a noi contemporanei, il problema della *identità* greca.

Non riprenderò in modo specifico, in questa esposizione, la tematica storica, connessa al progressivo formarsi della *ellenicità*, per proporre subito un calco del termine *Hellenicity* che, assai di recente Johnathan Hall ha posto al centro di un suo complesso volume, il secondo da lui scritto sul tema che ci occupa<sup>1</sup>. Né affronterò in termini di parzialità la questione, isolando, come nel caso degli Achei, studiato in un colloquio posidoniate<sup>2</sup> o come nel primo libro di Hall<sup>3</sup>, uno tra gli *ethne*, le unità etniche, i popoli dei Greci, comunque definite. Quello che mi propongo è, insieme, più semplice -perché forse meno lungo da realizzare- ma anche più complicato -perché ricondotto sul terreno della mera analisi culturale o della teoria antropologica. Ho inteso farlo nel solo modo che a me pare praticabile e quindi secondo una modalità non assertiva e apodittica ma critica e problematica, attenta a sottolineare, innanzi tutto, le necessarie pluralità che si devono prendere in considerazione.

---

\* Questo testo è stato letto, presso l'Istituto di Filologia classica e studi bizantini e neo-greci dell'Università di stato Ivane Javakhishvili di Tbilisi, il 12 dicembre 2006, nel quadro di una visita di scambio realizzata grazie alla collaborazione dell'Università georgiana con l'Università di Pisa. Desidero ringraziare il prof. Rismag Gordeziani, direttore dell'Istituto, e tutti i suoi colleghi e collaboratori per l'ospitalità affettuosa e gli intervenuti alla discussione per l'interesse dimostrato verso la tematica antropologica proposta e per il contributo critico recato alla definizione finale del testo.

<sup>1</sup> Hall 2002.

<sup>2</sup> Greco 2002.

<sup>3</sup> Hall 2000.

Nulla sarebbe infatti più semplice dell' assumere la nozione che indica il neutro singolare del titolo, *to hellenikon*, ciò che è proprio dei Greci, come un punto di partenza definito e aproblematico. Al contrario, cercheremo di interpretare solo in conclusione dell'intero ragionamento l'espressione che leggiamo in Erodoto<sup>4</sup>, come pronunciata in un contesto di confronto doppiamente interetnico dagli Ateniesi, i quali rispondono, nella esposizione dei fatti che ci è proposta dallo storico di Alicarnasso, agli Spartani a proposito dei loro rapporti con i Persiani, per indicare quanto è comune tra i primi due, *to hellenikon* appunto, contro il terzo.

La stessa evocata proposizione di pluralità, che appare in ogni modo necessaria, non è affatto sufficiente ad una impostazione corretta e completa. La pluralità anzi sollecita di essere ordinata per essere intesa. Prendiamo un punto di partenza che sia, per chiarezza di esposizione e diffusione editoriale sufficientemente noto da poter essere citato senza necessità di lunghe premesse. Abbiamo letto, in anni recenti, un utile contributo di uno studioso purtroppo nel frattempo scomparso, David Asheri, che ha trattato, in termini riassuntivi, il rapporto tra identità al plurale e identità al singolare, proprio nel caso della Grecia antica<sup>5</sup>.

*L'individuo* -scriveva a questo riguardo, pochi anni fa, David Asheri- *possiede in realtà identità multiple, conscio di appartenere a più gruppi di estensione crescente, che si inseriscono l'uno dentro l'altro come scatole cinesi. Nel mondo greco classico, l'individuo sa di appartenere a una famiglia, un clan, un demo, una fratria, una tribù, a una polis, a un ethnos, talvolta anche a una lega regionale, alla 'grecità', e, infine, perché no? -al genere umano. Man mano che la 'scatola' si fa più grande, l'identità diventa più astratta e meno impegnativa. Nella grecità classica, il sentimento di appartenenza alla polis sta all'epicentro, e da esso dipendono tutte le altre identità, minori o maggiori.*

Non sono sicuro che tutto sia corretto in questa serie di proposizioni, sia quelle meramente assertive che quelle in qualche misura interpretative e speculative: cercherò di argomentarlo subito, in modo ordinato, seguendo l'ordine stesso delle nozioni evocate.

Parlare di *individuo*, in Grecia antica come in ogni altra situazione di civiltà, non significa evocare una nozione chiara e distinta, di quelle che tutti intendono alla stessa maniera e senza che possa nascere alcun dubbio in assenza di preliminare definizione.

Come termine antropologico anzi, l'individuo costituisce una delle nozioni più complesse e di difficile definizione. L'antropologia storica francese -che è

---

<sup>4</sup> Hdt 8. 144. 2.

<sup>5</sup> Asheri 1997.

il risultato di una ibridazione reale di diverse correnti culturali- ha affrontato il problema anche in termini di teoria fino ad arrivare a risultati definiti che molto contribuiscono allo studio dell'identità<sup>6</sup>.

Se è allora possibile arrivare a scrivere, come fa Asheri, che l'individuo *possiede* in Grecia identità multiple, è assai meno corretto affermare che queste si dispongono poi -pur con la limitazione temporale al periodo che si dice classico V-IV sec.- in modo armonioso ed astratto, come nel gioco delle scatole cinesi. Ciascuna di queste sarebbe contenuta dalla precedente e apparirebbe tale da contenere le successive. Proprio perché l'identità comporta un problema soggettivo di coscienza e quindi di autocoscienza, l'ipotesi della armonia ha la stessa probabilità del ruotare -perfino musicalmente risuonante- delle sfere celesti. Si tratta di una astrazione, affermata in ipotesi, non dimostrata e anzi non dimostrabile in quanto perfino contraddetta da fenomeni reali e storici.

Il primo livello di socialità, che compare nella sequenza catalogica della espressione che stiamo analizzando, appartiene, ad esempio, alla dimensione relazionale che diciamo familiare. Nell'elenco non troviamo tuttavia parole greche ma leggiamo di famiglia e di clan.

Come tradurremo questa famiglia in greco, per capire? Nel periodo indicato, parleremo forse di *oikos*, come è possibile fare partendo da testi di diversi autori? Se lo facciamo, vedremo che la nozione evocata dal termine greco ricopre solo una parte degli aspetti relazionali della formazione parentale che noi diciamo oggi famiglia e che, al tempo stesso, ne contiene altri, di prevalente valenza che noi avvertiamo come economica e che sono estranei alla contemporanea nozione di famiglia. In termini più vasti ed espliciti, le dinamiche umane che si manifestano nell'*oikos* ellenico variano sensibilmente nel tempo e nello spazio e sono comunque assai lontane da quelle che noi siamo in grado di apprezzare nei diversi modelli di relazionalità familiare a noi contemporanea. Basterà pensare alla condizione segregata e limitata della donna, ancorché libera e anche quando di nobile origine, ed alla condizione degli schiavi, comunque fosse determinata tale condizione -se per nascita o per eventi, che era di alterità assoluta rispetto a quella degli uomini liberi. Parlare di coscienza di appartenenza familiare non appare in questo caso possibile: due figli dello stesso uomo, legittimo e riconosciuto l'uno, figlio di una schiava e schiavo l'altro avranno avuto -nella comune appartenenza all'*oikos* del padre- una diversa coscienza e una diversa identità. E soprattutto, per restare alla critica della proposizione esaminata, in nessun modo appare immaginabile una sequenza ordinata di sentimenti di

---

<sup>6</sup> Rinvio alla bibliografia citata in Di Donato 2003, 51.

appartenenza, che permettano al singolo di apprezzare il proprio ruolo per entro tutte o parte delle formazioni sociali che appaiono elencate. In ogni modo appare necessario esaminare il processo determinativo di ciascuno dei gruppi o formazioni di cui si tratta. Le fonti letterarie e poetiche che si esprimono in modi indiretti, quelle storiche o retoriche, che espongono casi giudiziari fondati sul conflitto determinato dalla applicazione di referenti diversi, e quelle che mostrano fenomeni di ordinamento religioso manifestamente pluralistici, nella applicazione di esiti progressivi di vicende storiche - come, per fare un solo esempio, i misteri eleusini- mostrano chiaramente come la plurireferenzialità comporti fenomeni di identificazione distinti ed anche contrastivi.

Lasciamo pure da parte la testimonianza dell'epica arcaica per la questione metodologica della determinazione di un contesto di civiltà che pone, ma se leggiamo in questo senso la testimonianza poetica della elegia simposiale arcaica troviamo una interessante dinamica tra formazioni parziali come l'eteria maschile e unità civica globale, rappresentata dalla polis e dalle sue istituzioni. Assai difficile appare poi la possibilità di distinguere l'esatto ruolo che formazioni finalizzate all'azione politica e militare riescono ad esprimere rispetto a società parentali che appaiono testimoniate tramite denominativi collettivi che rinviano, secondo un tipico procedimento greco, ad un singolo fondatore che appare -quasi costantemente- collocato nella dimensione mitologica.

È assolutamente vero che il fattore determinante dell'identità individuale, in età storica, appare essere quello costituito dalla polis, anche se è difficile immaginarne un effetto di ricaduta a cascata sulle identità parziali. Vorrei tuttavia contribuire ad evitare il sostanziale effetto tautologico che la prima affermazione porta con sé. L'uomo libero di età storica è, per natura e per convenzione, cittadino. Questo fatto esprime il dato elementare della sua appartenenza attiva ad una società che è, dal nostro angolo di osservazione, storicamente e culturalmente determinata. Il fenomeno fa sì che il problema, semplicemente, si sposti di un livello e che dalla dimensione individuale si debba passare a considerare quella collettiva.

Si tratta allora di capire come si realizzi, nella Grecia di età storica, il processo di identificazione delle città. La questione non è identica a quella che è posta dai tentativi di comprendere e motivare l'origine della polis, per la quale si sono proposte infinite soluzioni ed è attualmente in corso una gigantesca ricerca tipologica, coordinata a livello internazionale con il forte rischio di una situazione aporetica per eccesso di documentazione<sup>7</sup>. Il quesito

---

<sup>7</sup> Mi riferisco esplicitamente alle numerose ricerche svolte nel quadro organizzativo del Copenhagen Polis Center. Cfr. Marrucci 2006.

antropologico non si riferisce al processo reale, storico, di formazione delle poleis ma deve affrontare quello, soggettivo, di acquisizione evoluzione e trasformazione della coscienza collettiva dei cittadini. Parlare di *invenzione* di Atene o di qualunque altra città può aiutare a capire. Così è stato in effetti, grazie agli studi di Nicole Loraux, una studiosa scomparsa da poco ed anzi tempo, che molto rimpiangiamo<sup>8</sup>. L'invenzione di cui parlava la studiosa francese è quella che è possibile verificare attraverso la testimonianza fornita da una forma retorica, rigida se pure non fissa, rappresentata dalla orazione funebre che permette di svolgere, con periodicità funzionale, una sorta di ufficio permanente di rammemorazione ideologica, tramite la evocazione di un limitato patrimonio di convinzioni comuni a una limitata collettività, presentata come distinta da ogni altra. Il caso non è unico e anzi -grazie a più recenti ricerche, di elevata raffinatezza formale, la questione è stata estesa alla sostanza stessa del discorso mitologico, ad esempio nel caso dei racconti relativi a Teseo, per i quali, Claude Calame ha potuto dimostrare una sorta di continuo processo di plasmazione determinato dalle esigenze ideologiche delle diverse comunità greche, che con il mito di Teseo avevano a che fare e quindi, soprattutto, dalle esigenze di Atene<sup>9</sup>.

Quando parliamo di mitologia, introduciamo una nozione peculiarmente greca, che riconduce a quella che è la sfera basilare della socialità ellenica, la dimensione del sacro nelle forme del religioso, del tentativo che gli uomini mettono in atto, di stabilire un contatto finalizzato con il divino. Il mito è parte integrante della sfera religiosa anche quando è mito poliadico con fine politico. All'interno del nesso inscindibile che stabilisce con il rito, con l'insieme delle pratiche umane di frequentazione del divino, secondo le diverse forme che questo assume, grazie all'immaginazione dei Greci, si realizza un continuo processo di determinazione di identità. Tutte le manifestazioni religiose, le feste, i cortei, i sacrifici, gli agoni, le gare di varia tipologia sono accompagnate da un corredo mitologico, eziologico ed esplicativo, che contribuisce a formare quella che noi diciamo ideologia della città. Questo vale davvero per tutte le diverse forme che il fenomeno della polis assume nell'universo ellenico anche se a noi è dato apprezzarlo in una misura non confrontabile soprattutto nel caso di Atene.

Ma se entriamo davvero *dentro* una polis, fosse anche quella meglio documentata che è appunto Atene, e cerchiamo di vederne il funzionamento articolato, rispetto a quelle che ci appaiono come sostanziali partizioni del corpo civico, determinate secondo distinte funzioni, il quadro che si disegna non è affatto omogeneo e convincente. Se, ad esempio, la partizione in *demi*

---

<sup>8</sup> Loraux 1981.

<sup>9</sup> Calame 1996<sup>2</sup>.

appare immediatamente finalizzata alla collocazione spaziale delle comunità umane parziali e finisce quindi per assumere -quale sia stata la storia politica e prepolitica remota dei demi attici- una funzione determinativa della identità non molto lontana da quella che è la nozione, a noi contemporanea, di *residenza anagrafica* (che è importante fattore connotativo), non si può dire lo stesso di formazioni come le fratrie o i *gene* sulle quali non siamo abbastanza informati per concludere in termini di mera articolazione del corpo civico. L'ancoraggio di queste formazioni a pratiche culturali collettive e specifiche, dalle quali sono esclusi i non appartenenti al singolo gruppo, fa problema e introduce contraddizione. Se per le fratrie, i meccanismi di introduzione dei nuovi nati riconosciuti dai frateri come legittimi, inducono ad immaginare una riplasmazione del gruppo, funzionale alla crescente importanza della nozione di appartenenza come cittadinanza (perché a questa è connesso l'insieme dei diritti e doveri civici) il *genos* sfugge ad ogni riduzione semplificatrice. Anche il tentativo di vederlo come sostanziale sopravvivenza -in età democratica- di aspetti di società connotate da formazioni sociali aristocratiche che esprimono, non solo una ideologia, ma una capacità di pratiche sociali extrapolitiche, appare astratto. Il solo ambito in cui i *gene* mantengono evidenti privilegi tradizionali è quello religiosorituale, in cui il fenomeno appare fatto conservativo della continuità culturale.

Diversa è la questione su di un piano sociale più generale. Lo studio storico, ad esempio, delle pratiche matrimoniali, tra il VII e il V secolo prima della nostra era, permette di verificare l'applicazione di una logica di alleanze, sancite da matrimoni, che garantiscono l'incrocio tra case e casate e si realizzano fino dentro l'istituto, del tutto particolare, della tirannia, una sovranità, talvolta ereditaria ma sempre connessa all'appoggio popolare anti-aristocratico e anti-oligarchico. Se la fonte principale per queste considerazioni è costituita dai *logoi* erodotei, uno studio sistematico della poesia epinettica ed epinicia permette di verificare continuità del *medium*, l'elaborazione mitologica, nella varietà dei contenuti che sono determinati dalle diverse forme sociali di riferimento. Quello che soprattutto appare significativo e importante è il fenomeno che mostra una società ellenica, caratterizzata al proprio interno da soluzioni istituzionali diverse, e tuttavia capace di interagire in occasioni panelleniche, come erano appunto gli agoni, fino ad esprimere una ideologia comune.

Si introduce così un argomento che può costituire il fondamento della argomentazione relativa agli *ethne* greci e alla loro formazione.

Il grandioso fenomeno che porta il nome di colonizzazione ellenica e che si realizza, innanzi tutto nella età arcaica, mostra un fenomeno di costituzione di nuove entità cittadine, che si determinano, nella generalità dei casi, per diretta geminazione da una precedente entità. Il rapporto tra le metropoli e le

*apoikiai* non si ferma al primo livello, ma ne ammette di ulteriori, secondo una sequenza genetica che mantiene elementi di identità che vengono trasmessi in ogni passaggio. A colpire l'osservatore moderno sono vari e diversi aspetti del fenomeno antico che dissemina sulle coste del Mediterraneo un grande numero di presenze politiche greche, ciascuna delle quali riproduce al proprio interno un minimo vitale funzionante, in condizioni di assoluta autonomia.

Noi conosciamo, o forse crediamo di conoscere alcune delle ragioni storiche, che sono alla base di tale fenomeno. Ma soprattutto siamo in grado di apprezzare l'effetto che questo storicamente determina, ad esempio, nella età che diciamo classica, e in particolare nel V secolo.

Ha senso infatti leggere le forme che assume la risposta delle città greche al gigantesco conflitto per la egemonia che si scatena tra Atene e Sparta, come determinate dalle ragioni fondative delle due alleanze che si vengono a costituire. Ha senso ma non può essere affermato come un fattore unico e onnivale. Se leggiamo con la giusta attenzione quella che è la fonte principale per la ricostruzione storica di quel conflitto, l'opera dell'ateniese Tucidide, abbiamo molte indicazioni di segno diverso riguardo al problema della etnicità intraellenica.

Certo, Tucidide fornisce, per bocca di Pericle nell'*epitafio* una sorta di paradigma di analisi contrastiva di modelli culturali, su apparente base etnica. La distinzione tra un *noi* condiviso ed elevato a valore, ed un *altro-altri*, i Peloponnesiaci e le forme della loro vita e della loro cultura, presentate come opposte e antagoniste, viene affermata con grandissima forza. Ma altrove, lo stesso storico fa vedere bene la vanità delle argomentazioni fondate su di una *syngeneia* vera o presunta, un vincolo genetico, di sangue come una parentela, affermato come tale per giustificare la collocazione da una delle due parti nel conflitto: un ipotetico nesso tra dati culturali e realtà naturale si afferma con difficoltà perché è poco consistente. Il siracusano Ermocrate appare protagonista di uno sforzo che non è di mera confutazione politica del modello antagonista tra Dori e Ioni ma è capace di identificare culturalmente, nella ragione geografica comune ai Greci di Sicilia, un correttivo di immediata efficacia ad una ragomentazione legata all'interesse immediato: coloni eubei e quindi ioni, e coloni di poleis doriche sono tutti sicelioti ed hanno interessi comuni da difendere contro chi, nell'ottica del siracusano, sta aggredendo l'isola. una ragione, un modo di ragionare si oppone ad un altro che usa argomentazioni di assoluta elementarietà.

Con ciò non intendo ridurre in termini troppo limitati e ristretti quella che è la grande questione -per certo almeno nella cultura dei moderni- della distinzione tra questi due *ethne* ellenici, i Dori e gli Ioni. Su questo, nel XIX e

nel XX secolo si sono scritte opere importanti proprio perché figlie dei tempi loro, figlie di tempi moderni, alla ricerca di modelli nei tempi antichi<sup>10</sup>.

Credo tuttavia che vada seguita la strada del ritorno al passato, riaperta felicemente per la generazione cui appartengo, nel 1978 da Alfonso Mele<sup>11</sup>. Per generazioni precedenti la stessa funzione era stata svolta in Gran Bretagna da Gilbert Murray<sup>12</sup>. Si tratta della via di uno studio che vede in Omero, nell'alternanza in esso di pluralità denominativa e di unità culturale sostanziale e completa, la chiave di soluzione del problema, visto al suo punto di partenza culturale. Dato che stiamo parlando di identità e quindi di presa di coscienza soggettiva non possiamo in nessun modo sottovalutare il valore formativo, culturale espresso dalla fruizione sociale dell'epica arcaica in tutte le società greche -non solo nelle aristocrazie arcaiche- a partire dalla uscita dai *Dark Ages* fino a tutta l'età classica, chiusa, drammaticamente, dalla conquista macedone, che spezza la continuità culturale dei Greci. C'è nei poemi epici un dato generale, che si coglie immediatamente, nella affermazione di una identità ellenica -quella di coloro che seguono Agamennone nella grande spedizione- ma c'è anche un dato particolare che è di sostanziale legittimazione di una varietà e pluralità che sono dichiaratamente prepolitiche (in senso greco) e che rinviano in molti casi a denominazioni di tipo microetnico. Quelli che combattono sotto le mura di Troia sono *laoi*, sono popoli di uomini in armi i cui principi di organizzazione appaiono, in guerra di difficile definizione, stante sullo sfondo la certezza di una provenienza geografica da comunità locali che sono elencate, *et pour cause*, nel lungo *catalogo delle navi*. Se dovessi argomentare conclusivamente su questo aspetto della questione, direi, per essere breve, che la soluzione epica del problema della identità etnica è conforme ad uno dei tratti fondamentali della forma della espressione epica ed è quindi catalogica e descrittiva piuttosto che sintetica e riassuntiva.

Elleni, Greci sono tutti quanti i Greci con le loro interne differenze che la narrazione tende a enfatizzare e valorizzare. Tutti sono colpiti, alla lettura di Omero, dalla assenza sostanziale di una logica etnocentrica che privilegi i parlanti-greco rispetto ai loro avversari. In questo senso, il poema fondativo dell'identità greca esprime una realtà mediterranea di straordinaria varietà, ricchezza ed interesse. La costruzione della alterità orientale vede rappresentati tutti i suoi potenziali elementi costitutivi che non vengono tuttavia messi in atto: non ne appare la ragione culturale.

---

<sup>10</sup> Will 1956 che discute, tra l'altro, il fondamentale Müller 1824.

<sup>11</sup> Mele 1978.

<sup>12</sup> Murray 1934.



Appare di assai maggior interesse la capacità che l'epica dimostra di fornire -sempre in termini narrativi e descrittivi- tutta la articolazione della società ellenica che è vista nel suo muoversi, anche confuso, alla ricerca di una stabilizzazione e di un equilibrio nel mare Mediterraneo. Chi legge Omero non può limitarsi al paradigma del conflitto -che sorregge il primo dei due poemi- ma deve considerare la vastità dell'orizzonte che circonda i viaggi di Odisseo, il cui ritorno nelle isole dell'occidente ellenico è preceduto da un periplo che sfiora i limiti della *oikoumene*.

Lo studio della varietà interetnica interna alla civiltà dei Greci non annulla la necessità del passaggio conclusivo alla considerazione dell'identità greca al singolare. Questa va vista come realizzata da quelli che ne furono protagonisti e quindi innanzi tutto dai Greci delle età arcaica e classica.

Uno studioso israeliano, che dirige all'Università di Tel Aviv un centro di studi mediterranei, e che si è segnalato per importanti ricerche sui rapporti tra religione, colonizzazione ed etnicità, Irad Malkin, ha pubblicato una cospicua rassegna di studi, in precedenza proposti ad un colloquio dal titolo immediatamente corrispondente a questa nostra finale tematica: *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*<sup>13</sup>. Autori dei singoli contributi sono alcuni degli studiosi che, incrociando distinte competenze, archeologiche, storiografiche, storico-culturali e antropologiche, hanno definito una griglia interpretativa che lascia ancora qualche zona d'ombra ma per certo focalizza il centro del problema.

Comunque affrontato, il tema della ellenicità, della costruzione di una identità etnica per i Greci appare un grande fenomeno culturale: come tale può e deve essere studiato senza integralismi disciplinari. Una parte di questo fenomeno esprime, nella propria specificità, quello che diversamente apprezziamo in ambiti diversi e già esplorati della conoscenza. La questione della lingua -essenziale alla definizione dei Greci, pur nelle differenze dialettali- appare oggi totalmente diversa da come appariva nei primi decenni del XX secolo, al momento della stesura della straordinaria sintesi della linguistica storica, comparativa e sociologica di Antoine Meillet<sup>14</sup>. La decifrazione della lineare B e la identificazione in essa di un sillabario capace di trascrivere una fonetica di un greco del II millennio azzera l'ipotesi di un greco comune originario, posto da Meillet alla base della differenziazione dialettale secondo una ipotesi genealogica, figlia diretta dell'indoeuropeismo di stretta e rigorosa osservanza

La continuità culturale tra la lineare A e la lineare B appare congruente con la continuità documentaria tra le distinte civiltà dell'elladico che diciamo

---

<sup>13</sup> Malkin (ed.) 2001.

<sup>14</sup> Meillet 1913.

comunemente minoica e micenea. Se questo conferma la straordinaria intuizione di Martin Persson Nilsson, sulle origini minoico-micenee delle forme della mitologia e anche della ritualità dei Greci e se il primo dei due elementi è da ricondurre ad una civiltà di parlanti luvio -lingua anatolica non greca- ecco che all'origine della civiltà greca c'è un felice fenomeno di meticcio linguistico e culturale<sup>15</sup>.

Lo studio della etnicità rientra così -nel caso dei Greci- dentro la generalità degli studi culturali. Diventa uno studio di antropologia storica che apprezza una variazione che ancora continua mentre vede noi stessi come ostinati protagonisti. Ellenicità, etnicità dei Greci sono fatti sociali e di coscienza sociale e la realtà che li riguarda è quella che era ritenuta tale dai parlanti-greco delle diverse epoche e nelle diverse città dei Greci.

La testimonianza erodotea da cui siamo partiti si può allora leggere per esteso per meglio intenderla, interpretandola quasi alla lettera. *Molti e grandi sono i motivi che impediscono agli Ateniesi [di passare dalla parte dei Medi ed asservire la Grecia -medisantes katadoulosai ten Hellada] il primo e il più grande [protomen kai megista] sono le statue e i templi degli dei incendiati e rasi al suolo che noi abbiamo il dovere di vendicare nel modo più completo, invece di venire a patti con il responsabile. In primo luogo, cioè, c'è il rispetto di una memoria storica e materiale tanto recente da essere immediata e da richiedere una reazione corrispondente all'azione subita.*

*Autis de to Hellenikon -in secondo luogo quello che è greco e che subito viene specificato- comunità di sangue e comunità di lingua [eon homaimon te kai homoglossan] i comuni santuari degli dei, i comuni culti e i costumi e le istituzioni comuni [kai theon idrymata te koina kai thysiai ethea te homotropa]*<sup>16</sup>.

Come giustamente si è scritto di recente, non è qui questione di una astratta religione ma sono ricordati dei luoghi concreti e delle pratiche sociali condivise e iterate fino a determinare consuetudine e quindi norma sociale e quindi religiosa che costituiscono, accanto alla fragile comunità di sangue e di lingua, l'identità collettiva che permette di sentire altri i Medi, contro ogni valutazione di possibile interesse.

L'ellenicità di Erodoto è poca cosa rispetto alla complessa costruzione culturale dei valori che i moderni hanno selezionato e raccolto come eredità del passato.

L'antropologia funziona quando dice la verità, se questa è limitata poco importa.

---

<sup>15</sup> Nilsson 1928, 1932, 1934.

<sup>16</sup> Hdt VIII. 144.2.

Abbiamo verificato un modo molto greco di pensare, dai molti plurali siamo arrivati ad un singolare piccolo e concreto: *to Hellenikon*, quello che è greco.

Questo è funzione della storia e quindi è prodotto di uomini e delle variazioni del loro pensiero.

### **Abbreviazioni bibliografiche**

Müller 1824: Karl Otfried Müller, *Geschichte der Hellenischer Stämme und Städte*. II. 1-2. Die Dorier, Halle 1824.

Gilbert Murray, *The Rise of Greek Epic*, Oxford 1934.

Edouard Will, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecques*, Strasbourg 1956.

Loraux 1981: Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris 1981.

Cartledge 1993: Paul Cartledge, *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford 1993.

Calame 1996: Claude Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Paris 1996<sup>2</sup>.

Hall 1997: Jonathan Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.

Asheri 1997: David Asheri, *Identità greche, identità greca*, ne *I Greci: Storia, cultura, arte, società*, a cura di S. Settis, Torino 1997, II 2, 5-26.

Dorati 2000: Marco Dorati, *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Pisa-Roma 2000.

Malkin 2001: Irad Malkin (ed), *Ancient Perceptions of Greek Identity*, Cambridge Mass. 2001.

Hall 2002: Jonathan Hall, *Hellenicity. Between ethnicity and culture*, Chicago 2002.

Greco 2002: Emanuele Greco (ed), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*, Paestum 2002.

Di Donato 2003: Riccardo Di Donato, *Aristeuein. Lo statuto antropologico del guerriero omerico*, "Incidenza dell'antico. Dialoghi di storia greca 1, 2003, 49-66. = Aristeuein.

Premesse antropologiche ad Omero, Pisa 2006, 35-52.

Marrucci 2006: Lucia Marrucci, *Polis, spazio e identità: alcune riflessioni sulla produzione del Copenhagen Polis Centre.*, "Incidenza dell'antico. Dialoghi di storia greca" 4, 2006, 219-234.