

Topos-Chôra

L'espai a Grècia I:
perspectives interdisciplinàries

Topos-Chôra

L'espai a Grècia I: perspectives interdisciplinàries

Homenatge a Jean-Pierre Vernant i Pierre Vidal-Naquet

Jesús Carruesco (editor)

Abstracts in English

DOCUMENTA 17

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
INSTITUT CATALÀ D'ARQUEOLOGIA CLÀSSICA
Tarragona, 2010

Col·loqui Internacional sobre la Concepció de l'Espai a Grècia (1r : 2008 : Barcelona, Catalunya i Tarragona, Catalunya)

Topos-Chôra : l'espai a Grècia I : perspectives interdisciplinàries : homenatge a Jean-Pierre Vernant i Pierre Vidal-Naquet. – (Documenta ; 17)

“Aquesta obra recull les aportacions del I Col·loqui Internacional sobre la Concepció de l'Espai a Grècia, celebrat els dies 3 i 4 de novembre de 2008”. – Bibliografia. – Textos en català, francès, italià i castellà, resums en anglès

ISBN 9788493773489

I. Carruesco, Jesús, ed. II. Vernant, Jean Pierre III. Vidal-Naquet, Pierre IV. Institut d'Estudis Catalans V. Institut Català d'Arqueologia Clàssica VI. Títol VII. Títol: Espai a Grècia I VIII. Col·lecció: Documenta (Institut Català d'Arqueologia Clàssica) ; 17

1. Espai (Filosofia) – Grècia – Congressos 2. Espai (Art) – Grècia – Congressos 3. Llocs sagrats – Grècia – Congressos 114(38)(061.3)

7.032.6.01(061.3)

Aquesta obra recull les aportacions del I Col·loqui Internacional Sobre la Concepció de l'Espai a Grècia, coorganitzat per la Societat Catalana d'Estudis Clàssics (filial de l'Institut d'Estudis Catalans) i l'ICAC amb el suport del programa d'ajuts ARCS 2008 de la Generalitat de Catalunya, i celebrat els dies 3 i 4 de novembre de 2008.

© d'aquesta edició, Societat Catalana d'Estudis Clàssics (filial de l'Institut d'Estudis Catalans) i Institut Català d'Arqueologia Clàssica (ICAC)

Institut Català d'Arqueologia Clàssica

Plaça d'en Rovellat, s/n, 43003 Tarragona

Telèfon 977 24 91 33 – fax 977 22 44 01

info@icac.net – www.icac.net

© del text, els autors

© de la fotografia de la coberta, Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale

Primera edició: novembre del 2010

Coordinació: Publicacions de l'ICAC

Correcció: Joan-Josep Miracle Amat (català), Jesús Carruesco (castellà), Raffaella Ribaldi (italià) i Mariam Chaïb i Xavier Bassas Vila (francès)

Disseny de la col·lecció: Dièdric

Coberta: Gerard Juan Gili

Fotografia de la coberta: Rapte d'Europa. *Stamnos* àtic de figures vermelles, *circa* 490 aC. Museo Nazionale di Tarquinia (Itàlia).

Maquetació: Imatge-9, SL

Impressió: Indústries Gràfiques Gabriel Gibert

Dipòsit Legal: T-1728-2010

ISBN: 978-84-937734-8-9

Presentació. <i>Montserrat Jufresa i Isabel Rodà</i>	7
Introduction : La conception de l'espace en Grèce ancienne, une recherche pluridisciplinaire <i>Jesús Carruesco</i>	9

Homenatge a Jean-Pierre Vernant i Pierre Vidal-Naquet

1. Homère à l'école de Paris. <i>Jaume Pòrtulas</i>	13
2. De Thésée à Clithène. L'espace politique dans les études françaises sur la Grèce antique au xxe siècle. <i>Riccardo di Donato</i>	19
3. Vidal-Naquet à propos de Vernant; Vernant et Vidal-Naquet. <i>Carles Miralles</i>	31

La concepció de l'espai a Grècia

4. La descrizione dello spazio. Procedimenti espressivi e tecniche di composizione secondo i retori greci. <i>Francesco Berardi</i>	37
5. Spazio, <i>polis</i> , sovranità. Il ruolo dello spazio nella rappresentazione della sovranità <i>politica</i> ad Atene. <i>Lucia Marrucci</i>	49
6. El altar, Argos, Atenas. La semantización del espacio en las <i>Suplicantes</i> de Esquilo. <i>Maite Clavo</i>	55
7. La formación del espacio en las ciudades coloniales. <i>Dieter Mertens</i>	67
8. La organización simbólica del espacio en el mundo griego: el caso locrio. <i>Adolfo J. Domínguez Monedero</i>	75
9. Funerali illustri e spazio pubblico nella Grecia antica. <i>Manuela Mari</i>	85
10. Egeonia mitica del territorio e propaganda politica nel <i>Latium vetus</i> : il caso di <i>Tusculum</i> . <i>Diana Gorostidi Pi</i>	103
11. L'espai i el temple. Entre els antics i nosaltres. <i>Roger Miralles</i>	111
Abstracts in English	125

PRESENTACIÓ

Montserrat Jufresa Muñoz

Presidenta de la Societat Catalana d'Estudis Clàssics

Isabel Rodà de Llanza

Directora de l'Institut Català d'Arqueologia Clàssica

Investigadors de diverses universitats i centres de recerca de Catalunya vàrem decidir el 2007 impulsar un apropament multidisciplinari al món grec. La filologia grega té a casa nostra una llarga i ben implantada tradició, reconeguda arreu. En canvi, el camp de l'arqueologia, malgrat tenir l'única ciutat grega excavada i ben documentada a la península Ibèrica, es troba encara mancada d'estudiosos especialitzats que concentrin els esforços de manera exclusiva en l'etapa de la colonització grega. Conscients que cal incentivar i posar les bases per tal que hi hagi, dins i fora de les universitats, el clima adient perquè fructifiquin línies de recerca en aquesta direcció, vàrem pensar a constituir un grup de reflexió que aplegués diverses àrees de coneixement al voltant d'un objecte d'estudi comú. Com a tema de recerca, vàrem triar una de les dimensions fonamentals per articular qualsevol realitat cultural, l'espai, i vàrem deixar per a un moment posterior, si es donava el cas, la dimensió temps. Amb aquest objectiu, vàrem endegar un projecte triennal que anomenàrem "L'espai tal com el veien i el pensaven els grecs".

Les teories físiques i filosòfiques del segle xx són riques en formulacions relatives a l'espai i el temps, i ens han ensenyat que espai i temps són dues coordenades que ens determinen i dues dimensions no independents l'una de l'altra. D'una manera senzilla, es podria dir que la formulació generalitzadora de la teoria de la relativitat procedeix a una fusió del temps amb l'espai, i com a conseqüència a una espacialització del temps i a una temporalització de l'espai. Des d'una altra perspectiva, també ha estat remarcat que l'espai i el temps poden ser particularitats de l'estructura de l'acció causal.

A l'antiguitat, aquestes dues dimensions són sentides així mateix com un vincle molt important en la vida dels homes i en l'estructura del món, encara que òbviament la seva plasmació i articulació siguin ben diferents de les que han esdevingut una referència gairebé comuna a la nostra època. No obstant això, i com succeeix en tants altres aspectes de la nostra cultura, una part de la manera grega i romana d'entendre l'espai i el temps en les variades accepcions és encara present en la concepció que en tenim actualment, i sia per semblança, sia per contraposició, el seu estudi és susceptible sempre d'aportar-ne una perspectiva més aprofundida.

El grup de recerca, propiciat des de la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans, està format per membres de la Societat Catalana d'Estudis Clàssics i de l'Institut Català d'Arqueologia Clàssica: Montserrat Jufresa, Isabel Rodà, Montserrat Reig, Gemma Fortea, Jesús Carruesco i Roger Miralles. El projecte fou con-

cebut des del principi com una recerca pluridisciplinària, amb aportacions des de la filologia, la història, l'antropologia, l'arqueologia, la religió, la filosofia, la literatura i l'arquitectura, per afavorir una apreciació àmplia des de la complementarietat d'aquestes disciplines.

Amb aquestes premisses, una part fonamental de l'activitat del grup ha consistit en l'organització, al llarg d'aquests tres anys, de sengles col·loquis internacionals que han aplegat especialistes en diversos àmbits del món grec al voltant d'una proposta temàtica relacionada amb l'espai. El primer d'aquests simposis, celebrat el 2008, és a la base de la present publicació, coordinada per Jesús Carruesco, que ha de ser seguida per dues més, que recolliran els textos presentats, respectivament, en el simposi celebrat el 2009 ("Els animals i l'espai a l'antiga Grècia") i el que ara ens aplega ("Cel i Terra: anomenar l'espai a Grècia"). En el primer col·loqui, la perspectiva predominant, tal com correspon a l'estadi inicial de la reflexió, va ser la confrontació mateixa de metodologies diverses aplicades a l'estudi de casos concrets. Aquesta orientació metodològica queda també reflectida en la decisió d'inaugurar el conjunt de la nostra recerca amb un homenatge a dos estudiosos francesos, finats recentment, que constitueixen una referència indefugible en qualsevol aproximació a la cultura grega des d'una òptica antropològica: J.-P. Vernant i P. Vidal-Naquet. El segon col·loqui, més centrat en un àmbit temàtic concret, pretenia explorar la importància de l'animal a l'hora de pensar i articular l'espai en totes les seves dimensions, des de la filosofia i el mite fins a l'organització i denominació del territori. Aquesta preocupació pel llenguatge ha conduït, en el tercer col·loqui, a una reflexió sobre les complexes relacions existents entre els termes utilitzats pels grecs per designar l'espai i les realitats físiques i mentals que configuren les múltiples maneres d'articulació espacial de les ciutats i els pobles de la Grècia antiga.

Aquests volums reflecteixen la tasca portada a terme en aquest primer període de la nostra recerca. Tanmateix, l'estudi del tema que ens havíem proposat, gairebé inexhaurible, ens ha de permetre encara continuar treballant junts per molt de temps, mantenint i desenvolupant el fructífer diàleg científic que aquests simposis han impulsat amb nombrosos col·legues i amics de la comunitat científica internacional. A tots ells, que han volgut acompanyar-nos en aquesta apassionant aventura, els agraïm profundament l'entusiasme col·laboració.

Barcelona-Tarragona, novembre del 2010

INTRODUCTION : LA CONCEPTION DE L'ESPACE EN GRÈCE ANCIENNE, UNE RECHERCHE PLURIDISCIPLINAIRE

Jesús Carruesco

*Institut Català d'Arqueologia Clàssica
Universitat Rovira i Virgili*

Les études rassemblées dans ce volume, le premier d'une série de trois sur le même sujet, essaient de donner une réponse, à chaque fois forcément partielle mais toujours pertinente, à la question : quelles sont les formes dont les Grecs anciens percevaient, représentaient, construisaient l'espace ? Derrière cette interrogation, formulée avec prudence, se dessine une autre, plus ambitieuse et qui constitue l'énonciation d'un chantier de recherche en cours : peut-on parler d'une conception de l'espace proprement grecque et, dans le cas affirmatif, comment la définir ? Il faut, bien entendu, laisser une vaste place à la diversité, aussi bien chronologique que géographique, mais la question est de savoir si la multiplicité de choix effectués par les Grecs dans ce domaine a des limites, des récurrences, des connexions privilégiées qui, dans leur articulation, seraient différentes aussi bien de celles d'autres cultures anciennes que de nos catégories modernes.

Tout comme le temps, l'espace est d'abord une donnée physique. Mais du moment qu'il est perçu d'une certaine façon, décrit avec certains mots, parcouru et occupé suivant des modes déterminés et répétés, il constitue une catégorie culturelle, et en tant que telle, il devient du même coup un trait identitaire et un outil à penser – à créer aussi – la réalité à d'autres niveaux que celui purement géophysique. On peut parler ainsi à juste titre, puisque les Grecs le faisaient eux-mêmes, d'un espace politique, d'un espace du discours, ou de l'espace de l'image. L'étude donc de l'espace en tant que catégorie culturelle et de sa spécificité pour la culture grecque ne saurait être, tout d'abord, qu'une étude multidisciplinaire pour aspirer ensuite à devenir, à travers l'établissement d'un dialogue entre les chercheurs, lors du colloque, et leurs travaux, publiés dans ce volume, une réflexion interdisciplinaire qui tiendrait compte des données étudiées par les archéologues, historiens, philosophes, philologues ou historiens de l'art.

Un regard sur le vocabulaire même de l'espace en grec, par exemple, fournirait déjà du matériel pour la réflexion. Aucun terme ancien, en effet, ne saurait recouper les mêmes champs lexiques que notre « espace » moderne. Les rapports entre des mots tels que $\chi\omega\rho\alpha$ (ou $\chi\omega\rho\omicron\varsigma$) et $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ ne sont pas les mêmes qu'entre « espace » et « lieu », et la notion d'espace vide, d'ouverture, peut se trouver bien diversement désignée par les mots $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$, dans le sens cosmogonique de Béance primordiale, $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$, avec des connotations religieuses, en rapport avec la pratique mantique ou avec l'image de l' $\acute{\alpha}\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$, ou le terme $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$, à vocation philosophique et scientifique.

Les récits mythiques et les pratiques rituelles constituent également des objets d'étude privilégiés. Dans les deux cas, il s'agit en effet de discours symboliques qui reflètent et, en même temps, construisent une certaine conception de l'espace, qui se traduit, selon les lieux et les moments, dans des systèmes spécifiques d'articulation et agencement de l'espace d'une cité (*polis*) ou un peuple (*ethnos*) particuliers, tels que l'analyse des textes ou des données archéologiques nous permettent de les étudier. Deux exemples bien connus peuvent illustrer notre propos. Dans l'*Hymne Homérique à Apollon*, chacun des récits qui constituent les deux volets du poème définit – et le mot n'est pas excessif, s'agissant du dieu des normes et de la fondation de ses principaux sanctuaires – un type de mouvement caractéristique de la culture grecque. En effet, le parcours de Lété enceinte du dieu trace une ligne spirale vers le centre, en suivant les côtes et les îles de l'Égée, qui finira par se fixer à Délos, un mouvement exploratoire qui est en même temps périégétique et fondationnel. Dans ce volume, l'analyse de F. Berardi vient nous rappeler la pertinence culturelle de ce modèle spatial en le retrouvant dans le parcours idéal recommandé par un théoricien de rhétorique pour la composition de la description d'un lieu (*topographia*).

Dans la deuxième partie de l'hymne, par contre, le dieu décidé à fonder son sanctuaire oraculaire part de l'Olympe, dans la périphérie de l'espace géographique de la Grèce archaïque, pour tracer une ligne droite comme une flèche qui viendra se fixer à Delphes. Plus tard, ce parcours radial et centripète nord-sud du dieu trouvera sa contrepartie maritime, dans la direction sud-nord, dans celui que le dieu transformé en dauphin oblige les commerçants crétois à suivre en contournant le Péloponnèse jusqu'à Delphes. Et à cette définition, à l'échelle de la géographie de la Grèce, d'un centre par rapport à des périphéries (mais les valences de l'un et des autres peuvent aussi s'inverser) correspondent, à l'intérieur du territoire de Delphes, les allers et retours du dieu entre, d'une part, l'emplacement de son sanctuaire sur le versant du Parnasse et, d'autre part, la source de Telphousa, vers l'intérieur, et le port de Crisa, vers la côte, avec l'établissement, dans les deux cas, d'espaces rituels importants, les jeux de Telphousa et l'autel du dieu Delphinios. Le caractère vectoriel de ces lignes, néanmoins, dans le sens privilégié du mouvement vers le centre, est confirmé par le parcours des Crétois devenus Delphiens qui, du port vers le sanctuaire, suivent le dieu en chantant le péan, un mouvement définitif qui clôt le poème en reprenant et ritualisant le parcours d'Apollon au début du récit. Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur le fait que ce schéma spatial défini par

les mouvements du dieu dans le récit mythique et repris par les pratiques rituelles constitue un paradigme fondamental pour toute la culture grecque dans une multiplicité de domaines, tels la fondation coloniale, l'aménagement du territoire, qu'il s'agisse d'une *polis* ou d'un *ethnos*, ou la composition et disposition du discours, poétique ou rhétorique.

À Athènes, les mythes des rois autochtones – Cécrops et ses filles, Érichthonios, Érechthée –, le parcours réactualisé tous les ans par le rituel des Arrhéphories entre le sommet et le versant Nord de l'Acropole, et la particulière morphologie architectonique de l'Érechthéion, configurent un axe majeur de l'espace d'Athènes et de l'identité des Athéniens, une ligne verticale qui définit les liens de la cité et les citoyens avec l'espace des origines, de l'enracinement dans le territoire, de l'autochtonie. En même temps, de l'autre côté de l'Acropole, dans le versant Sud, le théâtre de Dionysos ouvre au cœur de la cité un espace virtuel, ou plutôt, pour employer des termes grecs, un espace de *mimesis*, où la performance chorale et dramatique des citoyens lors des fêtes dionysiaques crée tour à tour des espaces autres, celui de l'autochtonie, du monde héroïque, d'autres cités grecques, comme Thèbes, ou même celui de l'Empire perse, autant d'espaces qui, à la façon de miroirs (ou de fragments d'un miroir brisé, pour emprunter l'expression de Vidal-Naquet), se projettent sur l'espace de la cité démocratique et lui renvoient une image symbolique d'elle-même complexe et polysémique, dont seule l'analyse multidisciplinaire pourrait aspirer à rendre pleinement compte.

Une telle approche relève, finalement, de l'anthropologie culturelle historique, et dans ce domaine les études menées à terme depuis les années soixante par plusieurs chercheurs français, groupés autour du Centre Louis Gernet et placés dans le sillage de l'œuvre de J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, constituent un point de référence incontournable. Que ce soit dans le domaine de la mythologie, l'histoire, l'iconographie, la littérature ou l'archéologie, les contributions de cette « école de Paris » (un terme sans doute inapproprié, mais convenable pour relever certaines affinités, certains choix méthodologiques partagés) ont porté un regard nouveau sur le monde des Grecs anciens, particulièrement des époques archaïque et classique, qui plonge ses racines dans les études sociologiques de Gernet et la psychologie historique de Meyerson et subit une influence importante du structuralisme lévi-straussien. Des ouvrages collectifs comme *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, *L'homme grec*, témoignent de cet intérêt pour explorer, à partir d'une pluralité de points de vue, des notions centrales de la culture grecque, telles la guerre, le sacrifice ou la personne.

Le décès des deux savants mentionnés ayant précédé de peu aussi bien le colloque où les études publiées ici ont été présentées que le début de la recherche de notre groupe sur l'espace grec, il nous a semblé tout

naturel d'ouvrir ce volume par un hommage qui a pris la forme d'une évocation de trois aspects de leur démarche en rapport avec certains sujets qui ont intéressé les auteurs du présent ouvrage, notamment la poésie épique, la tragédie et l'espace politique de la cité. Ainsi, J. Pòrtulas reprend et poursuit quelques-unes parmi les analyses des poèmes homériques menées par Vernant, notamment sur les rapports d'Achille et Ulysse avec l'idéal héroïque, qui serait fondamentalement social et relationnel, plutôt qu'individuel. Cette observation rejoint, parmi le reste des études qui intègrent la deuxième partie du volume, l'analyse de L. Marrucci sur la notion de royauté et son évolution de la poésie épique à la tragédie athénienne.

L'intérêt pour la tragédie, qu'on retrouvera aussi dans l'étude de M. Clavo, était bien sûr une préoccupation centrale aussi bien pour Vernant que pour Vidal-Naquet, qui a donné lieu, entre autres, aux deux volumes de *Mythe et tragédie*, et la nature de cet intérêt, surtout pour Vidal-Naquet, est retracée par C. Miralles dans sa contribution.

R. di Donato, quant à lui, s'attache davantage à l'évocation des travaux de Vernant et Vidal-Naquet sur la notion d'espace (p.ex., dans l'article sur Hestia et Hermès, pour le premier; dans *Clisthène l'Athénien*, en collaboration avec P. Lévêque, pour le deuxième), que di Donato poursuit par une recherche propre sur les rapports entre mythe et histoire, espace politique et espace physique dans l'Athènes archaïque et classique.

La deuxième partie du volume, concentrée déjà exclusivement sur des problématiques de l'espace en Grèce, s'ouvre par une étude de F. Berardi qui nous rappelle l'importance fondamentale de l'analyse du langage, en l'occurrence du discours rhétorique, dans une recherche comme celle-ci. L'enquête que Berardi poursuit sur les mécanismes à l'œuvre dans le procédé rhétorique de la *topographia*, c'est-à-dire la description d'un lieu, met l'accent sur les rapports entre la perception de l'espace et la structure même du discours narratif, qui adopte ici la forme d'un parcours suivant des repères et des mouvements qui sont collectivement partagés par l'auteur et les lecteurs et dont la répétition devient un facteur essentiel pour la recreation visuelle de l'espace décrit dans le texte. Les deux sens du terme *topos*, lieu et topique, se rejoignent ainsi et révèlent une articulation profonde et fondamentale pour la culture grecque.

Les études de L. Marrucci et M. Clavo, déjà mentionnées, abordent le problème de l'espace dramatique de la tragédie et son rapport avec l'espace physique de la cité. Marrucci, en s'appuyant sur des passages des *Supplantes* d'Eschyle et des *Bacchantes*, montre le changement qui se produit au sein de la tragédie athénienne dans le concept de royauté par rapport à celui qu'on trouve dans la poésie épique archaïque. Si chez Homère le pouvoir royal est purement relationnel, dans la mesure où il s'exerce sur des personnes, dans la tragédie il se définit comme une royauté politique à base territoriale, circonscrite à l'espace de la cité, et même

identifiée avec lui. En rattachant cette transformation à deux événements historiques précis, notamment les rapports des Athéniens avec l'Empire Perse et la réforme clisthénienne et sa redéfinition d'une citoyenneté fondée sur une base territoriale, Marrucci nous rappelle la nécessité de ne pas oublier la diachronie dans une enquête sur une catégorie culturelle à portée générale comme c'est celle de l'espace.

Sans quitter la tragédie, Clavo focalise son attention sur la représentation mythique de l'espace d'Argos dans les *Suppliants* d'Eschyle, et son rapport avec l'espace architectural et symbolique de l'agora d'Athènes, tel qu'il était défini à l'époque de la création de la pièce. Par le biais du double éloignement dans l'espace (la cité d'Argos) et dans le temps (le mythe héroïque), le théâtre inscrit au sein de la cité démocratique un espace idéal qui se projette sur l'espace réel de la cité, en l'occurrence le *Prytanikon* et l'autel des Douze Dieux, et l'investit de signification symbolique. L'analyse montre avec toute clarté l'importance fondamentale du mythe et des pratiques performatives qui le réactualisent régulièrement pour la construction de l'espace comme catégorie culturelle et symbolique, capable d'articuler l'espace physique en tant que donnée brute de la réalité.

Avec l'étude de D. Mertens nous quittons la littérature et le mythe pour une perspective plus archéologique, qui s'occupe de la définition de l'espace de la cité dans le monde colonial. Les colonies de la Grande Grèce et la Sicile, fondées *ex novo* dans l'époque historique, constituent un laboratoire incomparable pour l'étude de l'espace. Confrontés à des choix tout nouveaux sur l'agencement des lieux, des bâtiments, des sanctuaires, des voies de communication, des articulations entre espace urbain et rural, civique et religieux, public et privé, les Grecs des colonies réalisent souvent avec plus de netteté leur image de la cité et leur conception de l'espace. Mertens analyse le cas de quelques cités grecques d'Occident (dont tout particulièrement Sélinonte), où il décèle, parfois dès le moment fondationnel, des modulations régulières des îlots, du réseau des rues, du tracé de l'espace de l'agora et des sanctuaires, ainsi que des bâtiments monumentaux qui ont la fonction d'exprimer l'identité collective. L'étude révèle, bien avant Hippodame, l'importance accordée à un tracé régulier, sur une base géométrique, projeté sur l'espace physique de la cité, allant même, parfois, à l'encontre des données géotopographiques du terrain.

L'analyse d'A. Domínguez Monedero porte sur toute une partie méconnue, souvent négligée, de la Grèce antique : les *ethne* ou confédérations de peuples,

tels les Phocidiens, les Étoliens ou, dans le cas qui nous occupe, les Locriens. L'importance du mythe pour l'articulation de l'espace et l'identité collective est à nouveau soulignée. Occupant deux territoires discontinus, les Locriens expliquent cette dislocation spatiale par une généalogie mythique qui réussit à concilier les schémas opposés de l'autochtonie et la colonisation, et qui en même temps rend compte de leur insertion dans un contexte géographique plus large, celui de l'amphictionie pyléo-delphienne, avec des points de repère dans le territoire très importants, pour les Locriens comme pour tous les Grecs, tel le sanctuaire de Déméter à Anthéla, près des Thermopyles.

Tout aussi importantes que le mythe pour l'investissement symbolique de l'espace et du temps, les pratiques rituelles, par leur répétition régulière, redéfinissent à chaque fois la configuration de l'espace identitaire de la collectivité, ainsi que vient le rappeler l'étude de M. Mari à propos des funérailles pour des personnages illustres. L'emplacement de la tombe du fondateur dans l'agora, le rapatriement de la dépouille de Thésée par Cimon, les funérailles d'État rendues aux rois spartiates ou les mausolées des rois hellénistiques, constituent des moments forts qui inscrivent dans l'espace public l'histoire politique et l'identité collective, en soulignant souvent la continuité, parfois aussi – comme dans les funérailles de Timoléon – en marquant les coupures, les moments de crise ou les nouveaux commencements.

Le volume se clôt par deux articles qui jettent sur la Grèce ancienne un regard éloigné, dans l'espace et dans le temps, respectivement, et par là même éclairant. D. Gorostidi Pi analyse les stratégies d'articulation symbolique à l'œuvre dans une cité latine, *Tusculum*, où l'on retrouve, dans un contexte culturel tout à fait différent, certains schémas caractéristiques du monde grec, comme le recours aux mythes panhelléniques – Ulysse, Circé, Télégonos, Oreste, Pylade – pour définir un réseau de liens à la fois spatiaux et politiques. Enfin, R. Miralles propose, à propos du Parthénon et l'Acropole d'Athènes, un parcours historique par les diverses conceptions que, depuis la Renaissance, la culture occidentale a construit précisément sur la conception de l'espace en Grèce. C'est, il me semble, une belle façon de mettre en perspective l'objet de la recherche entamée dans ce premier volume, en nous rappelant que les résultats publiés ici viennent se placer comme le dernier chaînon, pour l'heure, d'une interrogation qui se poursuit depuis plusieurs siècles déjà : comment définir l'espace tel qu'il était perçu et conçu par les Grecs ?

1. HOMÈRE À L'ÉCOLE DE PARIS

Jaume Pòrtulas
Universitat de Barcelona

I

Je dois commencer en justifiant le titre de cette communication qui peut paraître, à prime abord, un peu idiosyncrasique.¹ Lorsque je reçus l'invitation, aussi aimable qu'insistante, de participer à cet acte, j'étais empêtré dans un long travail sur Homère (Pòrtulas 2008). J'avais donc dû réfléchir sur une partie relativement importante de la bibliographie démesurée d'Homère. J'ai proposé aux organisateurs comme thème pour mon intervention quelque chose comme « Jean-Pierre Vernant, lecteur et exégète des poèmes homériques ». Mais lorsqu'on songe aux contributions de Jean-Pierre Vernant à la compréhension de la Grèce ancienne, l'exégèse d'Homère n'est pas ce qui nous vient en premier à l'esprit, du moins spontanément. On a tendance à penser tout d'abord à *Les origines de la pensée grecque*, qui a tant fait pour démolir l'ambigüe dichotomie entre le *mythos* et le *logos* ; à l'analyse des mythes hésiodiques et, d'une manière plus générale, à de si nombreuses – et si brillantes – interprétations de la mythologie grecque ; aux contributions de psychologie historique à propos d'une série de notions centrales telles la personne, l'image, le double ; et aussi à la réinterprétation, en féconde collaboration avec Pierre Vidal-Naquet, du phénomène tragique, en le connectant à la culture et à l'idéologie de la *polis* ; ou encore aux travaux tardifs sur l'iconologie et l'iconographie. Au milieu de cette foisonnante richesse d'arguments et de problèmes (une richesse qui ne dénature pas, bien au contraire, la cohérence des prémisses, des méthodes et des prises de position de départ), il semblerait que le Vernant lecteur et interprète d'Homère se soit un peu retranché en second terme. Par contre, si on tient compte de la position centrale des poèmes homériques au sein de la culture grecque, il n'était pas non plus très concevable qu'un chercheur cohérent et sérieux comme Jean-Pierre Vernant n'ait pas eu à s'y confronter profondément, à un moment ou à un autre de sa longue et brillante carrière. C'est ce dont j'aimerais vous parler maintenant, même si c'est d'une manière forcément synthétique.

II

Nous prendrons comme point de départ les études sur la *belle mort*, ὁ καλὸς θάνατος, que Vernant a commencé à publier à partir de 1979.² Ces travaux constituent, comme on le sait, un aspect central (et un aspect particulièrement influent) du vaste *corpus* de Vernant. Ils comportent aussi une réévaluation de la figure d'Achille. Ces recherches ont assumé une dimension très ambitieuse à partir du Colloque d'Ischia, repris dans le volume collectif *La mort, les morts*, etc., de 1982 ; elles confluent finalement dans *L'individu, la mort, l'amour* (1989). De certains de ces textes, on peut dégager une lecture organique et cohérente de l'*Iliade* ; une lecture que Vernant recueillera, synthétisera et paraphrasera dans une longue série d'essais postérieurs que nous pourrions considérer de caractère plus général et divulgateur (« Proche et lointaine *Iliade* », 1984 ; « La 'belle mort' d'Achille », 1991 ; *La mort héroïque chez les Grecs*, 2001, etc.). Ce moment de la démarche de Vernant étant parfaitement connu, il n'est pas nécessaire de s'y arrêter ici et maintenant. Par contre, il faut s'arrêter pour signaler certains points conflictuels, de possibles failles que les études reprises dans l'admirable volume de 1989 laissent encore ouvertes d'une manière ou d'une autre. Cela nous permettra, peut-être, de saisir certaines des voies que suivit la réflexion postérieure de Vernant, certaines des pistes qu'il chercha plus tard à explorer. À mon avis, les points conflictuels les plus importants, ou les fissures, peuvent se résumer dans les trois lignes suivantes :

i. La double face de la Mort grecque. C'est là un thème qui s'inscrit de manière programmatique dans le volume de 1989 (voyez surtout « Mort grecque, mort à deux faces », un texte qui marque un point d'inflexion significatif dans la recherche de Vernant) ;³ mais qui est loin d'y être épuisé.

ii. Les rapports entre la mort héroïque et la Race hésiodique des héros – un argument, celui-là, qui se

1. Je me suis efforcé de ne pas éliminer le ton colloquial de mon intervention originale. Je tiens à souligner que ces pages se veulent une réflexion sur un argument que j'aime, devant un auditoire composé dans sa majorité d'amis et de sincères admirateurs de l'œuvre et de la personne de Jean-Pierre Vernant. Il ne s'agit aucunement de l'étude approfondie que ce thème réclamerait sans doute.

2. Le premier a été « *Panta kala*. D'Homère à Simonide », que Vernant a publié dans les *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, vol. ix, 1365-1374.

3. Avant le recueil de 1989, ce texte à propos du « double visage » de la Mort grecque avait été publié dans *Le Débat* xii (1981), 51-59. Antérieurement encore, il avait fait l'objet d'une communication dans un colloque à l'University College de Londres (juin 1980) et avait été publié, en anglais, dans les actes correspondants (cf. Humphreys et King 1981, 285-291).

trouve (inutile d'y insister) au cœur même des recherches de Vernant.

III. *L'Iliade versus l'Odyssée* ou, afin de formuler la question d'une manière plus précise, Ulysse *versus* Achille.

Il serait bon à présent de parler de ces trois points. Je ne parlerai cependant ici que du troisième, à cause des limitations d'espace et de temps, et aussi parce que c'est le plus propice à une exposition comme celle d'aujourd'hui. C'est aussi celui auquel le dernier Vernant consacra le plus d'attention. Les problèmes d'articulation entre le choix héroïque d'Achille et la systématisation de la Race hésiodique des héros posent des questions de méthode d'une grande complexité et d'une vaste portée. Vernant aborda partiellement ces questions dans sa dernière contribution à l'étude du mythe des Cinq races (publiée en 1985 dans le volume *In Memoriam* de Victor Goldschmidt) et, de manière plus détournée, dans les réflexions sur Pandore parues en 1996 dans le volume collectif de Lille.⁴ Mais je résisterai à la tentation d'entrer plus avant dans ces domaines et je me limiterai à de brefs commentaires sur les interrelations entre l'héroïsme de l'*Iliade* et l'héroïsme de l'*Odyssée* : quelque chose qui est aussi une *vexata quaestio*... Je tenterai ainsi de rester fidèle à une certaine propension du dernier Vernant à fuir les polémiques méthodologiques embrouillées et à retrouver le plaisir des narratives amples et posées – à en profiter et à en faire profiter ses lecteurs.

III

Lorsque l'on évoque « le double visage » de la Mort grecque, et aussi lorsque l'on confronte l'idéal héroïque d'Achille à celui d'Ulysse, il est naturel de partir de la rencontre des deux héros dans l'Hadès, un des épisodes les plus célèbres de la *Nekuia*. Il convenait surtout de repenser aux mots avec lesquels Achille répond à la tentative de consolation, en apparence peu adéquate et maladroite d'Ulysse. Le passage est connu de tous :

μηδὲ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἔων θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Ne cherche pas à m'adoucir la mort, ô noble Ulysse !
J'aimerais mieux être sur terre domestique d'un paysan,
fût-il sans patrimoine et presque sans ressources,
que de régner ici parmi ces ombres consumées.⁵

La discussion de ce passage par Vernant est, certes, brillante – et convaincante aussi, pourvu qu'on se limite au passage en question.⁶ Le κλέος ἀφθιτον, la gloire impérissable qu'Achille a conquise avec sa « belle mort », survivra, perpétuellement intacte ; mais elle ne survivra *que parmi les vivants* où Ulysse la perçoit dans toute sa vigueur, dans toute sa force. Ce n'est pas grâce à son double insubstantiel, pâle résident parmi les νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα (« les têtes sans force des morts »), que le κλέος d'Achille survit. Achille survit parmi les vivants grâce à la renommée et à la poésie. Mais l'écho du κλέος ne peut pas arriver à l'Hadès, ni atteindre là-bas l'εἶδωλον d'Achille. Cet *eidolon*, comme l'ombre inconsistante et insensible qu'elle est, ne récupère la conscience que pour un laps de temps très bref, grâce au sang des bêtes sacrifiées qu'Ulysse lui fait goûter. Cela ne déprécie absolument pas la survivance du κλέος. La seule récompense appropriée à la mort héroïque et la seule forme d'immortalité qui lui convient vraiment est l'immortalité véhiculée par le chant et par la renommée.

Cette interprétation de notre passage offre aussi une série de lignes valables pour tenter une lecture globale de l'*Odyssée*, surtout si nous faisons l'effort de la lire en confrontation (ouverte ou latente) avec l'*Iliade*. D'aucuns voudront peut-être reformuler la question dans les termes de Gregory Nagy : Achille est-il, ou serait-ce plutôt Ulysse, le héros qui a véritablement droit au titre du « meilleur des Achéens »?⁷ Il se peut que Vernant ait senti, d'une manière ou d'une autre, que les travaux sur la 'belle mort' et la renommée posthume ne constituaient pas – il ne se le proposait pas non plus, bien sûr – le meilleur point de départ pour saisir l'*Odyssée*. Le κλέος touche tous les personnages de l'*epos*, sans aucune exception : Thersite, par exemple, ou Tithonos, l'époux de l'Aurore, sont, dans un certain sens, immortalisés grâce au véhicule de la poésie héroïque.⁸

À mon avis, il faut aller chercher les interprétations les plus complexes et les plus nuancées de Vernant sur l'*Odyssée* dans les deux pièces en forme de diptyque (« Ulysse en personne » et « Au miroir de Pénélope ») qui encadrent le volume intitulé *Dans l'œil du miroir*, publié par Jean-Pierre Vernant en 1997, en collaboration avec Françoise Frontisi-Ducroux. Dans ces deux

4. Cf. Vernant 1996a, 381-392 ; en particulier, 390-392. Première publication de ce texte dans Vernant 1995, 385-399.

5. *Od.* xi 488-491 (traduction de Philippe Jaccottet).

6. Cf. surtout Vernant 1981, 51-59 = 1989b, 81-89 ; 2001a = 2004, 69-86, spéc. 80-84.

7. Cf. Nagy 1979, *passim*. Remarquons que dans cette phase de la production de J.-P. Vernant, on perçoit souvent l'empreinte des chercheurs nord-américains qui visitèrent le Centre Louis Gernet et qui y collaborèrent. Le cas le plus remarquable est celui de James Redfield : Vernant écrit un important prologue à la traduction française de son livre sur Hector et l'*Iliade* (Redfield 1994). Il faut aussi se rappeler les influences de Charles Segal et de Gregory Nagy. Mais le nom le plus significatif à ce rapport doit être celui de Pietro Pucci et son travail sur les relations intertextuelles entre l'*Iliade* et l'*Odyssée* (Pucci 1995).

8. Cet argument, apparemment paradoxal, a été présenté avec beaucoup d'énergie par Bernard Mezzadri au cours d'une entrevue avec Vernant lui-même ; cf. Mezzadri 2001, 284-320, surtout 296 et ss.

textes, l'écriture de Vernant adopte un ton plus « narratif » et plus relâché. Paradoxalement, cela doit avoir plutôt contribué au fait que l'on n'apprécie pas suffisamment la profondeur et la rigueur de ses analyses. (Il y a aussi le fait que l'ensemble du volume s'adresse à des problèmes plutôt différents). Cette puissance exégétique s'applique à analyser la spécificité de l'héroïsme d'Ulysse tel qu'il se manifeste dans une série de déterminations que le héros doit prendre à des moments clé de sa péripétie mythique. Je m'essayerai donc dans la dernière partie de ce travail à commenter quelques-unes des propositions de lecture et d'interprétation avancées par Vernant dans ces textes. Mon seul parti pris sera de tenter d'y déchiffrer la contrepartie, le complément (et non pas l'opposition) des interprétations de l'*Iliade* de Vernant lui-même, focalisées, comme nous l'avons rappelé auparavant, sur la 'belle mort', le refus à outrager le cadavre de l'ennemi tombé et le κλέος posthume. Je me centrerai sur trois moments célèbres du poème d'Ulysse : a. L'épisode de Calypso ; b. Ulysse et le Cyclope ; c. Le processus de reconnaissance d'Ulysse par les siens lorsqu'il revint chez lui.

IV

a. Chez Calypso

Il faut être précis, insiste Vernant, au sujet de l'offre que Calypso fait à Ulysse.⁹ Ce que la Nymphé promet au héros (nous pourrions dire : la tentation qu'elle lui présente), c'est l'immortalité – la véritable immortalité. Calypso propose à Ulysse de le mettre totalement à l'abri de la mort et de la vieillesse (θήσειν ἄθνατον καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα).¹⁰ La Nymphé n'impose rien à Ulysse, elle ne le menace pas, elle ne lui prépare aucun piège. Calypso ne fait que lui proposer un pacte ; elle lui offre une immortalité purement personnelle, une immortalité qui, en contrepartie, comporte l'effacement radical de l'identité sociale du héros. Ulysse sera immortel, mais personne ne le saura ; tout le monde ignorera qu'il se trouve là-bas, caché dans l'île d'Ogygie. Tout le monde l'oubliera et il restera perdu dans cet anonymat. L'idée de νόστος combine les notions de « mémoire et de retour » ; elle unit les aspects de déplacement physique et de retour spirituel.¹¹ Dès lors, l'exigence que Calypso formula à Ulysse (« qu'il oublie et qu'il soit oublié ») laissera le

héros tout à fait hors jeu : pas vraiment vivant, mais pas mort non plus. Le retour physique et, surtout, le retour moral lui seront refusés. La tentation, quand même, est considérable. Vernant ne cesse d'insister sur le fait qu'Ulysse – qui reste dans l'île de Circé quelques mois et sur la Schérie des Phéaciens deux jours seulement – s'attarde près de sept ans à Ogygie. Il souligne aussi qu'Ulysse ne sort pas de là de son propre chef, ni par ses propres moyens. Il faut que les dieux prennent une décision taxative et envoient dans l'île lointaine de Calypso le messager Hermès avec des ordres précis. Il faut aussi tenir compte du fait que lorsqu'Ulysse refuse de manière obstinée l'immortalité aux côtés de la Nymphé, *il était déjà descendu aux Enfers*. Lorsqu'il repousse l'offre de Calypso, Ulysse a déjà vu les morts de ses propres yeux ; il a déjà entendu le désaveu désolé de l'ombre d'Achille... Même cela ne l'incite pas à décider d'accepter l'immortalité que Calypso lui propose. S'il l'acceptait, le roi d'Ithaque sacrifierait cette dimension sociale qu'il reconnaît comme étant le trait fondamental pour la survie *post-mortem*. Ulysse reste fidèle aux idéaux et aux valeurs de l'époque homérique et du premier archaïsme. Sans le renom qui le fixera éternellement dans la mémoire des hommes futurs, même l'immortalité que lui offre Calypso n'est pas véritablement convoitable à ses yeux.

b. Ulysse et le Cyclope Polyphème

L'analyse de l'épisode du Cyclope va aussi dans le même sens, surtout quant aux réflexions sur le brillant stratagème verbal de se cacher derrière l'écran de l'Oὔτις, de « Personne ». Il ne s'agit évidemment pas ici d'un manque de précédents pour les commentaires de J.-P. Vernant. Ceci serait véritablement étrange, s'agissant, comme c'est le cas, d'une narration célèbre parmi toutes celles de l'*Odyssée*. Mais c'est quelque chose de très caractéristique de notre auteur d'avoir insisté jusqu'à quel point la préoccupation pour le κλέος conditionne le comportement d'Ulysse – au-delà de et parfois même contre (au moins en apparence) sa célèbre μῆτις. Pourquoi Ulysse doit-il défier une fois de plus le monstre aveugle alors qu'il est sain et sauf et à nouveau à bord de son vaisseau ? Par cette attitude (qu'il serait aisé, mais certainement faux, de traiter de crânerie), le héros remet tout en danger, comme le lui rappellent, affolés, ses compagnons, plus prudents que lui dans ce cas.¹² Et, ce qui est encore plus grave : en communiquant son nom, sa patrie et son lignage au monstre devenu fou de douleur, Ulysse rend possible l'imprécation que Polyphème adresse immédiatement

9. Vernant avait déjà présenté quelques aspects de sa lecture de l'épisode de Calypso in Vernant 1989b, 131-152, surtout 146 et ss. dans Vernant 1997, 11-50, il en reprend l'analyse tout en l'insérant dans un contexte de dimension plus vaste.

10. Cf. *Od.* v 136 ; vii 257 ; xxiii 336.

11. Pour développer les différents aspects de l'idée de νόστος, Vernant s'appuie, outre le dictionnaire de Chantraine 1968, s. v. νόστος, surtout sur Nagy 1990, 202-222 = 1983, 35-55.

12. Cf. *Od.* ix 491-500.

à Poséidon, son père. Communiquer son nom à un ennemi peut équivaloir à lui offrir une prise sur sa propre personne.¹³ Le Cyclope profitera bien sûr de cet atout que son ennemi lui offre *in extremis*. De l'imprécation de Polyphème, il s'en suivra toute sorte de désastres pour Ulysse. Mais le héros ne pouvait absolument pas consentir à ce que « le nom de l'inventeur de cette brillante ruse » reste « à jamais enfoui dans l'obscurité et l'oubli ». Ce moment, que d'aucuns pourraient taxer d'exhibitionnisme, constitue la contrepartie du moment de l'occultation, du déguisement par le biais du stratagème de l'Οὐτις. Sans ce second mouvement, le jeu complexe qu'Ulysse déploie serait incomplet et n'aurait pas de sens.

Finalement, cela signifie que l'identité d'Ulysse n'est pas moins tenace, sous des apparences trompeuses, que celle d'un Achille. Les deux héros sont opiniâtrement fidèles à eux-mêmes. Tandis qu'Achille se donne toujours effroyablement nu et entier, Ulysse aime se cacher (et, dans un certain sens, s'exhiber aussi) derrière ses multiples tromperies. Mais ce n'est pas un degré différent de l'héroïque fidélité à soi-même qui les différencie.

c. Les *anagnoriseis* d'Ulysse

Je ne ferai qu'une brève allusion aux discussions de Vernant à propos des scènes successives de reconnaissance d'Ulysse de la part de chacun des siens : Télémaque, Eurycle, Eumée et les autres servants, Pénélope et, finalement, Laërte. Selon Vernant, lorsqu'Athéna transforme Ulysse, à peine de retour à Ithaque, en un vagabond et en un mendiant misérable, ce changement sévère n'altère pas seulement l'aspect extérieur du héros. Ulysse, sans cesser d'être lui-même, se transforme vraiment en « Personne ». Au sein d'une société comme la société grecque archaïque, le regard d'autrui façonne vraiment la personnalité de chaque individu, il la *construit*. Parallèlement, Ulysse récupère sa véritable personnalité lorsqu'il est reconnu successivement en tant que père de Télémaque, maître chez lui, époux de Pénélope, fils de Laërte et souverain légitime d'Ithaque. Le problème de l'être et de l'apparence ne se pose pas, dans une société traditionnelle, en termes comparables à ceux de notre monde moderne. Mais la priorité (une priorité que nous pourrions presque taxer « d'ontologique ») du regard des autres au moment de bâtir l'identité de chacun comporte aussi des nuances très significatives. Vernant note, par exemple, que tandis que Télémaque, Eumée et Laërte n'ont besoin respectivement que d'un père, d'un maître ou d'un fils, Pénélope, elle, ne sera pas satisfaite de retrouver un époux quelconque. Si cela n'était pas ainsi, n'importe quel prétendant ferait plus ou moins

l'affaire. Pénélope ne se satisfait pas d'un époux qui accomplit une fonction sociale déterminée. Ce que la reine exige, c'est que le mari qui lui arrive coïncide avec son *κουρίδιος ἄλοχος*, « l'époux de sa jeunesse ». L'identité que la reconnaissance de Pénélope restitue à Ulysse va aussi bien au-delà de la réintégration pure et simple dans son identité sociale. C'est ce qui fait que la reconnaissance entre les deux époux devienne si compliquée et que – contrairement à ce qui se passait dans les autres *anagnoriseis* de l'*Odyssée* – elle se déroule parmi des réticences et des méfiances mutuelles.

V

On pourrait objecter que la confrontation que nous venons d'essayer entre les analyses de Vernant des deux grands poèmes est un peu tirée par les cheveux. Dans le cas de l'*Iliade*, ce qui préoccupait surtout Vernant c'était 'la belle mort'; tandis que dans le cas de l'*Odyssée*, il se centra surtout sur l'étude d'une problématique très différente, autour de l'identité, de l'apparence, de la personne. Mais le choix même des arguments est, en soi, très significatif. Il n'est pas non plus difficile de souligner les traits qui rapprochent les deux analyses. La cohérence d'Achille comme celle d'Ulysse par rapport à eux-mêmes, la fidélité de chacun à son idéal héroïque, voilà des traits qui, en définitive, les rapprochent profondément l'un de l'autre. Dans le cas d'Achille, cette fidélité est évidente : c'est par fidélité à son *κλέος* qu'Achille affronte Agamemnon et refuse immédiatement ses excuses et ses présents. Pour cette même fidélité intransigeante, Achille renonce à revenir à Phthia où l'attend une vie aussi longue qu'obscur. Mais si, ensuite, nous nous tournons vers Ulysse, nous devons aussi constater que s'il aspire avant tout à rentrer chez lui, ce n'est pas parce qu'il préfère Pénélope à Calypso ou Ithaque à Ogygie. Ce qu'Ulysse convoite, exactement comme Achille, c'est le *κλέος ἄφθιτον* que son courage et sa *μητις* méritent, à *condition qu'il revienne dans le monde des hommes*. Plus que les valeurs personnelles, idiosyncrasiques d'un héros quelconque, les aèdes homériques célèbrent les valeurs sociales de la *polis* archaïque émergente. Ou, pour être plus précis, cette dichotomie est fautive, parce que les valeurs héroïques ne sont jamais personnelles et idiosyncrasiques. Étant fidèles à des valeurs qui s'incarnent en eux, Achille et Ulysse restent fidèles, en même temps, à leur propre idiosyncrasie.

Et observons qu'en fin de compte, la fidélité à ce qu'est quelqu'un n'est pas seulement une valeur capitale dans l'éthique héroïque. Les sages et les poètes de l'archaïsme l'ont eux aussi assumé profondément. Chez l'un d'eux, Pindare, cet impératif trouve une for-

13. Vernant note ce motif qui revêt une grande importance dans des traditions mythologiques diverses ; mais il ne se soucie pas d'en documenter en détail les vestiges en terre grecque. Comme me le fait observer Xavier Riu, le thème réclamerait sans doute une étude approfondie.

mulation définitive grâce à un vers célèbre : γένοι', οἷος ἔσσι μαθών (*Pythiques* II 72). Et je voudrais souligner, pour conclure, que la fidélité à soi-même devient aussi une sorte de leitmotiv dans la production tardive de Jean-Pierre Vernant. Cette fidélité à soi-même constitue un thème récurrent dans ses analyses scientifiques, mais elle est aussi récurrente dans sa dernière production, la plus « personnelle » : celle d'aspect mémorialiste et proprement politique. Le fait que la loyauté envers soi-même ait été une valeur personnelle, que l'homme, chez Vernant, a assumé profondément et avec rigueur, n'a cessé de contribuer au soin et à la précision avec lesquels Vernant, le chercheur, a su la traquer dans les textes objet de ses études.

Bibliographie

Jean-Pierre Vernant sur les poèmes homériques

- 1979: «Panta kala. D'Homère à Simonide», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* IX, 1365-1374. Repris dans 1989b, 91-101.
- 1981: «Mort grecque, mort à deux faces», *Le Débat* XI, 51-59. Repris dans 1989b, 81-89.
- 1982a: «Préface» in: GNOLI; VERNANT 1982. Repris dans 1995, 204-214.
- 1982b: «La belle mort et le cadavre outragé», in: GNOLI; VERNANT 1982, 45-76. Repris dans 1989b, 41-79.
- 1984: «Proche et lointaine *Iliade*». Préface dans Redfield 1975. Repris sous le titre de «La Tragédie d'Hector», dans 1995, 220-227 et 1996b, 469-479.
- 1985: «Méthode structurale et mythe des races», in: BRUNSCHWIG, J. [éd.], *Histoire et Structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris, Vrin, 43-60. Repris dans 1995, 242-265.
- 1989a: «Figures féminines de la mort en Grèce», dans 1989b, 131-152. 1e version sous le titre «La douceur amère de la condition humaine», *Lettre internationale* VI (1985), 45-48.
- 1989b: *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- 1991a: «La 'belle mort' d'Achille», *Autrement* III. *L'Honneur. Image de soi ou don de soi: un idéal équivoque*. Repris dans 1996b, 501-510.
- 1991b: «*Psyché*: simulacre du corps ou image du divin?», *Nouvelle Revue de psychanalyse* XLIV, 223-230. Repris sous le titre «*Psyché*: double du corps ou reflet du divin?», dans 1996b, 525-535.
- 1995: *Passé et présent. Contributions à une psychologie historique réunies par Riccardo Di Donato*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura.
- 1996a: «Les semblances de Pandora», in: BLAISE; JUDET DE LA COMBE; ROUSSEAU 1996, 381-392.
- 1996b: *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil.
- 1997: «Ulysse en personne»; «Au miroir de Pénélope», in: FRONTISI-DUCROUX, F.; VERNANT, J.-P., *Dans l'oeil du miroir*, Paris, Odile Jacob, 11-50; 251-285.
- 2001a: *La mort héroïque chez les Grecs*, Nantes, Éditions Pleins Feux. Repris dans 2004, 69-86.
- 2001b: «Mythes et épopées en Grèce ancienne», in: MEZZADRI 2001, 284-320. Repris sous le titre «Entre exotisme et familiarité», dans 2004, 87-126.
- 2004: *La Traversée des frontières (Entre mythe et politique II)*, Paris, Seuil.

Autres références bibliographiques

- BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, P. [éd.], 1996: *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille.
- CHANTRAINE, P. 1968: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- DI DONATO, R. 2006: *Aristeuein: Premesse antropologica ad Omero*, Pise.
- GNOLI, G.; VERNANT, J.-P. [éd.], 1982: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge & Paris.
- HUMPHREYS, S. C.; KING, H. [éd.], 1981: *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres.
- JACCOTTET, P. [trad.], 1992: *Homère. L'Odyssée*, Paris [Paris 1955].
- LORAUX, N. 1994: «Achille, le poète et les mots», Préface à la version française de Nagy 1979.
- MEZZADRI, B. [éd.], 2001: «Homère», *Europe. Revue littéraire mensuelle* 865 (mai).
- NAGY, G. 1979: *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore & Londres (trad. française de J. Carlier & N. Loraux, Paris, 1994).
- 1990: «*Sêma* and *Nôêsis*: The Hero's Tomb and the 'Reading' of Symbols in Homer and Hesiod», in: *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca & Londres, 202-222 (1e version, *Arethusa* XVI [1983], 35-55).
- PÒRTULAS, J. 2008: *Introducció a la Iliada. Homer entre la història i la llegenda*, Barcelone.
- PUCCI, P. 1995: *Odysseus Polutropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad. With A New Afterword*, Ithaca & Londres [1987]. (Trad. française, Lille, 1995).
- REDFIELD, J. 1994: *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector* (New Edition). Durham & Londres, [Chicago 1975]. (Trad. française, Paris 1984).
- SEGAL, C. 1994: *Singers, Heroes and Gods in the Odyssey*, Ithaca & Londres.

2. DE THÉSÉE À CLISTHÈNE. L'ESPACE POLITIQUE DANS LES ÉTUDES FRANÇAISES SUR LA GRÈCE ANTIQUE AU XX^e SIÈCLE¹

Riccardo di Donato
Università di Pisa

Document intéressant et d'une vive subjectivité, les *Mémoires* de Pierre Vidal-Naquet se présentent comme une œuvre méditée et complète dans le premier des deux tomes, *La brisure et l'attente*, qui exprime une réflexion existentielle complète.² Le deuxième tome, *Le trouble et la lumière* – plus fragmentaire –, est aussi une bonne source d'informations d'autant plus précieuses qu'elles ont été moins élaborées ou réélaborées dans la recomposition finale de l'auteur.³

J'explique ce jugement avec un exemple qui nous introduit dans notre entreprise commune de revisiter le thème. Dans le chapitre *Entre la Grèce et l'Algérie*, notre ami Vidal raconte avec passion son engagement dans le comité constitué au nom de Maurice Audin, jeune mathématicien communiste, arrêté, torturé et ensuite assassiné par les militaires français, en 1957.⁴ En faisant référence à la première réunion, le 26 novembre 1957, il ajoute, apparemment sans le souligner en particulier : « À la sortie de la conférence de presse, je m'entretins longuement avec Gernet et avec Jean-Pierre Vernant de l'article que j'avais rédigé sur le temps chez les Grecs. Mes deux préoccupations ainsi se rejoignaient ».⁵

Mise à part pour l'instant la volonté de l'auteur de trouver un lien entre l'engagement sur le passé et sur le présent, nous poursuivons. L'article *Temps des dieux, temps des hommes* était le premier qu'il ait écrit sur le monde grec.⁶ Celui-ci sera suivi immédiatement d'un autre, *Epaminondas pythagoricien ou le problème tacticien de la droite et de la gauche*, écrit avec Pierre Lévêque, début d'une réflexion sur l'espace, développée ensuite avec la même compagnie, dans le petit et important volume *Clisthène l'Athénien*, dont le sous-titre *Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du vie siècle à la mort de Platon* démontrait une connaissance pleine et peut-être excessive du cadre théorique des recherches qu'il plaçait dans la dimension subjective de la représentation.⁷ Sur le livre des deux historiens, le philosophe Vernant, qui venait de publier la synthèse *Les Origines*

de la pensée grecque, intervenait immédiatement dans les *Annales*, avec l'essai *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, passé de suite, dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, à conclure la section dédiée à *L'organisation de l'espace*.⁸ Les notions d'espace et de temps occupaient donc Vidal-Naquet durant ces années, en contact direct et sous l'influence de Vernant, influence exercée à travers son séminaire à l'EPHE, et d'autre part explicitement reconnue comme décisive, jusqu'au troisième essai, publié en 1970, sur les *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée*, qui, avec les deux précédents, formera le premier chapitre de la collection de 1981, *Le chasseur noir*, œuvre fondamentale pour définir la contribution de l'historien Vidal-Naquet à l'étude de la relation entre les formes de pensée et les formes de société dans la Grèce antique.⁹

D'autres aspects de ces entrecroisements seront développés dans une partie successive de ma réflexion, qui se penchera sur le côté vernantien de l'étude du temps et de l'espace. Je crois qu'il suffit ici de retenir le point que le document initial, évocation d'un moment occasionnel, *indique* avec précision : la rencontre intellectuelle – avant même l'amitié qui durera toute une vie – entre Vernant et Vidal-Naquet surgit, dans un cadre d'engagement civil – sous l'égide de Louis Gernet –, dans le domaine de l'étude de l'espace et du temps, que les deux spécialistes considèrent selon des optiques différentes et qui s'avèrent être seulement de façon partielle, seulement de façon temporaire, convergentes.

I

Je voudrais pour ma part essayer de montrer ici une praticabilité renouvelée du thème de l'espace, qui est un objet ordinaire d'étude dans le cadre de la philosophie antique, dans le vaste domaine de l'anthropologie historique et, par conséquent, comme phénomène

1. Le texte publié ici est une traduction française du texte original italien, tel qu'il a été lu à Barcelone, le 3 novembre 2008. Je suis infiniment reconnaissant aux institutions organisatrices des *Jornades d'homenatge a J.-P. Vernant i a P. Vidal-Naquet*, à la *Societat Catalana d'Estudis Clàssics* et à l'*Institut Català d'Arqueologia Clàssica*, ainsi qu'aux collègues qui ont participé à cet événement. J'ai le plaisir de dédier ces pages à deux nouveaux amis, Montserrat Reig et Jesús Carruesco, avec mes vœux les plus sincères pour leur engagement à Barcelone et à Tarragone.

2. Vidal-Naquet 1995.

3. Vidal-Naquet 1998.

4. Vidal-Naquet 1958 ; 1989.

5. Vidal-Naquet 1998, 67.

6. Vidal-Naquet 1960a.

7. Vidal-Naquet 1960b, Lévêque et Vidal-Naquet 1964.

8. Vernant 1962 ; 1965a ; 1965b.

9. Vidal-Naquet 1970 ; 1981.

de représentation et de perception humaine, comme une manifestation de subjectivités individuelles et collectives.

Ce que je propose de comprendre avec précision, par anthropologie historique appliquée au monde antique, est un point qui nécessiterait une illustration très étendue. J'ai personnellement dédié à certains aspects de ce sujet des études étalées sur un quart de siècle.¹⁰ Je me limiterai ici à indiquer leur existence et à souligner le fait que dans ces études-là l'attention particulière à la culture française s'avère centrale, parce que, dans le cadre européen, c'est celle qui se distingue le mieux par son originalité et même par son omniprésence. Peu encline à la théorisation et très mesurée dans la pratique de la synthèse, la ligne qui va de Louis Gernet à Jean-Pierre Vernant et aux collaborateurs et amis de ce dernier, après la rencontre avec Pierre Vidal-Naquet au début des années soixante, couvre le *xxe* siècle dans sa totalité et l'enrichit de nombreuses contributions ponctuelles sur des aspects particuliers. Derrière, ou plutôt en filigrane au sein de celle-ci, l'on perçoit la force d'une pensée philosophique – la psychologie historique d'Ignace Meyerson – qui constitue l'un des résultats les plus originaux et féconds du développement de l'expérience intellectuelle de la première moitié de ce siècle.¹¹ La psychologie historique est celle qui veut étudier l'homme et son fonctionnement mental à travers l'objectivation de celui-ci dans des œuvres et des institutions : la lente reconstruction de l'histoire des fonctions psychologiques de la pensée grecque a été le résultat d'un cheminement dans un terrain clairement choisi.

Le chercheur en histoire antique qui décide de se pencher sur l'étude des problèmes liés à l'espace dans le monde grec doit prendre de nombreuses précautions préliminaires. Le fait de les énumérer et de les affronter, bien que ce soit d'une manière purement méthodologique, pourrait naturellement avoir un sens, mais il est certainement plus efficace de les aborder concrètement, dans le cadre d'une recherche réelle, qu'elle soit historique ou historiographique. Par le choix méthodologique indiqué, nous pouvons laisser de côté toute précaution d'ordre philosophique, en particulier celles qui ont à voir avec la valeur, catégorielle ou moins catégorielle, de la notion d'espace. En effet, elles n'ont pas d'importance pour nous, car sur le plan anthropique et représenté, l'espace est, pour la psychologie historique et donc aussi pour l'anthropologie qui en dérive, une *fonction* psychologique.¹²

Dressons maintenant quelques propositions introductives. Essayons de définir initialement, en ter-

mes sommaires et approximatifs, un objectif cognitif, comme indiqué dans le titre.

Pourquoi intituler *De Thésée à Clisthène* une réflexion sur la représentation et la perception de l'espace public à Athènes ? Pourquoi réunir une figure mythologique, Thésée, et un protagoniste de l'événement historique de la systématisation des formes institutionnelles athéniennes, dans le sens de la démocratie, comme Clisthène ? Il ne s'agit pas ici de formuler une suggestion à pur effet littéraire. Il suffit d'essayer de penser en grec, en donnant une forme au raisonnement qui soit en consonance avec celui des anciens que nous voulons comprendre. Pour les hommes d'Athènes, Thésée et Clisthène se présentent comme une partie d'un même événement, que l'on peut examiner dans sa complexité et dans ses différents moments.

Je reconnais avoir été personnellement frappé, en premier lieu, par une constatation aussi immédiate qu'apparemment banale, car relative à un ensemble d'analogies et de différences qui fonctionnent selon une vision de la question qui est propre aux modernes. Dans l'imaginaire des Athéniens, la figure de Thésée, fortement placée dans la dimension du mythe comme protagoniste d'une série très vaste de récits, apparaît liée à un événement fondateur – peu importe jusqu'à quel point il correspond à la vérité (où se situerait le vrai pour un héros du mythe ?) – qui prend le nom de *synœcisme* de l'Attique. L'Athènes de Thésée apparaît donc, selon cette vision, comme le produit d'une re-composition unitaire de l'espace, qui est reconduit, du moins institutionnellement, vers le centre même, la ville, avec ses composantes physiques, géographiques (chorographie, orographie et hydrogéologie), matérielles (les édifices dans le temps et dans l'espace) et symboliques (les formes et leurs significations). Thésée se présente, dans ce cadre-là, à la fois comme un héros fondateur et comme un héros civilisateur.¹³ Il est le protagoniste d'un long parcours initiatique qui va de la ville de la mère à celle du père pour aboutir à la reconquête de la propre identité personnelle. Il doit surmonter des épreuves qui frisent le surhumain, au service de la propre communauté, pour l'émanciper à travers sa geste crétoise et pour en assumer la direction. Il doit finalement mener à terme cette intervention en imposant sa marque individuelle sur la communauté humaine et sur le territoire que cette dernière occupe et qui lui est confié.

L'espace de sa souveraineté n'est ni indistinct ni indéterminé, il est ce que les Grecs appellent le *politique*, appartenant donc à la formation sociale de référence particulière de la civilisation des Grecs en époque historique, la *polis*, et sous la forme – para-

10. Di Donato 1980-2009.

11. Meyerson 1948 ; 1987.

12. Meyerson 1948.

13. Brelich 1958, Calame 1996.

doxale pour un souverain fondateur – de la cité démocratique. C'est ainsi que la démocratie apparaît mythologiquement liée à une expérience d'unification, d'assemblage humain mais aussi territorial visant à recomposer une *chôra* avec sa *polis*, à travers un processus institutionnel.¹⁴ Tout ceci est projeté, par le biais de la création fantastique du mythe, vers une époque que les Grecs auraient pu appeler sans équivoque *pré-politique*, celle qui correspond, historiquement, à la solution institutionnelle des rapports entre les différents espaces, centre et périphérie, ville et campagne, lieux de production et lieux du pouvoir, ou plutôt des pouvoirs. Dans ce contexte, la présence du sacré, dans la dimension spatiale, constitue un élément organique et inséparable de l'ensemble. Toutes les distinctions que nous, les modernes, opérons dans le domaine de la dimension publique de l'espace entre le sacré et le politico-institutionnel doivent être vérifiées à nouveau sur une base effective pour comprendre si elles correspondent à la conception des antiques.¹⁵

Jusqu'ici, en termes encore seulement énonciatifs, incités par la simple évocation du nom du souverain mythologique responsable de la définition du rapport entre la ville et son territoire, nous avons indiqué le premier des deux éléments qui définissent l'arc de développement du phénomène d'anthropisation coordonnée du territoire de l'Attique, avant de mener une analyse plus minutieuse des sources historiques. Si nous nous proposons de suivre la séquence à la fois diachronique et prosopographique qu'évoque notre titre, nous devons rappeler au moins deux noms avant d'arriver au terme du parcours. Je fais référence, bien entendu, aux noms de Solon – premier réformateur, présenté par la tradition comme le porteur des instances que nous appellerions sociales – et de Pisistrate – rénovateur du pouvoir autocratique sous la forme spécifiquement grecque de la tyrannie et, en même temps, celui qui consolide le processus de construction de l'idéologie de la ville. Tous les deux, en intervenant sur le terrain que nous appelons politique et institutionnel, agissent avec force sur la dimension spatiale de la réalité.

Tout comme Solon et Pisistrate, et certainement plus que le premier, Clithène – à la différence de Thésée – apparaît totalement situé dans la dimension réelle que nous appelons historique. C'est un personnage qui bénéficie de nombreux témoignages, même d'auteurs assez proches, dans le temps, de son expérience, et qui est l'objet de récits qui n'appartiennent pas au domaine – naturellement voué au mensonge – qui est propre du mythe. Le fait que son image n'ait pas subi de redéfinition mythologique substantielle au

cours des siècles successifs à son œuvre historique est significatif. Clithène se présente tellement réel qu'il ne peut se plier à un usage différent de celui auquel son œuvre le destine clairement.

Réfléchissons cependant sur un point en particulier : Clithène se présente comme le fondateur de la démocratie historique et, en même temps, il apparaît comme celui qui met en œuvre, du moins par rapport au territoire, une opération qui est égale et contraire à celle de Thésée. La démocratie de Clithène consiste en une répartition, en une division de l'espace anthropisé, du territoire habité par les hommes, en une œuvre que l'on pourrait qualifier de segmentation territoriale, qui introduit, avant tout, un ordre nouveau, car elle rompt et remue l'ordre précédent.

On aurait envie de se demander ce qui s'est passé entre les deux moments, celui de Thésée et celui de Clithène, pour arriver à justifier un revirement aussi radical dans le rapport entre l'action fondatrice et le territoire habité par les hommes. Une explication bien connue est celle de Vernant, qui identifie dans les formes sociales aristocratiques un mode d'établissement des hommes sur un territoire qui se présente comme exclusif et clairement incompatible avec des aboutissements institutionnels autres que l'oligarchie.¹⁶ Il serait peut-être bon de rappeler que l'établissement de la temporalité relative entre les deux termes de notre comparaison est totalement arbitraire et, au moins dans un certain sens, anachronique. L'historicité du synœcisme de Thésée, ses caractéristiques effectives, sa signification, semblent dépendre d'une série de facteurs interprétatifs liés à des documents qui ne sont pas substantiellement antérieurs à ceux – historiques – relatifs à la réforme de Clithène, mais plutôt, et en grande partie, successifs. Ils ne peuvent donc pas être utilisés comme de simples *realia* non problématiques et certains dans leur signification. Nous ne pouvons même pas exclure la possibilité qu'en construisant ou en enrichissant certains aspects du mythe de Thésée, en représentant le synœcisme on ne se soit appuyé sur des aspects – redéfinis jusqu'au retournement – de situations réelles, parmi lesquelles se trouve aussi, bien entendu, celle relative à la figure historique de Clithène et de sa réforme.

Il faudrait voir si cette reconstruction qui agit sur la vulgate historiographique relative aux deux personnages, celle mythique de Thésée et celle historique de Clithène, peut résister à une analyse des sources, menée à terme avec une certaine rigueur. Il faudrait ensuite vérifier quelle partie de celle-ci correspond aux interventions de l'homme sur l'espace, ainsi qu'elles

14. Pour le problème théorique, voir Lepore 1968.

15. Di Donato 2001a.

16. Vernant 1962.

sont documentées par l'évidence archéologique, c'est-à-dire, comment l'espace a été progressivement modelé et défini sur la base de formes de pensée identifiables et identifiées.

II

En définissant nos termes, nous nous sommes appuyés jusqu'à présent sur des catégories qui appartiennent à la sensibilité collective qui nous est contemporaine. En particulier, nous estimons pouvoir utiliser librement une catégorie comme celle de *public* en opposition à celle de *privé*. Nous estimons pouvoir le faire dans n'importe quel domaine et par conséquent même dans celui de l'espace.

Il y a un peu plus de dix ans, le groupe de chercheurs français qui se sont joints au centre de recherche qui porte le nom de Louis Gernet, a entamé une expérience d'étude et de comparaison quant à la légitimité d'appliquer, pour le monde antique, le couple antinomique public/privé. Les conclusions du colloque dédié au thème *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques*, organisé à Paris en mars 1995, furent publiées plus tard à Strasbourg.¹⁷ Comme c'est souvent le cas dans les recherches collectives, conduites scrupuleusement sur la base d'une subdivision thématique précise, les résultats analytiques sont nombreux et importants. Mais on n'y trouve rien qui puisse servir de conclusion synthétique, ni en termes catégoriques ou synchroniques, ni en termes de reconstruction diachronique.

Les apports de tant de spécialistes nous font comprendre que le couple *public/privé* ne peut pas fonctionner pour les Grecs, mais ils nous laissent de nombreux doutes – théoriques aussi – à propos de ce qui est effectivement public pour les anciens qui sont objet de notre étude. Une des études analytiques remplit toutefois utilement une fonction introductrice dans ce qui n'est pas pour nous une diversion, mais un enrichissement indispensable du raisonnement, à travers l'introduction dans ce sujet de la catégorie du sacré.

François de Polignac avait déjà publié en 1984 un livre bref et très dense consacré à la naissance de la cité grecque.¹⁸ Dans cet ouvrage, il avait formulé une théorie relative à l'origine première du *politique* dans le double sens du mot, le sens moderne et celui propre aux Grecs, à partir de la redéfinition des espaces dérivant de l'interaction entre deux réalités culturelles localisées : la réalité centrale de l'agora ou de l'acropole, et celle périphérique des sanctuaires du territoire et

de ses frontières. La plus importante suggestion de cet essai consistait essentiellement à souligner le facteur humain comme étant celui qui, en se transférant d'un lieu à un autre par la pratique des cultes sous forme rituelle, déterminait la coïncidence entre des éléments spatiaux et une communauté humaine. Le sacré et le social finissaient substantiellement par coïncider et déterminaient ainsi – en se stabilisant – la naissance du politique compris comme ce qui est propre à une cohabitation ordonnée.

Polignac contribuait à la recherche sur le public et le privé avec un essai dont l'arc problématique coïncide en partie mais élargit aussi le cadre que nous sommes en train de tracer.¹⁹ La société dont l'auteur s'occupe est celle qui est définie comme société de transition, qui couvre de la fin de l'époque mycénienne (XI^e siècle) à l'époque archaïque (VIII^e siècle). C'est la période qui comprend les époques qu'on appelle *obscur* et qui, par la forme des décorations artistiques de la céramique qui nous est parvenue, est aussi appelée *géométrique*.²⁰ Comme il semble évident – en l'absence de documentation écrite contemporaine – nous nous voyons forcés dans ce cas à effectuer une interprétation des sites archéologiques et surtout à faire une reconstruction des fonctions que nous pouvons imaginer pour chacun des édifices. Ceci donne lieu à une incertitude substantielle, qui dans certains cas paraît très forte, entre la définition des salles d'habitation seigneuriales, des salles de banquet remplissant une fonction cultuelle, et des salles prévues pour de possibles repas funéraires, qui sont toutes prédécesseurs possibles des premiers temples, compris comme lieux de contact cultuel entre les hommes et les dieux plutôt que comme *maisons* de ces derniers.

Dans le raisonnement de Polignac, étant donnée la centralité accordée à la relation entre visibilité et mémoire (la seconde étant liée à la première), la question funéraire occupe un premier plan. Ceci est dû à la tentative de comprendre le processus de réaffectation des tombes héroïques à la fonction cultuelle – depuis une origine aristocratique, de mémoire individuelle et familiale, jusqu'à une qualification politique, dans le sens de l'exaltation cultuelle de l'archétype. C'est encore plus le cas pour les premières nécropoles, auxquelles on confie la tâche de faire fonction de miroirs de la cité des vivants.²¹ Les *semata* renvoient à la duplicité des deux moments de la *prothesis*, l'exposition familiale du mort, occasion d'exprimer le *goos* féminin, et de la publicité de l'*ekphora*, le transport du cadavre de la maison des vivants à celle des morts, qui donne lieu à une procession ou cortège qui est la manifestation qui permet surtout à la collectivité d'affirmer le rapport

17. Ktéma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antique, 23 (1998).

18. Polignac 1984.

19. Polignac 1998.

20. Finley 1970, Coldstream 1977, Morris 2000.

21. Morris 1987, Kearns 1989, Morris 1992, Antonaccio 1995, D'Agostino 1996, Cuozzo 2003.

propre avec les espaces qui constituent le territoire. Dans le cas d'Athènes, les premières tombes apparaissent naturellement dans les premiers sites habités par l'homme : l'Acropole et, immédiatement après, dans le périmètre où se développera ensuite l'Agora. Mais on est frappé par la vocation précoce d'une aire vaste, immédiatement contigüe à l'Agora, le Céramique et le voisin Dipylon, qui assument le rôle de cimetière et le maintiennent à travers les siècles.²²

Les études effectuées sur les tombes certifiées dater d'entre le x^e et le vi^e siècles ont démontré que les rites funéraires se sont transformés à Athènes cinq fois en cinq siècles, avec une alternance entre inhumation et crémation. Pour interpréter les données – peu abondantes mais significatives – d'une façon cohérente, il est nécessaire d'admettre des variations, dans le temps, du droit à la sépulture. Lors de deux phases – au ix^e siècle et entre les années 700 et 575 – celui-ci fut réservé à une élite, mais dans les autres trois phases, il fut très largement diffusé à travers le corps social. Il est naturellement possible de connecter ces données avec une interprétation sociopolitique de l'histoire des périodes correspondantes, pour lesquelles nous devons imaginer un conflit constant – avec des résultats alternés – dans la lutte entre les aristocrates (*agathoi*) et le petit peuple (*kakoi*), accompagnée de l'alternance entre la restriction et l'élargissement du droit à la sépulture. Il a été remarqué que cette voie de lecture oblige à une révision de la conception de la réforme hoplitique (675-650), qui aurait eu lieu au sein de la classe aristocratique dominante, sans un élargissement de la base sociale vouée aux fonctions civiques.

Anthropologiquement, donc, la séquence diachronique des tombes sanctionne la ligne évolutive qui conduit d'une société de *grands chefs* à une société de citoyens qui vivent dans une condition d'*isonomie*.

Si une étude de la fonction politique semble fortement limitée étant donné l'état de la documentation, des avancées significatives – dans le processus de compréhension de la fonctionnalisation des espaces – peuvent être faites dans le domaine du sacré. Une étude de la distribution des sanctuaires permet avant tout de définir le territoire dans sa complexité et dans son rapport avec les pratiques humaines. Ceci donne un sens à l'importance des lieux éminents, les montagnes avec leurs grottes et leurs sommets et les frontières, pour toute une partie importante de l'Attique le long de la ligne côtière.²³

Les caractéristiques géographiques de l'Attique définissent très clairement l'espace d'une plaine traversée par trois cours d'eau, le Céphise, l'Ilissos et l'Éridan

(au cours plus problématique) et isolée par des formations montagneuses (ou plutôt des collines), d'est en ouest l'Hymette, le Pentélique, le Parnasse, l'Égialée, une disposition qui semble souligner la centralité de l'Acropole d'un côté et l'embouchure naturelle du Pirée de l'autre.

Comprendre l'empreinte religieuse sur le territoire à travers la séquence des sanctuaires et des temples est le chemin le plus direct pour comprendre la prise de possession des hommes sur les espaces, la vraie anthropisation de l'Attique. Ce parcours devient plus aisé si nous suivons de près, et c'est ce que nous ferons dans cette section, la reconstruction minutieuse, bien documentée par des sources historiques, menée à terme par Roland Étienne.²⁴ Dans notre raisonnement, une compréhension précise de la séquence diachronique des édifices cultuels occupant le centre de la région entière – l'Acropole d'Athènes – nous paraît essentielle pour comprendre le développement des processus sociaux qui ont une relation avec le premier et le plus important des facteurs identitaires de la communauté humaine qui fait l'objet de notre étude, et qui est naturellement le culte d'Athéna. Si l'on exclut une identification hâtive des restes du palais mycénien avec le siège (ou l'un des sièges) de la déesse, il faut avancer jusqu'au vi^e siècle même pour trouver une preuve archéologique qui permette de penser à une sorte de centralisation cultuelle qui serait significative d'un phénomène *total* comme celui qui prend le nom de *synœcisme* de l'Attique.²⁵

Parallèlement à l'identité accordée par la référence cultuelle, religieuse, il faudra également chercher, sur le terrain, celle qui garantit à la communauté une possibilité de rassemblement intégral et articulé. Pour cette seconde fonction spatiale, le grec fournit un lieu, par l'évidence étymologique, un lieu de réunion dans lequel s'exerce aussi la parole publique, comme l'indique le champ sémantique de *ago*, *ageiro*, *agora*, *agoreuo*.²⁶

Au nom d'*agora* correspondent, dans la tradition documentaire athénienne, différents sites dans le temps. Une heureuse découverte épigraphique récente a donné, en 1983, la certitude de l'emplacement de l'*Agaurion*, le sanctuaire d'*Aglauros* – qui, selon les sources, caractérise l'*agora arkhaia*. Cette dernière ne se trouvait pas, comme on le croyait jusque là, sur les versants septentrionaux de l'Acropole mais sur ses versants orientaux. Dans cette ancienne Agora, Pausanias le Périégète plaçait toute une série d'édifices aux multiples significations : un autel de la Piété (*eusebeia*), le Prytanée, le sanctuaire de Thésée et celui des Dioscures, vénérés ici sous le nom archaïque des *Anakes*. À

22. Camp 1986 ; 2001.

23. Parker 1996, Di Donato 2001a.

24. Étienne 2004.

25. Étienne 2004, Calame 1996.

26. Chantraine 1968.

ces édifices – sur la base d'autres témoignages toujours tardifs – se joindraient un *Boukoleion*, un *Basileion* et un *Horkomosion*. Chacun de ces édifices témoigne étymologiquement d'une fonction que nous appelons publique, lieu de magistrature pour les deux premiers, lieu de serments publics pour le troisième. On peut exclure le fait que cette aire antique possédait déjà un *Bouleuterion*, un siège d'un conseil qui n'avait pas encore été conçu ni créé. Tout ceci appartient à une époque pleinement historique, le VII^e siècle.²⁷

Immédiatement après, une série d'indices archéologiques nous fait penser à une nouvelle opération de restructuration des espaces urbains dans le cadre d'une communauté plus vaste et transformée qui redouble, sur le site de la nouvelle Agora, (celle qui nous est arrivée avec ses restes monumentaux), tous les édifices que nous avons mentionnés et d'autres encore qu'elle y ajoute pour satisfaire progressivement aux exigences fonctionnelles et symboliques de la communauté. Cette phase de grands changements et de divers usages des espaces qui entourent l'Acropole fait penser à l'avènement d'une autorité collective forte, capable d'arriver à bout de la résistance des classes dominantes, les aristocrates, qui exprimaient leur conservatisme par l'attachement au territoire de la famille, où reposaient les morts des générations précédentes. Deux dates nous permettent de mieux cerner les termes chronologiques du problème : 683/2, date qui marque traditionnellement le début des archontes annuels, et 594, année de l'archontat et donc de la législation de Solon, qui aurait été conservée, un siècle plus tard, de façon publique et durable dans la *Stoa Basileios*, le Portique Royal.

Les deux siècles qui précédèrent l'avènement de la démocratie sont ceux du début de la monumentalisation des espaces, en commençant bien sûr par l'Acropole, progressivement destinée à la dimension du sacré, avec une prééminence aussi absolue qu'évidente de la divinité poliade, Athéna, et de ses cultes. Un examen des indices matériels montre substantiellement deux phénomènes divers concernant les deux phases principales qui sont bien documentées par des sources historiques et littéraires. D'un côté, il est difficile de trouver des restes matériels appréciables de la période de Solon et de ses réformes. De l'autre, il est impossible de nier le très fort impact des interventions de Pisistrate et de ses fils : les tyrans, avec leur politique populaire et antiaristocratique, redessinent la ville et ses espaces à un niveau aussi bien pratique que symbolique. Pour ce qui est du premier niveau, nous avons les améliorations ou la construction d'un système routier et d'un système de canalisation des eaux de l'Hymette vers la ville – l'aqueduc connu comme aqueduc de Pisistrate –, dont les excavations

relativement récentes dans le métro d'Athènes ont fait connaître la présence.²⁸ Au deuxième niveau se trouvent les différentes interventions de transformation et d'arrangement du système des fêtes et des cultes, qui contribue décisivement à la définition monumentale de la ville.²⁹ Les discussions sur cette matière entre les archéologues sont très vives et il faudrait éviter toute simplification en la matière. En tout cas, une série de données sont absolument certaines et permettent une interprétation unifiée.

La construction, au nord de l'Agora, d'un autel aux Douze Dieux (Olympiques) constitue le point de référence pour connaître les distances entre le centre urbain et les différentes localités de l'Attique. Les voies sont ponctuées de *hermai* qui accomplissent la fonction pratique de bornes milliaires. Elles indiquent les directions et les distances et sont une référence symbolique et cultuelle. Elles portent aussi des messages de propagande qui diffusent les maximes relatives au savoir des tyrans.

Aussi, d'après l'histoire liée à l'accès (ou plutôt au retour) au pouvoir de Pisistrate, en cortège sur un char sur lequel il y a une jeune fille armée qui rappelle au peuple crédule l'Athéna *Promachos*, le culte de la déesse éponyme, dans sa plus grande manifestation des Panathénées (les Grandes Panathénées auraient toutefois été instituées antérieurement, en 566), occupe un rôle central qui se traduit dans le tracé d'une voie Panathénienne qui traverse l'Agora pour monter vers l'Acropole et dessine un nouveau parcours privilégié pour la collectivité réunie de façon solennelle. Le caractère symbolique de cette procession, en tant que phénomène majeur de l'identité athénienne, sera ratifié un siècle plus tard sur les marbres de la frise phidienne du Parthénon.

Mais les tyrans ne s'occupent pas seulement de la déesse de l'*asty*, l'Athéna civique et urbaine. Ils transfèrent vers la ville les cultes périphériques (et surtout agrestes) de Dionysos – avec d'importants développements culturels d'harmonisation civique et d'unification culturelle du territoire de l'Attique dans son ensemble – et confirment, par la centralité réaffirmée du culte de Zeus, un point important de propagande antiaristocratique. Les cultes aux deux héros – souvent assimilés, malgré des différences évidentes – Héraclès et Thésée, contribuent à la définition d'une idéologie qui semble se caractériser progressivement comme une idéologie porteuse de valeurs de civilisation qui seront mieux clarifiées au siècle suivant. Le modèle de civilité par opposition à barbarie est utile pour expliquer le résultat des conflits locaux (Éleusis, Mégare, etc.) avant d'être développé dans le grand conflit qui ouvrira le nouveau siècle.

27. Étienne 2004, 31.

28. Étienne 2004, 38-58, Parlama et Stampolidis 2003.

29. Angiolillo 1997, Neils 1992.

Auteurs d'un programme non seulement démagogique et monumental, les tyrans sont balayés pendant la dernière décennie du vie siècle et la statue des tyrannicides, érigée sur le lieu public par excellence, devient le symbole de la nouvelle idéologie démocratique que Clisthène crée avec ses réformes.³⁰ Le principe fondamental de la démocratie semble être celui de l'isonomie. Au niveau idéologique et institutionnel de l'égalité et des nouveaux liens définis par le système normatif correspond un niveau physique de connexions spatiales entre le centre et la périphérie. La redéfinition complexe des dèmes, des trittyes dans le cas des dix tribus, toutes rebaptisées, avec une claire racine épichorique, révèle l'exigence d'un contact avec la réalité concrète du territoire, lieu d'implantation de communautés humaines qui agissent toujours, dans de nombreux domaines, sous les formes de solidarité et de réciprocité propres aux époques précédentes. Le nouveau englobe le vieux, s'y superpose ou plutôt s'y ajoute au lieu de se substituer à lui. L'idéologie de la cité démocratique finit par tolérer les survivances (surtout culturelles) d'origine et d'orientation idéologique diverse. Facteur externe (sinon contradictoire) au cadre idéologique de la démocratie, l'impérialisme se présente comme essentiel pour le rassemblement des ressources qui permettent la création d'une politique de redistribution des richesses au profit de classes sociales plus amples. À cet égard, le facteur rituel, culturel, en définitive la dimension du sacré où tous ces phénomènes confluent semble essentielle. La démocratie clisthénienne, plutôt que d'affirmer un collectivisme généralisé, affirme une parcellisation et une multiplication des moments de socialité, avec le souci constant – que nous voyons dans les sources littéraires plus tardives – de mélanger les hommes par rapport au territoire.

Un besoin de rationalité et d'ordre s'exprime par des formes et des proportions numériques et géométriques qui associent les deux dimensions de l'espace et du temps, unies par un troisième élément qui est l'élément humain : la séquence des prytanies qui se succèdent pour la consommation des repas dans l'édifice érigé au centre de la cité exprime le plus haut niveau possible de symbolisme. Le politique et l'institutionnel se joignent au social originel et affirment leurs propres sphères de prééminence, qui néanmoins ne peuvent pas encore être comprises comme exclusives ou absolues : les résidus des formes sociales (*gene*) et des formes de pensée précédentes sont nombreux et émergent à nouveau dans les grands et dans les petits faits de la vie publique et privée. La multiplicité des références juridiques présentant différents référents idéologiques, qui posent le problème d'un droit révélateur d'une réalité sociale quasi polysegmentaire,³¹ en est un exemple.

Référence matérielle, le *bouleuterion* qui sert à accueillir le Conseil des cinq cents, magistrature collective emblématique du régime de Clisthène, reprend d'une façon significative les formes des édifices sacrés. L'aménagement physique de la colline de la Pnyx, pour accueillir l'assemblée, expérimente des circularités pratiques et symboliques, qui aboutiront – un siècle plus tard – à la définition du théâtre, lieu physique de la fonction éducative et productive de l'idéologie de la cité.

L'espace, les espaces se présentent comme des fonctions de l'action humaine dont dérivent des processus de fonctionnalisation qui varient dans le temps.

III

Le terrain conduisant à une conclusion ne peut s'amorcer, naturellement, qu'à partir des textes anciens.

Examinons donc les deux sources principales relatives au synœcisme de Thésée, le traitement de Thucydide³² et celui, beaucoup plus tardif mais non dépendant du premier, de Plutarque dans la *Vie de Thésée*.³³

Thucydide traite la question du synœcisme à partir de la coutume des citoyens-agriculteurs de l'Attique d'habiter à la campagne. L'historien athénien, qui veut faire comprendre l'un des effets les plus importants des invasions militaires saisonnières des Péloponnésiens pendant les premières années de la guerre, avec la dévastation de la campagne et le mouvement des habitants de la campagne vers la ville pour y trouver refuge, se réfère à l'antiquité qu'il définit comme lointaine (*ἀπὸ τοῦ πάνυ ἀρχαίου*) pour caractériser un mode de vie consolidé. Quant à la vraisemblance de la référence aux temps qui vont de Cécrops au protagoniste du synœcisme, il est bon de ne pas se précipiter à offrir une évaluation quelconque. Ceci n'est naturellement pas à mettre en question. Jusqu'au temps de Thésée, rappelle Thucydide, l'Attique était habitée *κατὰ πόλεις*, sous forme de diverses petites agglomérations, chacune ayant ses propres *πρυτανεῖα τε καὶ ἀρχοντας*. Les habitants se gouvernaient et prenaient des décisions, presque sans recourir au roi (d'Athènes, naturellement) lorsqu'il n'y avait ni danger ni craintes, au point qu'il y avait – entre les cités particulières de l'Attique – une situation qui allait de l'effervescence aux conflits explicites, comme celui, prouvé mythologiquement, qu'il y eut entre Athènes et Éleusis et qui fut résolu par le duel entre les deux rois, Eumolpe et Érechthée. La sagesse de Thésée, son pouvoir et sa prudence sont liés à un ensemble d'initiatives qui donnent un nouvel aménagement au territoire (*διεκόσμησεν τὴν χώραν*) à

30. Lévêque et Vidal-Naquet 1964.

31. Mauss 1998 ; Di Donato 2000.

32. Thuc. II 15.

33. Plut., *Thes.* 24-25.

travers l'élimination des conseils et des magistratures périphériques, et avec la centralisation de ceux-ci au sein d'un siège unique pour l'installation de la Boulê et du Prytanée. L'effet d'une telle initiative est indiqué ainsi pour déterminer (avec un verbe d'action : *xynoikise*) le synœcisme, tandis que chacun des habitants continuait à vivre là où il avait toujours vécu. La ville dont chacun faisait partie était unique : l'historien développe d'une manière très significative son raisonnement avec une certaine amplitude, affrontant aussi le thème des espaces de l'Athènes royale et historique. Avant le synœcisme – écrit Thucydide – la ville consistait en ce qui sera ensuite la seule Acropole, avec le seul appendice de la partie inférieure en direction du *notos*, vers le sud, donc. Le *tekmerion*, la preuve, selon le lexique technique de Thucydide, de cette affirmation était dans l'emplacement des temples et des sanctuaires les plus anciens et les plus importants, à partir naturellement de celui de la déesse éponyme. Nous avons donc ici une première affirmation relative à l'essentialité de l'espace sacré dans la définition de l'espace urbain.

Le discours de Plutarque relatif au synœcisme est assez différent du précédent quant au caractère général de la narration biographique. Le synœcisme est introduit comme une grande et merveilleuse entreprise (μέγα καὶ θαύμαστον ἔργον).³⁴ L'unification politique des habitants de l'Attique est ensuite présentée comme un phénomène d'exode rural vers la zone urbaine, plus que comme une transformation institutionnelle. Le processus d'ajout est décrit selon une modalité archaisante, avec l'histoire du souverain qui va d'une communauté à une autre pour convaincre les indécis et provoquer des craintes chez les rebelles. Le régime proposé à tous est signalé comme *demokratia* et même comme *isomoiria*. En concordance avec le témoignage de Thucydide, le fait institutionnel lié à l'élimination des prytanées, conseils et magistratures qui existaient auprès de chaque communauté, et leur substitution par un prytanée unique et un conseil unique, fondés là où effectivement surgit la ville, apparaît décisif et identique.

Nous nous trouvons devant un passage, pour nous, très important : la ville possède son propre centre, que le siège des magistratures du gouvernement identifie avec le gouvernement. Le prytanée est un lieu différent des autres et apparaît essentiel dans la définition même de la ville. Nous avons affaire à un lieu, un espace précisément défini par rapport à une fonction et par rapport à une autre série d'espaces. Il ne s'agit pas ici seulement d'espaces, mais aussi d'édifices, comme nous le verrons mieux par la suite. Les sources semblent confirmer l'existence de la question qui nous a servi de point de départ. Il existe, ici aussi, une pensée

ancienne qu'il faut comprendre dans sa spécificité. J'essaierai d'argumenter cela en revenant à la lecture des sources.

Dans ce cas aussi, nous avons, en fait, deux sources principales, éloignées dans le temps mais dans une moindre mesure que dans le cas que nous venons d'examiner. La distance culturelle se présente toutefois plus grande encore.

Hérodote nous parle de Clisthène d'Athènes dans le cadre du bref compte rendu qu'il offre des luttes politiques à Athènes, luttes qui succèdent à la chute des Pisistratides.³⁵ Il nous parle toutefois de Clisthène non pas en relation avec les temps qui suivent, avec les dynamiques des luttes politiques de la cité démocratique, mais dans le cadre d'une histoire culturelle qui semble plongée dans la vie de la société aristocratique du VII^e siècle, en décrivant des comportements de grands personnages, détenteurs d'autorité ou de souveraineté dans la forme tyrannique, assimilables aux modèles orientaux voisins de souveraineté et d'autorité. La médiation entre ces thèmes et le problème de l'espace nous arrive par le biais d'un substantif, polysémique et polyvalent comme peu d'autres : il s'agit ici du terme grec *demos*.

Demos indique généralement une communauté humaine implantée sur un territoire, mais il indique aussi le territoire en tant que division, il finit donc par indiquer le peuple en tant que totalité et – en contradiction partielle – la partie politique que nous appelons volontiers populaire en contraposition avec la partie aristocratique qui se constitue sous une forme oligarchique.

Si nous nous limitons à lire les quelques lignes du chapitre 69, cette complexité problématique risque de nous échapper complètement. Si, par contre, nous lisons dans sa totalité le texte du chapitre 67, dans lequel il nous parle des aspects particuliers de la vie de Clisthène, tyran de Sicyone, grand-père du réformateur athénien, nous serons informés sur des aspects particuliers anthropologiquement intéressants, tel celui de la dénomination que le tyran avait imposée aux tribus de Sicyone, pour trois desquelles il avait choisi des noms dérivés d'animaux dans un sens clairement péjoratif, en réservant à la tribu auquel il appartenait un nom de souveraineté comme *Arkheleai*. La lumière que ces histoires jetaient sur le mécanisme des dénominations lancées par le réformateur athénien pourrait sembler inquiétante même pour celui qui ne subit d'aucune manière la suggestion d'un renvoi à une dimension totémique – quelle que soit sa dénomination. Ceci complique certainement la possibilité d'identifier le sens des choix quant au placement des hommes sur le territoire, selon les diverses significations, matériels, pratiques, de subsistance et symbo-

34. Plut., *Thes.* 24, 1.

35. Hdt. v 67-69.

liques, de prestige et d'identification sociale que ces processus peuvent assumer.

À cet égard, le témoignage aristotélique de l'*Athenaion Politeia* apparaît comme une image d'un monde complètement nouveau et différent, au point d'obliger le lecteur moderne à se demander si cette modernité devrait être attribuée totalement à la mentalité du IV^e siècle, dans laquelle se détermine la réflexion du philosophe de Stagire, et non à la dernière décennie du VI^e siècle, dans laquelle le cadre entier de référence de la vie des Athéniens – espace, temps, institutions, dénominations – souffre une transformation que domine la volonté de mélange (βουλόμενος ἀναμειξαι, *voulant mélanger*, écrit Aristote, et il confirme ensuite avec ἀναμειγέσθαι τὸ πλῆθος, *mélanger la multitude*, la fin du remaniement réalisé).³⁶

La circonstance ne permet pas un développement complet des argumentations et des pensées mais justifie la proposition d'hypothèses et de formulations de récapitulation, même d'ordre purement général. J'exclue la possibilité de pouvoir avancer dans la compréhension du thème de l'espace en utilisant les seules références que j'ai citées. Je crois qu'il serait nécessaire d'introduire dans l'échelle diachronique au moins un autre passage, celui relatif à Solon et à l'importance du rapport que ce législateur a revendiqué avec la terre attique. Je crois enfin que – par rapport aux sources – l'on devrait introduire un élément important de réserve quant à la possibilité que ces sources puissent véhiculer des significations plus éloignées que les signifiants qu'elles emploient. Il ne me déplairait pas du tout de conclure cette relecture des sources en soulignant la permanence de questions auxquelles nous pourrions chercher des réponses.

IV

Les études d'anthropologie historique évoquées dans l'introduction contiennent plus d'un demi-siècle de contributions sur cette thématique délicate et selon un ordre qui ne répond pas immédiatement à notre exigence. Quant à ce qui concerne la civilisation grecque et la tradition historique et anthropologique française, le point de départ des études sur la conception de l'espace, et en particulier de l'espace public, est constitué par la contribution classique de Louis Gernet *Sur le symbolisme politique : le foyer commun*, parue en 1952 après avoir été l'objet d'une communication présentée à l'Institut de Sociologie de Paris, l'une des institutions parmi lesquelles se renouvelait, à travers le contact avec la troisième série de l'« Année Sociologique », la tradition de l'école de sociologie d'Émile Durkheim.³⁷ Du

fait de cette particularité dans son placement, l'essai de Gernet eut un écho limité et de toute façon interne à la tradition culturelle qu'il inaugurerait : pour une diffusion effective de ce texte et de ses contenus il a fallu attendre la publication du volume de 1968, *Anthropologie de la Grèce antique*, quand la partie du parcours de Vernant et de Vidal-Naquet à laquelle j'ai fait référence dans mon introduction, avait déjà été faite.

Cet essai se centrait sur l'effort de compréhension de la signification qu'assume, dans la ville antique et surtout à Athènes, le siège physique, la *maison* comme nous dirions maintenant, des principales magistratures dont elle prend le propre nom, le Prytanée, le lieu dans lequel les chefs (*prytaneis*, ce terme étant, comme d'autres qui appartiennent au même domaine sémantique du pouvoir, un terme d'origine probablement orientale) vivent et se nourrissent. À Athènes, le Prytanée est lié à une série limitée de fonctions qu'il est difficile de référencer de façon unitaire : il paraît être avant tout le siège de l'*hestia*, du foyer commun de la cité, et rappelle de ce fait la fonction occupée dans chacune des réunions sociales élémentaires – nous dirions au sein de chaque famille – par le foyer individuel, centre de la vie domestique élémentaire, facteur élémentaire de civilisation transférée dans la vie quotidienne, mais toujours avec la conscience – que le mythe remémore – de la valeur décisive que le don de Prométhée, la *tekhne*, ou plutôt les *tekhnai*, qui dérivent de l'usage du feu, assument pour l'amélioration de la vie de l'humanité et pour la rénovation du rapport – à travers une forme de sacrifice – avec les dieux.

À part le foyer et sa signification profonde, le Prytanée est lié à une tradition de repas en commun – dans la réalité historique réservés aux magistrats – qui renvoient de façon obscure à des formes de société bien antérieures à la société politique, et d'une façon particulière aux sociétés guerrières qui apparaissent comme condition antérieure aux aristocraties de l'époque historique. À Athènes, ces liens, communs à une tradition panhellénique plus vaste, se conjuguent avec une tradition d'actions sacrées, liées aux Bouphonies, fêtes qui rappellent – annuellement – l'étiologie de la transformation en sacrifice sanglant du rite – originellement d'offrande de graines seulement – qui unissait la cité à Zeus Polieus, parmi les manifestations du dieu suprême celle que les grecs ressentaient comme étant étroitement liée à l'institution civique.³⁸

À l'exercice pratique et concret de fonctions que nous pourrions considérer sacrées, mais dans lesquelles on peut apprécier la prédominance de la dimension humaine par rapport à celle divine, s'unissait à Athènes l'exercice d'une fonction symbolique plus générale qui exprime mieux les significations de la dimension po-

36. Ar., *Ath. Pol.* 21, 2.

37. Gernet 1952 = 1968, 382-402.

38. Vernant 1962.

litique. Le Prytanée constitue un nouveau centre humain dans la vie des citoyens, par le fait d'être quelque chose de radicalement différent des édifices qui l'ont précédé comme référents des différentes formes de vie sociale : le palais de la souveraineté absolue, et le temple, compris comme demeure du dieu et comme lieu de rencontre entre celui-ci et la communauté pendant la pratique des cultes.

Le Prytanée exprime une diversité ultérieure par rapport aux lieux certes importants dans la vie des communautés primitives, comme les tombes des ancêtres et – d'une manière tout à fait particulière – les tombes de ces hommes qui en perdant la vie acquéraient une caractéristique de transformation au point d'en arriver à la vraie mutation en héros qui participaient du divin en tant que destinataires de formes de culte et qui étaient capables de véhiculer les messages identitaires. Il s'agit d'un lieu destiné à une communauté qui possède la fonction de représenter une communauté plus nombreuse. Pour utiliser une image expressive : il s'agit vraiment du cœur battant de la cité, la formation sociale d'hommes gouvernés par des hommes.

Au sein du courant d'études auquel nous faisons référence, tous les passages successifs ont visé à une plus grande précision des éléments que nous avons indiqués au fur et à mesure mais, surtout, à la recherche et la définition de principes généraux d'interprétation et de compréhension.

En particulier, au début des années soixante, Jean-Pierre Vernant a conçu et réalisé une série d'études dont une seule possédait des caractéristiques de synthèse programmatique, *Les Origines de la pensée grecque*, qui contenait à cet égard deux thèses de fond.³⁹ La première thèse concernait la correspondance substantielle que l'auteur identifiait entre les conceptions cosmologiques des Grecs et les principes d'articulation, dans l'espace et dans les institutions, de leur cohabitation politique. La seconde thèse interprétait ce phénomène, dont la culmination s'accomplit dans la réforme de Clisthène, comme un aspect d'un processus plus général de rationalisation et même de laïcisation de la pensée. Ces deux points furent ensuite critiqués et corrigés. Vernant lui-même a beaucoup participé à ce travail de révision et de critique. En étroite corrélation avec cette synthèse, élaborée et exposée aussi dans le séminaire réalisé par Vernant à l'EPHE, il y avait les essais analytiques sur *Hestia et Hermès* ainsi que sur la *Structure géométrique et notions politiques*.⁴⁰ La première exposition du premier essai avait eu lieu, en présence encore de Gernet, en juin 1960, au Centre de Psychologie Comparative de Meyerson.

Dans cette ligne de pensée, Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, qui participait activement au séminaire de Vernant, conclurent, comme nous l'avons dit, en 1964, la recherche dédiée à *Clisthène l'Athénien*. Ce passage de l'histoire critique du sujet possédait une qualité immédiatement évidente : les auteurs s'occupaient explicitement de la représentation de l'espace, mais ils ne la séparaient pas de celle du temps. Ils faisaient ceci en s'adonnant à l'étude de la pensée politique grecque d'une époque historique relativement bien documentée. Ce qui constitue pour nous le terme final de la réflexion constituait pour eux un point de départ, sur la base d'une prémisse différente de la nôtre. Dans leur cas, il y avait un désir évident de partir d'un moment de réalité pour affronter ensuite – sur la base des certitudes que celui-ci permettait – l'analyse de la formation d'une pensée politique complexe, celle de Platon, qui dans la réalité n'a pas réussi, malgré les intentions de l'auteur, à accomplir la transformation et l'édification d'une *politeia* philosophiquement justifiée, dont l'élève de Socrate avait rêvé toute sa vie. Le premier mérite de cette recherche demeurait toutefois la compréhension de l'indissolubilité substantielle des deux notions, l'espace et le temps, au sein de la réforme de Clisthène. L'analyse arrivant même à identifier un troisième élément – logico-mathématique – qui, à travers l'application privilégiée du système décimal, réussissait à expliquer la complexité de l'opération politique menée à terme par Clisthène l'Alcméonide avec l'institution, précisément sur une base décimale, des nouvelles tribus et la différente distribution des espaces, mais aussi des temps dans la vie de la cité qui en découlait. Ce deuxième aspect – la réforme du calendrier attique suite à l'exigence d'une succession régulière des prytanies – affirmait une prééminence de l'abstrait sur le concret, du neuf sur le vieux, de l'artificiel et du conventionnel sur le naturel qui, certes, doit avoir fortement impressionné les contemporains. Il ne me semble pas pourtant certain que la compréhension du phénomène, ou plutôt de l'ensemble des phénomènes liés à la décision politique, ait été accompagnée d'une compréhension précise des aspects relatifs aux questions qui nous occupent. L'explication a pu toutefois être rapidement trouvée dans la relecture que Vernant a faite de l'ensemble dans la recension apparue dans les *Annales*, mais connue de tous par la publication contemporaine de *Mythe et pensée chez les Grecs*.⁴¹

Avec quoi le cercle est peut-être bouclé.

En fait, ici se termine ma réflexion sur l'histoire culturelle.

39. Vernant 1962.

40. Vernant 1963 ; 1968.

41. Vernant 1965a ; 1965b.

Bibliographie

- ANGIOLILLO, S. 1997: *Arte e cultura nella Atene di Pisistrato e dei Pisistratidi*, Bari.
- ANTONACCIO, C. M. 1995: *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Boston & Londres.
- BRELICH, A. 1958: *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Rome.
- CALAME, C. 1996: *Thésée et l'Imaginaire athénien*, Lausanne.
- CAMP, J. M. 1986: *The Athenian Agora*, Londres.
- 2001: *The Archaeology of Athens*, Yale.
- CHANTRAINE, P. 1968: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- COLDSTREAM, J. N. 1977: *Geometric Greece*, Londres.
- CUOZZO, M. 2003: *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum.
- D'AGOSTINO, B. 1996: «La necropoli e i rituali della morte», in: *I Greci*, II, 1, Turin, 435-470.
- D'AGOSTINO, B.; D'ONOFRI, B. 1993: compte rendu de MORRIS 1987, *Gnomon* 65, 41-51.
- DE POLIGNAC, F. 1996 (1984): *La naissance de la cité grecque*, Paris.
- 1998: «Mémoire et visibilité: la construction symbolique de l'espace en Grèce géométrique», *Ktéma* 23, 94-101.
- DI DONATO, R. 1980-2009:
- 1980: «Un paradigma di critica sociologica. Le recensioni di L. Gernet su *L'Année sociologique*», *ASNP*, S. III, 10, 413-429.
- 1981: «Louis Gernet, *Solon, Les bases de la cité classique*», *Quaderni di Storia* 13, 221-235.
- 1980: «Aspetti del diritto di proprietà in Grecia secondo Louis Gernet», *ASNP* S. III, 10, 1259-1310.
- 1982: «Louis Gernet, *Constitution et Religion*», *Quaderni di Storia* 16, 205-212.
- 1982: «Invito alla lettura dell'opera di Ignace Meyerson. Psicologia storica e studio del mondo antico», *ASNP*, S. III, 12, 603-664.
- 1982: «Usener n'habite plus ici. Influenze tedesche negli studi francesi di storia della religione greca» in: MOMIGLIANO, A. [ed.], *Aspetti di Herman Usener filologo della religione*, Pise, 213-228.
- 1982: «L'anthropologie historique de Louis Gernet», *Annales ESC* 5/6, 984-996.
- 1982: «Louis Gernet, *Les débuts de l'Hellénisme*», *Annales ESC* 5/6, 965-983.
- 1983: «Forme e strutture della parentela in Grecia antica. Tre inediti di L. Gernet» sous la direction de R. di Donato, *AION. Archeologia e Storia antica* v, Naples, 110-210.
- 1983: «On the Men of ancient Greece. A review of *Myth, Religion and Society. Structuralist Essays* by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naque», *Comparative Criticism* 5, 333-342.
- 1983: «Di Apollon sonore e dei suoi antenati. G. Dumézil e l'epica greca arcaica», *Opus* II, 401-412.
- 1983: «Il se, il quando, il quanto e il come. Antropologia e storia in *Gli antichi a molte dimensioni*», supplement de *Il Manifesto* 27. 10. 1983, 1.
- 1983: «Le laboratoire d'un travailleur intellectuel: les Archives Louis Gernet», *Études durkheimiennes* 8, 8-15.
- 1984: «La fabbrica dell'Antropologia», *Studi storici* 24, 91-99.
- 1984: «Aspetti e momenti di un percorso intellettuale: Jean-Pierre Vernant», *Rivista Storica Italiana* xcvi, 680-695.
- 1984: «Louis Gernet, Le droit pénal de la Grèce ancienne», in: AA.VV. *Du châtement dans la cité*, Rome, 9-35.
- 1985: «*Gli uomini, le società, le civiltà*. Uno studio intorno all'opera di Marcel Mauss», sous la direction de R. di Donato, Pise.
- 1987: «La cité de Fustel à Glotz. Méthode historique et science sociale», in: *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Éditions de l'EHESS, Paris, 451-461.
- 1988: «Il secondo occhio. Il diritto materno nell'École sociologique», *ASNP*, Serie III, 20, 429-443.
- 1988: «Ignace Meyerson dal suo archivio», *Belfagor* 254, 327-334.
- 1988: «Postilla vernantiana», *Iride, Filosofia, ermeneutica, filosofia della scienza*, 1, 17-19.
- 1989: «Pour une histoire de la psychologie historique. Lettres et notes d'Ignace Meyerson», *Technologies, Idéologies, Pratiques* VIII, 65-91.
- 1990: *Per una antropologia storica del mondo antico*, Florence.
- 1990: «Anthropologie historique de la Grèce ancienne», *Préfaces* 18, avril-mai, 78-81.
- 1993: «Invito alla lettura dell'opera di J.-P. Vernant», préface in: VERNANT, J.-P. *Le Origini del pensiero greco*, Rome.
- 1995: «Un Homme, un livre», postface in: MEYERSON 1948, 223-272.
- 1995: «L'impossibile paradigma: sociologia e letteratura», in: CAMBIANO, G.; CANFORA, L.; LANZA, D. [ed.], *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. II, Rome, 763-790.
- 1996: «Le Journal de Psychologie d'Ignace Meyerson: au carrefour des sciences de l'homme», in: *Pour une Psychologie historique*, Paris, 119-130.
- 1996: «Marcel Mauss et la Völkerpsychologie», *Revue Européenne des Sciences Sociales* xxxiv, 105, 67-74.
- 1997: «Aurora di una Antropologia», in: GERNET 1997, 7-20.
- 1998: «Tra selvaggi e bolscevichi», in: MAUSS 1998 VI-LXXVIII.
- 2000a: «Tra passato e presente. L'impegno di J.-P. Vernant. Un percorso intellettuale», *Studi Storici*, 25, 7-15.
- 2000b: «La funzione giuridica tra individuo e società». Premesse in: GERNET 2000.
- 2000c: Compte-rendu à J.-P. Vernant, «Tra Mito e politica», in: *Eikasmos* IX, 1998 (2000), 510-513.
- 2001a: *Hierà. Prolegomena ad uno studio storico antropologico della religione greca*, Pise.

- 2001b: «Omero in compagnia», in: VIDAL-NAQUET 2001, IX-XVIII.
- 2002: «Lontano da Dioniso?» in: VIDAL-NAQUET 2002, VII-XXVII.
- 2003: «Un mondo mitico», postface in: VERNANT 2003, 79-97.
- 2004: «Immaginario e civiltà», in: GERNET 2004, 7-18.
- 2006: «L'Oblivio nella memoria. La polis di Nicole Loraux», *Itaca. Quaderns catalans de Cultura clàssica* 22, 89-96.
- 2006: «Commiato». Postface in: VIDAL-NAQUET 2006, 129-132.
- 2006-2007: «Ricordo di J.-P. Vernant», *Annali di Archeologia e Storia Antica* 13-14, 11-12.
- 2007: «Ciao Jipé. Umanità e amicizia di J.-P. Vernant», *La Rivista dei Libri*, juin, 12-14.
- 2007: «Storia della cultura e analisi dei testi», in: MARRUCCI; TADDEI 2007, 5-14.
- 2007: «La leggenda eroica come memoria sociale dei Greci, Appendice», in: MARRUCCI; TADDEI 2007, 137-149.
- 2009: «Postilla 2009», in: VERNANT 2009, 79-80.
- DURAND, J.-L. 1986: *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris.
- ÉTIENNE, R. 2004: *Athènes, espaces urbains et histoire*, Paris.
- FINLEY, M. I. 1970: *Early Greece: the Bronze and Archaic Ages*, Londres [trad. it. Rome & Bari 1972].
- GERNET, L. 1952: «Sur le symbolisme politique : le foyer commun», *Cahiers internationaux de sociologie*, 22-43.
- 1968: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris.
- 1983: *Les Grecs sans miracle*. Textes 1903-1960 réunis et présentés par R. di Donato, préface de J.-P. Vernant, postface de R. di Donato, Paris.
- 1983: *Antropologia della Grecia antica*, sous la direction de R. di Donato, préface de J.-P. Vernant, Milan.
- 1986: *I Greci senza miracolo*. Textes recueillis et présentés par R. di Donato, préface de J.-P. Vernant, Rome.
- 1997: *La famiglia in Grecia antica*, sous la direction de R. di Donato, Rome.
- 2000: *Diritto e civiltà in Grecia antica*, sous la direction de Andrea Taddei, Florence.
- 2004: *Polyvalence des images. Testi e frammenti sulla leggenda greca* publiés par Antonella Soldani, Pise.
- GRECO, E. 1997: «Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico», *I Greci* II. 2. Turin, 619-654.
- 1999: *La città greca antica, istituzioni, società e forme urbane*, Rome.
- 2005: *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto*, Athènes.
- KEARNS, E. 1989: *The Heroes of Attica*, Londres.
- LEPORE, E. 1968: «Per una fenomenologia storica del rapporto città-territorio in Magna Grecia», in: *La città e il suo territorio in Magna Grecia*, Tarente.
- LÉVÊQUE, P.; VIDAL-NAQUET, P. 1964: *Clisthène l'Athénien*, Paris.
- MAUSS, M. 1998: *I Fondamenti di un'antropologia storica*, sous la direction de R. di Donato, Turin.
- MARRUCCI, L.; TADDEI, A. [ed.] 2007: *Polivalenze epiche. Contributi di Antropologia storica*, Pise.
- MEYERSON, I. 1948: *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris.
- 1987: *Écrits 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris.
- 1989: *Psicologia storica*, sous la direction de Riccardo di Donato, Pise.
- MORRIS, I. 1987: *Burial and Ancient Society*, Cambridge.
- 1992: *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge.
- 2000: *Archaeology as cultural History*, Oxford.
- NEILS, J. 1992: *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton.
- PARKER, R. 1996: *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- PARLAMA, L.; STAMPOLIDIS, N. C. [ed.], 2003: *The City beneath the City. Finds from excavations for the Metropolitan Railway of Athens*, Athènes.
- VERNANT, J.-P. 1962: *Les Origines de la pensée grecque*, Paris.
- 1963: «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *L'Homme*, 12-50.
- 1965a: «Espace et organisation politique en Grèce ancienne», *Annales ESC*, 576-595.
- 1965b: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris [1971², 1985³, trad. it. Turin 1970].
- 1968: «Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre», *Eirene* 7, 5-23.
- 1995: *Passé et présent. Contributions à une psychologie historique* réunies par Riccardo di Donato, 2 vol., Rome.
- 2003: *Mito e religione in Grecia antica*, sous la direction de Riccardo di Donato, Rome [2009²].
- VIDAL-NAQUET, P. 1958: *L'Affaire Audin*, Paris.
- 1960a: «Temps des dieux et temps des hommes», *RHR*, 55-80.
- 1960b: «Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche», *Historia* 9, 294-308.
- 1970: «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée», *Annales ESC* 25, 1278-1297.
- 1981: *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- 1989: *L'Affaire Audin (1957-1978)*, Paris.
- 1990: *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris.
- 1995: *Mémoires 1. La brisure et l'attente*, Paris.
- 1998: *Mémoires 2. Le trouble et la lumière*, Paris.
- 2001: *Il mondo di Omero*, sous la direction de Riccardo di Donato, Rome.
- 2002: *Lo specchio infranto. Tragedia ateniese e politica*, sous la direction de Riccardo di Donato, Rome.
- 2006: *Atlantide. Breve storia di un mito*, sous la direction de Riccardo di Donato, Turin.

3. VIDAL-NAQUET À PROPOS DE VERNANT ; VERNANT ET VIDAL-NAQUET

Carles Miralles
Universitat de Barcelona

Les histoires doivent avoir un début, un commencement. Et bien, nous sommes le 26 novembre 1957. En arrière-fond, il y a l'affaire Audin. Mais c'est surtout la photographie d'un moment de ce 26 novembre qui m'intéresse. Un Comité Audin fut constitué et il donna sa première conférence de presse ce jour-là. Louis Gernet, qui le présidait, a dit : « Il y a désormais une affaire Audin, comme il y avait jadis une affaire Dreyfus ». C'est un jeune historien qui y avait assisté qui nous le raconte, historien qui s'est engagé, à propos de l'affaire Audin, dans la recherche de la vérité, comprise comme condition nécessaire de la démocratie et de la liberté. « À la sortie de la conférence de presse », nous racontait-il plus de quarante ans après (67),¹ « je m'entretins longuement avec Gernet et avec Jean-Pierre Vernant de l'article que j'avais rédigé sur le temps chez les Grecs. Mes deux préoccupations ainsi se rejoignaient ». Celui qui a allumé la lumière dans l'obscurité du passé pour que nous puissions prendre la photo, c'est Pierre Vidal-Naquet, qui, l'année suivante, publie un livre sur *L'affaire Audin* dont Gernet, « helléniste et sociologue, ancien élève de Durkheim, et doyen honoraire de la faculté des lettres d'Alger », comme nous le présentait Vidal en évoquant ce moment, fera le compte-rendu. Sur la photo imaginaire, Gernet est le plus âgé : il est né en 1882 et doit avoir soixante-quinze ans ; à côté de lui, il y a un homme de quarante-trois ans, qui assistait régulièrement aux séminaires de Gernet à l'École Pratique des Hautes Études ; c'est Jean-Pierre Vernant, ancien professeur de philosophie de lycée, secrétaire du *Journal de Psychologie*, membre depuis l'âge de dix-huit ans du PCF, commandant de la région de la Haute-Garonne pendant la résistance (« Colonel Berthier des Forces Françaises de l'Intérieur ») et de plus officier de la Légion d'honneur et compagnon de la Libération depuis 1946. L'année suivante, en 1958, Vernant entrera à la vie Section de l'EPHE, où il créera le « Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes », qui avec le temps s'appellera « Louis Gernet » et que dirigera le plus jeune des trois, celui qui a allumé la lumière pour la photo, Pierre Vidal-Naquet, alors « assistant d'histoire ancienne » à l'Université de Caen.

Ces trois universitaires, tous hellénistes et... (helléniste et sociologue, Gernet ; helléniste et philosophe, Vernant ; helléniste et historien, Vidal-Naquet), participent à une conférence de presse sur un jeune universitaire, communiste, disparu alors qu'il était en-

tre les mains de la police à Alger ; à la sortie, ils commentent l'article du plus jeune sur le temps en Grèce. Nous avons vu comment le plus jeune, Vidal-Naquet, interprétait ce moment-là : la rencontre de ses deux préoccupations ; et le chapitre de ses *Mémoires* où il en parle s'intitule « Entre la Grèce et l'Algérie ».

Dans *Le chasseur noir* (1981, 1983), le lecteur trouvera l'article sur le temps intitulé « Temps des dieux et temps des hommes », et Vidal explique (50) qu'il lui avait été « suggéré, imposé presque » par son maître Henri-Irénée Marrou. Ce Marrou en question, maître très apprécié de Vidal, était l'un des deux vice-présidents du Comité Maurice Audin. Aucun des trois, Gernet, Vernant et Vidal-Naquet ne verrait d'inconvénient à ce que Marrou apparaisse sur la photo. Lequel, pour en revenir à l'article de Vidal sur le temps, voulait le publier dans la revue *Les Quatre Fleuves*, mais quelques années après, en 1960, il paraîtra dans la *Revue d'Histoire des Religions*, et son auteur considérera comme un « hasard prémonitoire » que l'essai « d'analyse structurale » de Vernant sur « le mythe hésiodique des races » soit également publié dans le même numéro ; article que le lecteur pourra trouver dans *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965, 1985), livre de Vernant publié dans la collection de Maspero « Textes à l'appui » que dirigeait Vidal-Naquet.

Le triumvirat de la photo imaginaire semble présager un livre dont Vernant et Vidal-Naquet seront les auteurs en 1972 dans la même collection de Maspero, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Parce que, au tout début de la préface de ce livre, les deux auteurs reconnaissent : « Si nous rassemblons dans ce premier volume – qui sera aussi rapidement que possible suivi d'un second – sept études publiées en France et à l'étranger, c'est que ces travaux s'inscrivent dans le plan d'une recherche menée en commun depuis plusieurs années et qui trouve son origine dans l'enseignement de Louis Gernet ». Gernet était mort depuis douze ans et ça en faisait quatre que, toujours dans la même collection dirigée par Vidal-Naquet, Vernant avait réuni, dans un volume fondamental sans aucun doute pour les études sur le monde classique (*Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968), dix-sept travaux de Gernet. Dans sa préface, Vernant affirmait à quel point ce livre était actuel « dans cette France de mai 1968 où tant de choses brusquement ont changé, tant de nouveautés surgi que nul n'aurait pu prévoir ». Polémiquant avec Foucault, il revendiquait la « valeur exemplaire » de la

1. Toutes les indications dans le texte de pages entre parenthèses sont extraites du volume II des *Mémoires* de Pierre Vidal-Naquet : *Le trouble et la lumière, 1955-1998*, Paris 1998.

recherche de Gernet en se basant sur le fait que « ce qui intéresse ce sociologue qui est aussi un historien, ce sont moins les systèmes constitués que la façon dont ils se sont successivement construits, modifiés, décomposés : les périodes de crise, les mutations, les ruptures, les innovations dans tous les domaines et sur tous les plans de la vie sociale. Ces faits de changement, brusques et profonds, qu'ils soient d'ordre technique, économique, politique, religieux, scientifique ou esthétique, comportent toujours une dimension proprement humaine. On ne saurait comprendre leur dynamique que si on s'interroge, non certes sur l'Homme, mais sur la mentalité particulière des hommes, des groupes humains qui les ont mis en œuvre, si on cherche à pénétrer ce que furent leurs modes de penser, leurs cadres et outils intellectuels, leurs formes de sensibilité et d'action ».

Depuis la photo de 1957, Vernant, qui alors n'avait pas encore publié de livre, évoluera et se fera connaître, surtout par un petit livre qui aura beaucoup de succès, *Les origines de la pensée grecque*, publié en 1962 dans la collection « Mythes et religions » de PUF dirigée par Georges Dumézil. Vidal-Naquet, de plus en plus proche de lui, d'après ce qu'il dit ici et là, à différents endroits de ses *Mémoires*, témoignera de cette évolution de Vernant à partir des années soixante. Il a assisté au séminaire de Vernant à la vie section de l'EPHE en automne 1960, justement quand Vernant préparait les *Origines*, et il considère sa décision d'y assister comme la plus importante qu'il ait prise à part celle de se marier avec sa femme Geneviève (111). À propos de ce livre, il explique qu'à partir du déchiffrement du linéaire B par Ventris, « certains avaient cru simplement que le 'miracle grec' remontait désormais non au VIII^e siècle avant J.-C. mais au XIV^e, voire au X^e siècle. À Cnossos, à Mycènes, c'était déjà la Grèce éternelle » et que Vernant, par contre, « tirait des conclusions diamétralement opposées. La raison grecque était fille de la cité, et la cité naissait sur les ruines de la civilisation palatiale, dont les tablettes en linéaire B faisaient la comptabilité... La pensée grecque exprimait donc une nouvelle structure du monde qui était celle de la jeune *polis* ». Quant aux cours, tous les lundis en début d'après-midi, Vidal-Naquet choisit, pour nous en donner une idée, de répéter ce que Vernant avait écrit sur les séminaires de Gernet qui étaient « une fête pour l'esprit », et il disserte sur l'érudition juste et l'ordre extrême de ce qu'il expliquait (au point de l'appeler « un semeur d'ordre ») ; d'autre part, son éloquence rendait son raisonnement limpide. Son souvenir de Vernant culmine par une question rhétorique d'un goût typiquement français : « Oserai-je dire aussi qu'il avait une vague allure d'empereur romain ? » (112). S'il pose la question, c'est parce qu'il ose, et s'il ose, c'est parce qu'il pense qu'il en est ainsi.

Vidal-Naquet ne parvient pas à entrer, en 1961, comme « chef de travaux » à l'École Pratique malgré l'appui de Vernant (147). Lorsque la guerre d'Algérie prend fin en juin 1962, Vidal-Naquet écrit : « c'est bien

vers la Grèce que se tournait désormais mon activité principale ». Il prépare alors avec Pierre Lévêque le livre *Clisthène l'Athénien* et au mois de mars il présente « longuement, pendant plusieurs semaines, l'essentiel de ce travail, au séminaire de M. J.-P. Vernant », « avec grand profit », et remercie Vernant ainsi que d'autres assistants au séminaire (12). L'introduction du livre (Besançon 1964) est datée d'octobre 1963. L'ordre semé par Vernant y apparaît clairement. Mais, malgré cela, Vernant a écrit dans les *Annales* un commentaire qui « n'avait rien de complaisant », indique Vidal-Naquet, surtout en ce qui concerne la partie consacrée à Platon. Vidal écrit, des années plus tard : « Mais peu importait : ce qui était né entre lui et moi n'était pas une école mais une amitié » (168). À peine avait-il commencé à assister au séminaire de Vernant qu'il considérait que ce dernier était devenu « l'ami [...] presque le frère », et il se référerait souvent au caractère fraternel de leur relation. Mais au fond, il y a aussi la position et l'activité politiques de Vernant, que Vidal respecte beaucoup. Quand il raconte qu'il a fait en sorte que Vernant rassemble l'ensemble des travaux qui ont constitué *Mythe et pensée*, qu'il les a présentés à François Maspero qui les a édités, il dit qu'il était « assurément soucieux de science et d'hellénisme », mais que « Jean-Pierre Vernant n'était pas un helléniste lambda. Il avait été et est toujours une figure du monde politique » (181). Ceci joue un grand rôle dans leur amitié fraternelle. Entre-temps, Vidal-Naquet travaillait sur l'Atlantide et Vernant suivait ses progrès de près.

Avec *Les origines*, Vernant avait ouvert la porte du monde grec à un public non helléniste. Vidal-Naquet le remarque : « Les hellénistes le lurent assez peu et souvent tardivement, il fut lu par des sociologues, des anthropologues, des historiens, des psychologues et des médecins » (131). Vidal veut clairement se situer dans cet espace de communication avec le monde grec propre d'un public transversal entre les sciences sociales (l'École va s'appeler École des Hautes Études en Sciences Sociales) et le monde grec, et il pense qu'il n'y parviendra qu'en travaillant « auprès de Vernant » (132). Vidal-Naquet entre à l'EPHE tout d'abord comme sous-directeur d'études (1966) et trois ans plus tard, il sera nommé directeur d'études. Il n'abandonne pas son inquisition du présent, il continue à surveiller les fissures de la démocratie ; il écrit brillamment sur la torture, thème qui lui vient de l'affaire Audin. Mais, disons, c'est en tant qu'helléniste qu'il a rejoint Vernant.

En France, depuis le début, ils ont tous deux une place de choix mais éloignée, d'une certaine façon, de la philologie classique et de l'histoire ancienne universitaires. Moses I. Finley – sur lequel se base une bonne partie de la conception de Vernant sur la civilisation mycénienne, un des facteurs qui font la nouveauté des *Origines* d'après Vidal ; et qui est un historien, tout comme Momigliano, que Vidal a toujours à l'esprit et qu'il admire – les introduit en Angleterre ; en automne 1966, à Cambridge, ils participent tous les deux à un

colloque sur la responsabilité. On peut imaginer Vernant avec Vidal-Naquet à ses côtés, consolidant à cette époque un noyau exceptionnel en France qui réussit, grâce à la diffusion de leurs travaux à l'étranger et grâce aussi à leur participation à des forums internationaux, à avoir une projection extérieure en même temps qu'ils forment une sorte d'îlot dans leur pays : ils constituent la « secte anthropologique » qui, comme le décrit Vidal, fait face, avec la secte marxiste de Lévêque et celle philologique de Bollack, à « la domination d'une Église, la Sorbonne », qui, à la fin des années soixante, représente la tradition et le pouvoir universitaires (209).

Vernant participe aux séminaires de Vidal-Naquet et il y collabore : il ironise même en déchiffrant « les instructions transmises par les fonctionnaires royaux aux cultivateurs égyptiens quant à ce qu'il convenait de semer » (220). Dans le cadre de cette collaboration, Vidal lit Lévi-Strauss – il avait d'ailleurs déjà lu *Tristes tropiques* dix ans auparavant – en été 1965, à Fayence ; il suivait ainsi les traces de Vernant qui avait fait des séminaires, en 1961-1962, sur le couple Hestia-Hermès qu'il avait publiés en 1963 dans *L'Homme*, la revue de Lévi-Strauss. C'est en 1965 que Vidal fait publier *Mythe et pensée* de Vernant, et dès 1960, Vernant appelait – comme je l'ai mentionné – « analyse structurelle » sa tentative de lecture du récit hésiodique des *gene* qui fera partie de ce livre. Vidal-Naquet lui-même voit dans cette orientation la naissance du « chasseur noir », sa décision d'étudier l'éphébie, et il souligne dans ce contexte (224) l'importance de sa contribution au volume dirigé par Vernant *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (La Haye-Paris-Mouton 1968). Cependant, des années plus tard, en se demandant s'il avait été alors structuraliste, il répond par la négative (229). Ce qui ne l'empêche pas de reconnaître l'analyse structurelle « comme un instrument heuristique tout à fait exceptionnel » et qu'il n'y a aucune raison, dit-il, d'y renoncer. Il croit, en s'écartant du principal centre d'intérêt de Marcel Detienne, qu'il ne s'est pas à proprement parler occupé du mythe : « Les mythes que j'ai étudiés sont ceux que les auteurs tragiques ont réinterprétés à la lumière des questions que leur posait leur époque » ; son objet de recherche « se situe au croisement de la pensée et de la société telles que peut les comprendre et les analyser un historien » (229). C'est là où Vidal-Naquet rejoint Vernant, qui s'était mis en colère en 1958 devant un étudiant qui « n'avait pas compris que la tragédie grecque exprimait les contradictions de la société athénienne ». Parce que, en revenant à la fameuse photo du 26 novembre 1957, l'intérêt pour la tragédie que Vernant devait aux séminaires de Gernet a bien heureusement coïncidé avec l'intérêt de Vidal-Naquet en tant qu'historien pour les mythes dans la ville dans l'espace de Dionysos. « Avec Vernant, le frère aîné et aimé dont j'ai déjà parlé », dit Vidal-Naquet (231), « un condominium s'est établi sur la tragédie grecque ».

« Non que notre approche soit identique », ne manque pas de souligner Vidal. Vernant vient de la

philosophie et de la psychologie « et ce sont des catégories psychologiques, comme la volonté, qu'il a d'abord étudiées dans la tragédie » ; Vernant, d'autre part, est « beaucoup plus doué que moi quand il s'agit de généraliser et de comparer ». Vidal-Naquet, par contre, ne perd pas le fil de l'histoire, mais il reconnaît que la façon de faire, il la doit à Vernant : « Je suis parti de ce qu'il m'a appris : que le poète tragique du ve siècle convoque sur la scène un héros des anciens temps, du monde homérique par exemple, et le brise en l'affrontant aux valeurs de la cité du ve siècle ». Et il reconnaît également qu'il lui doit « d'avoir appris à confronter un texte tragique et une institution, par exemple le *Philoctète* de Sophocle et l'éphébie, ou encore l'*Œdipe à Colone* du même poète et le statut des mètes ».

S'il parlait alors de la tragédie comme du lieu où se brise l'image des héros épiques, Vidal-Naquet, dans son dernier livre, rien qu'avec le titre – (*Le miroir brisé*, Paris 2001) –, en parle comme du lieu où se brise l'image de la ville. Le tragique, ordre ou désordre, « met en question ce que dit et croit la cité. Il conteste, déforme, renouvelle, interroge, un peu comme le rêve, selon Freud, procède avec la réalité. La tragédie, dans son essence même, est passage à la limite ». Et à continuation, il précise : « Il ne faut pas chercher à voir dans la tragédie un miroir de la cité ; ou, plus exactement, si l'on veut garder l'image d'un miroir, ce miroir est brisé et chaque éclat renvoie tout à la fois à telle ou telle réalité sociale et à toutes les autres, en mêlant étroitement les différents codes : spatiaux, temporels, sexuels, sociaux et économiques, sans parler de cet autre code qui constitue le système, largement imaginaire, des classes d'âge ».

Mais ce livre de Vidal-Naquet a été écrit trente ans après *Mythe et tragédie*, qui date de 1972, livre qui matérialise le condominium de Vernant et de lui-même sur la tragédie grecque. D'emblée, le livre semble réellement ne pas former une unité, et il est même évident que les parties de l'un et de l'autre sont différentes, mais, au fur et à mesure que le lecteur avance dans sa lecture, s'impose une sorte de coïncidence qui n'est pas sans rapport avec l'analyse structurelle et avec une pensée de gauche, rigoureuse et vraiment respectueuse de la tradition, qui ne la médiatise pas ; pensée qui se décline plus vers la théorie dans le cas de Vernant et plus vers la lecture historique des images et des métaphores dans le cas de Vidal-Naquet. Cette unité, et non pas uniformité, qui plane au-dessus des différences, se maintient dans *Mythe et tragédie deux* publié en 1986, et elle y est même visible puisque ce deuxième volume renferme la table des matières des deux volumes, et aussi par des continuités, par une série de liens que j'ai mentionnés dans ma note parue dans *Gnomon* 60 (1988, 577-584).

Cette unité n'est ni une cohérence à outrance, ni un reflet systématique de la pensée de Gernet sur la tragédie comme l'avait reproduite Vernant dans son travail de 1966 « La tragédie grecque selon Louis Gernet ».

Dans ce sens, le premier chapitre de *Mythe et tragédie*, « Le moment historique de la tragédie », est tout particulièrement important, parce que Vernant y introduit dans son discours programmatique – texte sans notes, essentiel et sans appel, publié à Prague en 1968 – l'enseignement de Gernet tout en ouvrant les portes à ce qui viendra ensuite, les deux articles « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque » et « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », dans lesquels on observe une attitude typiquement vernantienne, qui découle, semble-t-il, de Gernet, mais qui chez lui est très systématique et caractéristique. Dans le domaine particulier de la tragédie, Vernant non seulement intègre des conceptions qui, à première vue, pourraient sembler contradictoires – comme le lui reprochait Di Benedetto – bien qu'elles l'aident à trouver le chemin de son discours, mais il présente aussi le tragique – la conscience tragique – d'un point de vue historique sous une forme littéraire changeante néanmoins, où le lexique juridique, par exemple, est utilisé « presque toujours pour jouer de ses incertitudes, de ses flottements, de son inachèvement » (31), dans un rapport à la tragédie particulièrement ouvert : « La conscience tragique naît et se développe elle aussi avec la tragédie. C'est en s'exprimant dans la forme d'un genre littéraire original que se construisent la pensée, le monde, l'homme tragiques » (23).

Cette réalité des incertitudes, des fluctuations, de l'imperfection ou de l'inachevé, constitue un contexte ou un sous-texte des tragédies, et on peut les lire en faisant émerger le sous-texte du texte. Mais laissons Vernant nous l'expliquer : « le contexte [...] n'est pas tant juxtaposé au texte que sous-jacent à lui. Plus encore qu'un contexte, il constitue un sous-texte qu'une lecture savante doit déchiffrer dans l'épaisseur même de l'œuvre par un double mouvement, une démarche alternée de détour et de retour. Il faut mettre d'abord l'œuvre en situation, en élargissant le champ de l'enquête à l'ensemble des conditions sociales et spirituelles qui ont suscité l'apparition de la conscience tragique. Mais il faut ensuite le concentrer exclusivement sur la tragédie dans ce qui fait sa vocation propre : ses formes, son objet, ses problèmes spécifiques ».

La réflexion de Vernant sur la tragédie se situe ainsi entre le moment où elle se produit, la *polis* et ses institutions, et les tragédies, le travail des poètes (« Les mots, les notions, les schèmes de pensée sont utilisés par les poètes tout autrement qu'au tribunal ou chez les orateurs », 24). C'est-à-dire, entre la *polis* et le 'tout autrement' de la poésie. Mais la 'démarche' n'est pas habituelle : on ne lit pas une tragédie en comparant certaines notions, certains mots avec ce que nous savons de ces notions ou de ces mots dans la réalité athénienne, mais, après avoir détecté, de quelque manière que ce soit, un système sémique dans une œuvre, on essaie de le suivre et de lui trouver un sens en le confrontant avec un rituel ou une institution – le *pharmakós*, l'éphébie, la chasse, le sacrifice –, dans une opération où l'on fait appel à d'autres textes grecs – de

Platon aux lexicographes – et à une bibliographie qui se décante plus en faveur de l'histoire, de la religion et du mythe qu'en faveur de l'interprétation philologique ; d'autre part, dans le choix du système sémique, des mots ou des notions, ce n'est pas la volonté de construction littéraire du *recurrent word* anglo-saxon qui prévaut, mais celle de mettre en lumière, comme on le fait dans une tragédie, par contraste, un système nodal dans la structure mentale des Athéniens contemporains de cette tragédie.

La collaboration de Vernant et de Vidal-Naquet dans cette tâche a donné naissance à deux volumes stimulants qui, bien sûr, n'ont pas changé radicalement la manière de travailler des philologues, mais qui les ont influencés et qui, de plus, peuvent être comparés à la réception de la tragédie depuis quelques dizaines d'années, aux représentations et au débat sur le tragique ou la conscience tragique – en termes plus anthropologiques ou philosophiques. Les théories et les analyses de ces deux volumes semblent marquer un avant et un après, semblent marquer une attitude critique face aux textes, historique et herméneutique, attitude que pourront plus ou moins laisser de côté ceux qui s'intéressent aux textes tragiques, mais qui, en termes d'interprétation, tant de la conscience tragique que des tragédies, s'avère être, au jour d'aujourd'hui, indispensable dans l'histoire de la réception et aussi la plus symptomatique du dernier quart du xxe siècle.

Avec ce matériel, ils ont encore fait un autre livre, curieux, parce qu'il est le fruit de la compilation des travaux sur Œdipe de *Mythe et tragédie* et *Mythe et tragédie deux*. Il a été intitulé *Œdipe et ses mythes* (Bruxelles 1988), titre symptomatique comme l'explique Vernant dans la préface. En effet, la reprise des travaux consacrés à *Œdipe roi* (de Vernant) et à *Œdipe à Colone* (de Vidal-Naquet) ne donne pas un texte sur le mythe d'Œdipe mais sur Œdipe et ses mythes : « Œdipe, tel qu'en lui-même... ? Plutôt les métamorphoses d'Œdipe. Non plus le mythe d'Œdipe mais Œdipe et ses mythes ». La perspective du lecteur change : de l'étude dans le tragique, au sein de la tragédie, d'aspects du personnage d'Œdipe, on en vient à considérer les mythes d'Œdipe qui se trouvent dans les tragédies. Cette même année, en 1988, était sortie la deuxième édition de *Mythe et pensée*, avec des réécritures et des « repensées » ; cette fois, Vernant laisse l'essai « 'Œdipe' sans complexe » tel qu'il était dans *Mythe et tragédie*, mais il est intéressant de lire la façon dont il le justifie : on ne peut tomber dans « la tentation, pour expliquer une œuvre ancienne, de lui appliquer une formule psychologique moderne, déjà toute prête, étrangère au texte et de doter le héros tragique d'un inconscient et d'un complexe œdipien comme s'il s'agissait d'un client couché en chair et os dans le divan ». Mais il doit reconnaître que certaines études récentes – il cite Froma Zeitlin et Nicole Loraux – « ont montré qu'une approche freudienne, dès lors qu'elle se concentre sur le texte, qu'elle le vise dans sa littéralité, est susceptible de mettre en lu-

mière certains aspects de la tragédie qui risqueraient, dans une perspective différente, de demeurer plus ou moins masqués ».

Cette même année 1988, Vidal-Naquet préfaçait un autre de leurs livres, fabriqué de la même manière, avec du matériel provenant de *Mythe et pensée* et de *Mythe et société en Grèce ancienne* (1974) de Vernant et aussi du matériel provenant du *Chasseur noir* de Vidal-Naquet (qui avait été réédité en 1983). Il s'intitulait *Travail et esclavage en Grèce ancienne* (publié également à Bruxelles). Si je l'évoque ici, c'est pour montrer comment Vidal-Naquet expliquait cette opération, d'une façon qui éclaire aussi *Edipe et ses mythes*. C'était étonnant que dans tous les livres qu'ils construisaient, avec des articles déjà publiés, « plusieurs sortes de regroupement » fussent possibles, et de conclure qu'il s'agissait de leur donner une nouvelle présentation, « comme dans un kaléidoscope, qui brasse et rebrasse les mêmes détails pour leur donner une autre forme ».

En octobre 1991, a eu lieu à Toulouse, dans le Languedoc, un colloque international « Dramaturgie et actualité du théâtre antique ». Ils m'y ont invité et j'y ai participé. Vernant y était. C'est la seule fois où je l'ai vu en France ailleurs qu'à Paris. À Toulouse, précisément, dont il avait organisé la libération en août 1944. Les journaux parlaient du vieux héros, et lui, il s'y était rendu pour un congrès sur la tragédie grecque. Il y a parlé encore une fois du tragique, qu'il préférait appeler, comme nous l'avons vu, « conscience tragique », et il s'est quelque peu attardé sur l'idée qu'il y a des périodes de l'histoire où l'écho de la vieille tragédie athénienne se perçoit plus nettement ; il en a fait le commentaire suivant par rapport à notre époque : « Tel est bien le cas aujourd'hui. Ce qu'on a appelé la fin des idéologies, le surgissement des formes extrêmes de la barbarie dans les pays de vieille civilisation, l'inquiétude devant les dangers qu'entraînent les progrès du développement technique ouvre la voie à un retour du sentiment tragique de l'existence. Quand ils quittent le théâtre après avoir vu une tragédie antique c'est sur eux-mêmes, sur la solidité de leur système de valeurs, sur le sens de leur vie que s'interrogent les spectateurs ».

D'ailleurs, la conscience européenne était devenue conscience tragique après la Deuxième Guerre Mondiale. Vernant et Vidal-Naquet se sont trouvés face

aux tragédies grecques avec l'honnêteté de la gauche et l'engagement politique envers leur époque et envers les hommes de leur époque qui ont caractérisé la réflexion de l'Europe sur elle-même dans la seconde moitié du xxe siècle. La dernière fois que Vidal s'est rendu en Catalogne, l'auteur des *Assassins de la mémoire* (1987) a parlé de « La mémoire d'Auschwitz ». Je n'ai nul besoin de souligner comment l'expérience personnelle, la prise de conscience d'un enfant juif sauvé de la mort cruelle infligée à ses parents dans les fours d'Auschwitz, est également liée comme sous-texte – si je puis dire – à l'intérêt pour la tragédie grecque de l'historien et helléniste qu'est devenu cet enfant en grandissant.

En 2000, Vidal-Naquet a inauguré le nouveau millénaire avec un livre, *Le monde d'Homère*, dédié à ses petits-enfants. Et il a publié une postface à une traduction d'Euripide dirigée par Monique Trédé ; ce texte, « L'honneur perdu et retrouvé d'Euripide », était dédié « Pour les amis de Barcelone ». Quant à faire des livres transversaux, je me souviens de lui avoir suggéré qu'il pouvait en faire un, comme auteur unique, avec les préfaces d'Eschyle (1982) et de Sophocle (1973) qui faisaient partie de *Mythe et tragédie deux* et avec cette postface sur Euripide. Mais d'une certaine façon, il l'a réécrit, ce livre hypothétique, avec *Le miroir brisé*. Il a eu le temps de digérer l'indignation d'un jeune professeur face à un étudiant qui n'avait pas compris que la tragédie exprimait les contradictions de la société athénienne ; de limiter en termes historiques l'espace du condominium qu'il avait établi avec Vernant presque quarante ans auparavant.

Sur la tragédie, Vernant et lui-même construiront un discours qui montre clairement l'actualité dans le monde d'aujourd'hui de ce spectacle athénien lors de la fête de Dionysos – toujours entre les Grecs et nous – ; discours qui éclaire, avec la force de Gernet derrière eux – comme sur la photographie imaginaire du 26 novembre 1957 – les chemins, les directions, les orientations pour les chercheurs du monde antique et pour les intellectuels – si ce large public existe encore dans les sciences humaines, public qui pour Vidal-Naquet allait des sociologues aux médecins, peut-être aujourd'hui moins nombreux, mais peut-être aussi plus nombreux avec les nouvelles disciplines – capables de comprendre cette actualité de la tragédie athénienne.

4. LA DESCRIZIONE DELLO SPAZIO: PROCEDIMENTI ESPRESSIVI E TECNICHE DI COMPOSIZIONE SECONDO I RETORI GRECI

Francesco Berardi

Università degli Studi G. D'Annunzio Chieti-Pescara

Quando si parla di spazio e letteratura nell'antica Grecia, si pensa solitamente a un'indagine delle fonti letterarie alla ricerca di informazioni utili per la ricostruzione degli ambienti e dei luoghi nei quali hanno vissuto i Greci. L'approccio metodologico è, cioè, prevalentemente storico-archeologico e mira a ricavare dai testi a nostra disposizione notizie utili a collocare nello spazio e nel tempo quelli che oggi appaiono a noi come i resti vetusti di una grande civiltà.

Meno, invece, si indaga sulle forme e sulle modalità attraverso le quali questi spazi vengono riprodotti e rappresentati nel testo letterario, e ciò avviene nonostante i Greci abbiano per primi riflettuto sull'argomento, elaborando per merito dei retori una dottrina articolata e complessa, ricca di spunti di interesse e modernità, che ora vogliamo riscoprire insieme.¹ Il punto di vista della nostra indagine sarà, dunque, essenzialmente retorico e avrà come obiettivo lo studio dei procedimenti espressivi e delle tecniche di composizione che rendono possibile la descrizione dello spazio nel testo letterario. Dall'analisi delle fonti scaturirà una teoria suggestiva sul rapporto tra spazio percepito e spazio descritto, tra mondo reale e mondo fittizio, tra la realtà e la sua rappresentazione letteraria.

Punto di partenza della nostra ricerca è, infatti, la stretta, imprescindibile relazione tra lo spazio e il testo. Lo spazio rappresenta una delle componenti fondamentali che strutturano l'azione narrativa: ogni testo costruisce, infatti, un micro-universo in sé concluso, con proprie coordinate spazio-temporali, in un rapporto di verosimiglianza con il mondo reale affinché possa realizzarsi una perfetta illusione letteraria; alla costruzione di queste coordinate spazio-temporali concorrono quelli che oggi vengono definiti gli ele-

menti descrittivi di un testo, ovvero tutti quei verbi, quegli aggettivi e quei sostantivi che mirano non a raccontare lo svolgersi delle vicende, ma a ricostruire l'immagine dello spazio in cui esse sono ambientate.² I due tipi di enunciato, narrativo e descrittivo, coesistono nella struttura di qualsiasi testo e, di norma, l'aspetto descrittivo risulta inserito in quello narrativo e ad esso finalizzato; quando però questi elementi descrittivi diventano preponderanti sino a costituire una pausa nella narrazione, i retori parlano di descrizione vera e propria.³ In particolare, la descrizione degli spazi è definita dalla retorica, antica e moderna, *topographia*.⁴

Poiché dunque è impossibile scrivere e immaginare un racconto senza lo spazio, la descrizione dei luoghi è elemento presente quasi in ogni testo letterario. Analogamente, la pratica letteraria di dilungarsi in una minuziosa e attenta ricostruzione degli ambienti per il semplice fine di rappresentarli, è coeva alla nascita della letteratura e testimonianze possono essere ritrovate già nei poemi omerici.⁵ Gli antichi ebbero, a tal proposito, le idee chiare sulla storia e sull'evoluzione dell'*ekphrasis* topografica, identificando nella poesia e nella storiografia i generi letterari che per primi la praticarono.⁶ Tuttavia, in antico, a una così diffusa pratica letteraria non corrisponde la definizione di una precisa fattispecie retorica, né segue l'elaborazione di una dottrina che illustri i procedimenti e le tecniche di composizione testuale. Per molto tempo la nozione di descrizione resta inclusa nella più ampia categoria della narrazione⁷ e questo avviene finché l'uso della descrizione non si diffonde anche nell'oratoria. Dalle fonti a nostra disposizione sembra, infatti, che solo in questo momento venga definita la nozione di *ekphrasis* e

1. Tra i numerosi studi che riguardano il rapporto tra spazio e testo letterario nell'antichità, solo pochi approfondiscono l'argomento da un punto di vista retorico mediante l'analisi dei procedimenti e delle forme espressive che realizzano la descrizione topografica. Tra questi segnalo: Pernot 1981 e 1993, 670-674, Aujac 1981, Jacob 2000, 28-35, Calame 2006. Per quanto riguarda la bibliografia classica sul rapporto spazio-letteratura, vd. ad es. Leach 1988.

2. Per considerazioni analoghe a quelle qui accennate cfr. Patillon 1997, xxxviii-xxxix.

3. Sulla definizione di descrizione come pausa narrativa, vd. Genette 1966, 43-44.

4. Sul concetto di topografia nella retorica antica e moderna, vd. ad es. Lausberg 1960, 406-407.

5. Tali sono la precisione, il realismo e la ricchezza delle descrizioni topografiche presenti nei poemi omerici che Strabone, in sede di introduzione alla sua *Geografia*, individua nell'*Iliade* e nell'*Odissea* i prodromi della letteratura geografica: cfr. Strab., *Geog.* 1 20. Tra le descrizioni topografiche presenti nei poemi si segnala il lungo catalogo delle navi nel II libro dell'*Iliade* con l'indicazione e la rapida descrizione delle regioni di provenienza dei diversi contingenti greci o la veloce *ekphrasis* delle regioni sorvolate da Era nel suo viaggio dall'Olimpo all'isola di Lemno.

6. I manuali di retorica attingono esempi di descrizione prevalentemente dai testi di storiografi e poeti. Valga per tutti l'esempio di Teone che nei *Progymnasmata* cita Tucidide II 2-5, III 21-22, IV 100, VII 43-44; Ctesia di Cnido *FGH* III, 688, 9b Jacoby; oltre naturalmente ad Omero *Il.* II 217-219, *Od.* XIX 246. Del resto, gli antichi conoscevano come tipico della poesia e della storiografia inserire nella narrazione descrizioni topografiche: vd. Quint., *Inst. Orat.* 4, 2, 3: «interim admonere illud sat est, ut sit ea (ratio narrandi) [...] neque rursus sinuosa et arcessitis descriptionibus, in quas plerique imitatione poeticae licentiae ducuntur, lasciviat»; e soprattutto Plin., *Epist.* 7, 9, 8 (per cui vd. *infra*): «Volo interdum aliquem ex historia locum adprehendas, volo epistulam diligentius scribas. Nam saepe in orationes quoque non historica modo, sed prope poetica descriptionem necessitas incidit». Cfr. anche Luc., *Hist. Conscr.* 55.

7. Una testimonianza dell'inclusione della descrizione nell'ambito della narrazione può essere costituita dall'uso del verbo *διηγέομαι*, tipico del racconto, con il significato di «descrivere»: cfr. *e.g.* Xen., *Ap.* 4, 8, 11; Ps.Xen., *Anth.* 1, 2: *διηγέομαι τὴν φύσιν τῆς Ἀττικῆς*.

nasca una precettistica ad essa relativa.⁸ Un testo retorico abbastanza tardo, probabilmente del III sec. d.C., falsamente attribuito dalla tradizione a Dionigi di Alicarnasso, aiuta a ricostruire l'evoluzione della dottrina: esso testimonia la pratica della descrizione topografica presso l'oratoria, in cui essa è entrata per imitazione della poesia e della storiografia. Gli oratori sono sempre più soliti inserire nei discorsi descrizioni di città e ambienti ameni con il proposito di dilettere l'uditorio; essi confondono, però, la finalità del discorso oratorio (la persuasione) con l'obiettivo del racconto poetico e storico (la piacevolezza):

ἐνίοις κἀκεῖνο ἀμάρτημα, αἱ καλούμεναι ἐκφράσεις [...] εἰσερῶν δὲ τοῦτο τὸ ἀμάρτημα ἐν ταῖς μελέταις κατὰ ζῆλον τῆς ἱστορίας καὶ τῶν ποιημάτων. Ἀγνοοῦμεν γὰρ ὡς ἔοικεν ὅτι ἱστορία μὲν περὶ καὶ ποιήσεις γραφικὰς τὰς ὅψεις τῶν ἀναγκαίων τοῖς ἀκούουσιν παράγουσιν, ἀγὼν δὲ δικανικὸς μεμέτρηται πρὸς τὴν χρεῖαν. Καὶ οἱ μὲν ποιηταὶ καὶ ἱστορικοὶ τὰ συμβεβηκότα τόποις τισὶ καὶ προσώποις ἐκτυποῦσιν [...] τοῦτο δὲ τὸ πάθημα ἀνθρώπων ἀγνοούντων ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἐπικαίροις τῶν ἀγώνων ἔστι φαντασίας κινήσεις ἱκανὴ καὶ οὐ δεῖ ἔξωθεν λόγοις φαντασίας ἐπεισκυκλεῖσθαι (Ps.-Dion.Hal., *Rhet.* 10, 17 = 6, 372, 4-373, 2 Us.-R.).⁹

Il retore, tuttavia, non esclude di per sé l'uso delle descrizioni nel discorso oratorio, ma ne raccomanda un impiego moderato e soprattutto opportuno, finalizzato al raggiungimento della persuasione oratoria.

Dalla testimonianza di Ps. Dionigi emerge una tale diffusione della pratica ecfrastica presso gli oratori da richiedere un'ideale precettistica da parte delle scuole retoriche. In una lettera a Fusco, Plinio il Giovane avverte la necessità di dare all'amico le necessarie nozioni sulle tecniche e sugli strumenti espressivi utili a comporre una descrizione secondo la moda dei poeti e degli storiografi.¹⁰

A questa esigenza normativa rispondono i manuali, detti *Progymnasmata*, che costituiscono i testi-base della prima educazione retorica del giovane oratore.

I *Progymnasmata* sono una raccolta graduata di esercizi preparatori di scrittura, volti a dare allo studente le competenze necessarie per acquisire una facilità di scrittura e composizione letteraria tali da renderlo abile nella produzione di qualsiasi testo letterario, non solo oratorio.¹¹ Ebbene, furono questi manuali ad apprezzare per primi le particolarità del testo descrittivo e a distinguerlo dalla narrazione sino a definirlo nelle forme di un autonomo esercizio di scrittura, denominato *ekphrasis*.¹²

Per questi motivi, nella nostra indagine sulle modalità e sulle tecniche di realizzazione della descrizione topografica, prenderemo sovente a riferimento i quattro manuali di *Progymnasmata* che la tradizione ci ha trasmessi, con l'intento di ricavare da essi le informazioni relative alle procedure e ai meccanismi espressivi che permettono la descrizione dello spazio nel testo letterario. Alla precettistica faremo corrispondere un adeguato apparato di esempi nei quali vedere applicati i procedimenti descrittivi definiti nei manuali. Più che dalla lettura di opere geografiche e storiche, un valido contributo in questo senso verrà dallo studio delle declamazioni, orazioni fittizie presso le quali era particolarmente diffusa la pratica ecfrastica.¹³ Il loro carattere di esercitazioni scolastiche li rende un laboratorio di scrittura, idoneo a svelare al lettore competente le tecniche di composizione letteraria. Infine, due brevi precisazioni di carattere metodologico: in primo luogo il presente lavoro si limiterà ad offrire una visione sincronica delle fonti letterarie, senza approfondire l'indagine sulla possibile evoluzione che hanno subito le forme di rappresentazione spaziale nella pratica letteraria. L'obiettivo di questa nostra ricerca è, infatti, il recupero della teoria elaborata dai retori antichi circa i meccanismi che regolano e strutturano alla base la descrizione topografica come *forma narrativa* in generale, a prescindere dalla progressiva affermazione, nel corso del tempo, di alcune sue tipologie ed elementi caratteristici. E tale teoria si presenta nelle testimonianze antiche compatta e stabile, diffusa tra fonti letterarie anche molto eterogenee tra loro. La seconda precisazione riguarda proprio le fonti: nella nostra analisi, centrata come vuole la tematica del convegno sull'idea di spazio

8. Cfr. Patillon 1997, xxxix-xl.

9. «Essi presentano anche questo errore, le cosiddette descrizioni [...] questo errore entrò nelle declamazioni per imitazione della storia e delle composizioni poetiche. Ignoriamo, come sembra, che la storia comune e la poesia rappresentano agli ascoltatori pittoresche visioni di eventi necessari, mentre l'agone oratorio è valutato in base alla necessità. I poeti e gli storici rappresentano cose che sono accadute in alcuni luoghi e ad alcune persone [...] Questo è difetto degli uomini che non sanno che anche nelle circostanze dell'agone c'è un opportuno movimento della fantasia e non bisogna da fuori accumulare visioni fantastiche».

10. Cfr. Plin., *Epist.* 7, 9, 8: «Volo interdum aliquem ex historia locum adprehendas, volo epistulam diligentius scribas. Nam saepe in orationes quoque non historica modo, sed prope poetica descriptionem necessitas incidit». Circa la consuetudine, tipica dei poeti e degli storiografi, di dilungarsi in descrizioni dei luoghi, cfr. anche Plin., *Epist.* 2, 5 e Quint., *Inst. Orat.* 4, 2, 3.

11. Sui *Progymnasmata* in generale vd. da ultimo Webb 2001a; Fleming 2003; Gibson 2004; Kraus 2005.

12. Sulla nascita dell'*ekphrasis* e sulla sua definizione come autonomo esercizio retorico presso i *Progymnasmata*, vd. recentemente Irmscher 1988; Fowler 1991; Halsall 1992; Galand-Hallyn 1993; Manakidou 1993; Dubel 1994; Graf 1995; Robillard 1998; Webb 1997, 1999, 2000, 2003; Ravenna 2006. Il termine greco ἐκφράσις ha in sé il significato di «esplicazione», procedimento che espone i dettagli di una realtà complessa, mentre l'equivalente latino *descriptio* ha come primo valore quello di «copia»: cfr. Patillon 1997, 149 (n. 323). Sull'etimologia di *ekphrasis* e la sua definizione vd. soprattutto Aygon 2004.

13. Sull'uso di vivide descrizioni presso i declamatori, vd. Clarke 1996, 90, che cita le considerazioni di Seneca Retore sul piacere dell'*ekphrasis* e sulla sua pittorescità (*Suas.* 2, pr. 3; 2, 10; *Contr.* 9, pr. 1-2). L'impiego diffuso della descrizione presso i declamatori è, del resto, noto già agli antichi: cfr. Quint., *Inst. Orat.* 9, 2, 42: «Novi vero et praecipue declamatores audacius nec mehercule sine motu quodam imaginantur».

presso i Greci, faremo talvolta riferimento ai retori latini a causa dell'impossibilità di distinguere, soprattutto a partire dall'età imperiale, tra le due tradizioni di insegnamento che costituiscono, al contrario, un unico patrimonio dottrinario e precettistico.

La descrizione topografica

Nella retorica antica la descrizione topografica non costituisce un'autonoma categoria stilistica se non nei manuali più tardi, laddove la tendenza a specificare e classificare i diversi procedimenti espressivi dà luogo a una moltiplicazione delle figure retoriche.¹⁴ In questo contesto dottrinario, la descrizione topografica giunge a definire una figura retorica a sé stante, distinta dalla generica procedura descrittiva e denominata *topographia*.¹⁵ Alcuni manuali distinguono ulteriormente la figura retorica a seconda del carattere reale o fittizio del luogo descritto, così che si parla di *topographia* per la rappresentazione di spazi reali e *topothesia* per la rappresentazione di luoghi e ambienti immaginari.¹⁶ Tuttavia, i manuali tardi non si preoccupano, se non raramente, di arricchire la scarsa definizione con l'illustrazione dei procedimenti espressivi e delle modalità attraverso cui viene realizzata la descrizione topografica. Anche quando essa costituisce una figura autonoma, i retori si limitano a ricondurne le tecniche di composizione alle più ampie e generali procedure della scrittura ecfrastica e della visualizzazione testuale, identificando nell'evidenza espressiva l'effetto conseguente al suo impiego nel testo letterario.¹⁷

Per questo, se vogliamo conoscere i processi attraverso i quali si realizza la descrizione topografica, dobbiamo necessariamente volgerci alla trattazione dell'*ekphrasis* che trova la sua definizione principale nei manuali di *Progymnasmata*. Presso questi testi, infatti, la descrizione dei luoghi compare come un aspetto specifico del più vasto esercizio retorico dell'*ekphrasis*.

Per essere più precisi, possiamo notare che i luoghi costituiscono uno degli oggetti della descrizione che di per sé può riguardare anche le persone, il tempo e le azioni.¹⁸ Infatti, è bene premettere a tutta la discussione che l'*ekphrasis*, così come concepita dagli antichi, non è la rappresentazione di opere d'arte, come vuole il significato moderno del termine, ma una «description d'action», una rappresentazione vivida di fatti, luoghi e personaggi: mediante la nozione di *ekphrasis*, la tradizione retorica intende definire, infatti, la scrittura visiva e, in generale, il procedimento di visualizzazione del testo.¹⁹ Tuttavia, la descrizione dei luoghi appare come l'elemento fondamentale e l'aspetto preponderante dell'esercizio retorico almeno per due motivi: a) i manuali propongono spesso come esempio di *ekphrasis* la descrizione di luoghi; in questo senso interessante è la testimonianza di Aftonio, autore di un testo di *Progymnasmata* molto noto nell'antichità, che acclude alla trattazione dell'argomento un esempio centrato sulla descrizione di Alessandria;²⁰ b) nella definizione stessa di *ekphrasis* compare il termine *περιήγησις*, che nella tradizione letteraria antica indica la descrizione dei luoghi condotta sotto forma di visita guidata.²¹

Se vogliamo, dunque, dare una definizione di *ekphrasis* corrispondente a quella presentata dai *Progymnasmata*, dovremmo dire che la descrizione è una forma di esposizione letteraria che mira non a raccontare i fatti in modo evenemenziale, ma a rappresentarli vividamente, ovvero a costruire un'immagine di ciò che viene descritto (azioni, persone, fatti e naturalmente luoghi). La caratteristica che distingue, infatti, la descrizione dalla narrazione è l'effetto visivo che scaturisce dal testo e che i retori antichi identificano con la qualità dell'evidenza realistica (*ἐνάργεια*). Con tale termine la tradizione manualistica indica la capacità del discorso di rendere visibile i suoi contenuti sotto forma di immagini vivide, poste dinanzi agli occhi degli ascoltatori, i quali divengono significativamente spettatori di quanto descritto.²² L'evidenza o illusione

14. La tendenza dei manuali retorici della tarda età imperiale alla distinzione e classificazione di numerosi procedimenti stilistici, sovente molto affini, viene solitamente interpretata dagli studiosi come una vera «mania tassonomica». In verità, dietro l'apparente disordine e moltiplicazione delle figure si nascondono significative definizioni che interessano sempre di più i critici: vd. Chiron 2003.

15. Cfr. Quint., *Inst. Orat.* 9, 2, 44 (per cui vd. *infra*); Emp., *RLM* 526, 25-26 Halm: «demonstrationes vero urbium locorumque iam non demonstrationes, sed topographiae a plurimis existimantur».

16. Cfr. *Schem. Dian.* 11 (= *RLM* 73, 1-2 Halm): «τοπογραφία est loci descriptio, ut apud Vergilium: est locus Italiae medius sub montibus» (*Aen.* 7, 563); 12 (= *RLM* 73, 3-4 Halm): «τοποθεσία est loci positio, cum describitur locus qui non est, sed fingitur, ut: est in secessu longo locus» (cfr. *Aen.* 1, 150). La distinzione è presente nei manuali greci, ma rovesciata: vd. Polyb. *Rhet.*, *RhG* 3, 109, 4-9 Sp.: τοποθεσία ἐστὶ τόπων ἰδίων ἀπόδοσις ὑφεστώτων [...] τοπογραφία ἐστὶ τόπου ἰδίου ἀπόδοσις πεπλασμένου. Per la definizione delle due figure vd. Schindel 2001, 101-102. La definizione di *topothesia* come descrizione di un luogo fittizio si ritrova anche nella letteratura scolastica sia di ambito greco, sia di ambito latino: cfr. *Schol. Hom. Il.* viii 213d-e; Serv., *ad Verg.*, *Aen.* 1, 159: «topothesia [...] id est fictus secundum poeticam licentiam locus».

17. Cfr. Quint., *Inst. Orat.* 9, 2, 44. Sull'inclusione della topografia nell'evidenza retorica, vd. Lausberg 1960, 400.

18. Per un elenco degli oggetti della descrizione, vd. e.g. Theon., *Progymn.* 66, 23-24 Patillon: γίνεται δὲ ἐκφρασις προσώπων τε καὶ πραγμάτων καὶ τόπων καὶ χρόνων.

19. Su tale argomento vd. soprattutto Aygon 2004.

20. Cfr. Aphth., *Progymn.* 12, 5-11 Patillon (per cui vd. *infra*, n. 47).

21. Sulla definizione di *periegesi* vd. *infra*, n. 41.

22. Segnalo qui di seguito gli ultimi contributi che hanno arricchito la già vasta bibliografia concernente l'evidenza retorica: Zanker 1981; Rispoli 1984, 1985; Meijering 1987, 5-53; Leach 1988, 309-360; Becker 1990; Calame 1991; Fowler 1991; Vasaly 1993; Aygon 1994, 2004; Innocenti 1994; Kemmann 1994 (che ha curato la voce *evidentia* per l'*HWRh*); Zeitlin 1994; Rabau 1995; Lévy-Pernot 1997 (miscellanea sull'*ἐνάργεια* con articoli di Webb, Dubel, Nativel riguardanti la retorica); Manieri 1998 (volume interamente destinato allo studio della fantasia e dell'evidenza presso gli antichi); Scholz 1999; Webb 1998; Berardi 2003; Francis 2003; Calboli-Montefusco 2005; Spina 2005; Celentano 2006; Berardi 2008.

visiva costituisce l'obiettivo stesso dell'*ekphrasis* e la sua qualità caratteristica.²³

Il medesimo effetto di visività e rappresentazione realistica è perseguito dalla descrizione topografica. A livello di precettistica retorica tale esigenza di visualizzazione viene definita da Quintiliano, il quale sottolinea molto bene la finalità visiva della *topographia*, riconducendone la pratica e i procedimenti espressivi alla qualità dell'evidenza.²⁴ Nell'ambito, invece, della prassi ecfrastica, la finalità visiva viene espressa da molti oratori che, prima di dilungarsi nella descrizione topografica, premettono l'intenzione di voler rendere visibili le immagini dei luoghi descritti, quasi dipingendole con le parole.²⁵ L'argomento diviene vero e proprio gioco letterario sul topico motivo del paragone tra parola e pittura: la difficoltà di eguagliare la vivezza realistica della pittura diviene denuncia dell'incapacità della parola di rappresentare i luoghi che si vogliono descrivere. Il tema viene riproposto da Elio Aristide, oratore di II sec. d.C., nell'introduzione alla descrizione della città di Smirne. Dinanzi alla bellezza del paesaggio e degli edifici, la parola cede e l'oratore si sente inerme, incapace di raffigurare gli ambienti, nei loro colori e nel loro disegno.²⁶ Il motivo acquista particolare evidenza quando ad essere rappresentati sono spazi e luoghi già di per sé adornati con affreschi e quadri; in questo contesto, più che in ogni altro, l'oratore percepisce che tenue pittura è la parola. Nondimeno egli si cimenta nella descrizione, raggiungendo la freschezza visiva della pittura attraverso la forza icastica della parola.²⁷

Tra le fonti antiche più sensibili all'effetto visivo e realistico della descrizione topografica, si segnala un'epistola di Plinio il Giovane nella quale l'autore descrive la sua villa di *Laurentum*. Lo scrittore latino esprime la finalità visualizzante dell'*ekphrasis* topogra-

fica e delinea, seppure in maniera non tecnica, i procedimenti fondamentali per la sua realizzazione:

«vitassem iam dudum ne viderer argutior, nisi proposuissem omnes angulos tecum epistula circumire. Neque iam verebar ne laboriosum esset legenti tibi, quod visenti non fuisset, praesertim cum interquiescere, si liberet, depositaque epistula quasi residere saepius posses. Praeterea indulsi amori meo; amo enim quae maxima ex parte ipse incohavi aut incohata percolui. In summa – cur enim non aperiā tibi vel iudicium meum vel errorem? – primum ego officium scriptoris existimo, titulum suum legat atque identidem interroget se quid coeperit scribere, sciatque si materiae immoratur non esse longum, longissimum si aliquid accersit atque attrahit. Vides quot versibus Homerus, quot Vergilius arma hic Aeneae Achillis ille describat; brevis tamen uterque est quia facit quod instituit. Vides ut Aratus minutissima etiam sidera consecetur et colligat; modum tamen servat. Non enim excursus hic eius, sed opus ipsum est. Similiter nos ut 'parva magnis', cum totam villam oculis tuis subicere conamur, si nihil inductum et quasi devium loquimur, non epistula quae describit, sed villa quae describitur magna est» (Plin., *Epist.* 5, 6, 41-43).²⁸

Plinio, infatti, si scusa per essersi dilungato eccessivamente nella descrizione della villa, ritraendone anche i particolari più minuti; egli giustifica la sua prassi espositiva con l'intenzione di voler presentare dinanzi agli occhi del destinatario l'immagine dei luoghi descritti. Nelle ragioni addotte, Plinio associa l'effetto visivo della topografia alla descrizione minuziosa e particolareggiata, esprimendo quel nesso inscindibile tra evidenza testuale ed esigenza di dettagli che viene definita dalla retorica antica.²⁹ L'esposizione dei mec-

23. L'evidenza costituisce l'elemento fondamentale della definizione stessa di *ekphrasis* che viene identificata con una forma espositiva capace di rappresentare vividamente i propri oggetti presentandoli dinanzi agli occhi degli ascoltatori cfr. e.g. Theon., *Progymn.* 66, 20-21 Patillon: ἐκφράσις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ' ὅψιν ἄγων τὸ δηλοῦμενον. L'evidenza, del resto, costituisce la qualità che caratterizza la descrizione e la distingue dalla narrazione: vd. e.g. Theon., *Progymn.* 69, 7-9 Patillon: ἀρεταὶ δὲ ἐκφράσεως αἰδὲ σαφήνεια μὲν μάλιστα καὶ ἐνάργεια τοῦ σχεδὸν ὁράσθαι τὰ ἀπαγγελλόμενα. Spiega, infatti, Nicolao Sofista (*RbG* 3, 491, 25-28 Sp.): προσκεῖται δὲ ἐναργῶς, ὅτι κατὰ τοῦτο μάλιστα τῆς διηγήσεως διαφέρειν ἢ μὲν γὰρ ψιλὴν ἔχει ἔκθεσιν πραγμάτων, ἢ δὲ πειράται θεατὰς τοὺς ἀκούοντας ἐργάζεσθαι.

24. Cfr. Quint., *Inst. Orat.* 9, 2, 44: «Locorum quoque dilucida et significans descriptio eidem virtuti (scil. evidētia) adsignatur a quibusdam, alii τοπογραφίαν dicunt».

25. Un esempio può essere costituito da Liban., *Progymn.* 485, 8-9 Foerster: ἐγὼ δὲ ὁ τεθέαμαι, καὶ διεξίεναι βούλομαι.

26. Cfr. Aristid., *Smyrn.* 1 1, 1; 8; 18; 21; 11, 5, 14. Il *topos* è presente anche in Aristid., *Rom.* 4-5; Aphth., *Progymn.* 12, 12 Patillon.

27. Un caso esemplare è costituito dal *De domo* di Luciano. Il testo inscena una gara tra due oratori: il primo asserisce la possibilità di descrivere con vivezza la sala affrescata; il secondo, al contrario, sottolinea la difficoltà di eguagliare l'evidenza realistica delle pitture: la bellezza dei dipinti oscura, infatti, la parola che si perde nello splendore dei riquadri come una lucerna in un rogo (*Dom.* 16). La parola, infatti, è una tenue pittura: ψιλή γὰρ τις ἡ γραφή τῶν λόγων (*Dom.* 21). Per questo all'oratore non resta che eguagliarne la fragranza visiva attraverso l'evidenza della descrizione (*loc. cit.*). Per un commento al testo, attento agli aspetti di visualizzazione testuale, cfr. Maffei 1994, xv-xxv.

28. «Avrei evitato di sembrare troppo prolisso, se non mi fossi proposto di percorrere con la lettera tutti gli angoli della villa. Né temevo che ti risultasse pesante alla lettura ciò che non lo sarebbe stato alla vista, tanto più che tu potevi riposarti a tuo piacimento e, posata la lettera, quasi fermarti. Inoltre indulsi al mio narcisismo; amo, infatti, ciò che ho incominciato io stesso in gran parte o ho completato una volta iniziato. Insomma, perché non dovrei confidarti o il mio giudizio o il mio errore, io reputo che il primo compito dello scrittore sia leggere il proprio titolo e chiedersi continuamente che cosa abbia iniziato a scrivere, e saper non essere prolisso, se insiste sull'argomento, molto prolisso se qualcosa lo chiama e lo attrae. Vedi con quanti versi Omero, con quanti versi Virgilio hanno descritto l'uno le armi di Achille, l'altro le armi di Enea; tuttavia, entrambi sono brevi perché fanno ciò che si sono prefissati. Vedi come Arato segua nel loro corso ed enumeri le stelle anche le più piccole; tuttavia egli osserva la misura. Infatti, questa sua non è una digressione, ma l'opera stessa. Allo stesso modo noi fatte le dovute proporzioni: quando tentiamo di descrivere con evidenza ai tuoi occhi la villa, se non diciamo nulla di estraneo all'argomento e quasi fuori luogo, non è grande la lettera che descrive, ma la villa che è descritta».

29. L'effetto visivo della descrizione topografica viene efficacemente espresso dalla locuzione *sub oculis subicere*, che nella tradizione retorica ciceroniana indica in termini tecnici l'evidenza realistica: Cic., *De orat.* 3, 202; *Orat.* 139; Quint., *Inst. Orat.* 9, 2, 40. Sul contributo della testimonianza di Plinio alla definizione dell'evidenza retorica, vd. Chinn 2004.

canismi espressivi non è di certo specialistica; tuttavia, l'impiego dell'espressione *sub oculis subicere* che nei manuali ciceroniani identifica propriamente l'evidenza stilistica, tradisce senza dubbio il riferimento a una tradizione precettistica ampiamente diffusa e condivisa.

I retori, infatti, definiscono più volte il contributo che la rappresentazione minuziosa porta all'evidenza visiva del testo.³⁰ Nell'*ekphrasis* questo meccanismo visualizzante trova la massima espressione: i manuali di *Progymnasmata*, infatti, distinguono l'*ekphrasis* dalla narrazione proprio per il procedimento espositivo, attento alla raffigurazione dettagliata degli oggetti: la descrizione ritrae nei particolari ciò che la narrazione espone in generale;³¹ proprio a questo procedimento i retori riconducono l'effetto visivo del testo.³²

Le osservazioni dei retori sono valide, naturalmente, anche per quella particolare forma di *ekphrasis* che è la descrizione topografica: una tecnica di composizione testuale, attenta a ritrarre ogni singolo dettaglio dei luoghi descritti, costituisce il procedimento espressivo fondamentale che permette la ricostruzione visiva dello spazio. Almeno due motivi spiegano il rapporto tra evidenza della topografia e minuzia descrittiva. In primo luogo, l'esposizione particolareggiata conferisce vivezza allo spazio descritto nel senso che ne favorisce l'impressione di realtà; il presupposto è che solo chi è stato osservatore diretto e in prima persona di un luogo, può descriverne tutti i particolari. La visione diretta è, infatti, garanzia di veridicità e, in questo senso, contribuisce a creare l'illusione visiva per cui lo spazio descritto è quello del mondo reale che sembra al lettore dispiegarsi dinanzi ai propri occhi.³³ In secondo luogo, il cumulo dei dettagli descritti consente al lettore di ricreare l'immagine precisa dello spazio come se i numerosi particolari costituissero elementi per precisare i contorni e disegnare mentalmente lo spazio, secondo un processo di immaginazione che avremo poi modo di precisare.³⁴

Nelle declamazioni possiamo trovare numerosi esempi di descrizioni minuziose. La loro analisi può dirci molto sui procedimenti e sulle tecniche di visualizzazione. Spesso la minuzia descrittiva si manifesta nell'impiego di una toponomastica curata che identifica i diversi elementi del paesaggio con precisione e

proprietà di significato.³⁵ Ne scaturisce sovente l'impressione di uno stile apparentemente povero, fatto di ripetizioni e schematismi espressivi. Un esempio in questo senso significativo è costituito dalla descrizione di un giardino nei *Progymnasmata* di Libanio, retore di IV sec. d.C., autore di una raccolta di testi esemplificativi dei diversi esercizi di scrittura: l'attenzione per i particolari dà corpo a una lunga descrizione in cui i riferimenti diretti agli elementi paesaggistici (i diversi tipi di piante: viti, fichi, etc...), e le indicazioni circa la loro posizione (διεδέχετο, διεδέχοντο 'segue'..., 'seguono'...) vengono presentati attraverso gli stessi vocaboli così da creare la sensazione di una certa povertà espressiva. L'impressione di schematicità è data dal ripetersi di una struttura espositiva, solitamente rigida e bipartita, che tuttavia aiuta lo scrittore nella rappresentazione spaziale, evitando omissioni particolarmente gravi e nocive per la ricostruzione e la definizione dell'ambiente descritto.³⁶ I manuali retorici presentano a tal proposito una lista di elementi che devono necessariamente essere inseriti all'interno della topografia: nella descrizione non possono mancare, infatti, cenni sull'aspetto fisico del territorio, sulla sua posizione rispetto al mare e alla terraferma, sulla presenza di edifici e piazze, secondo uno schema ben articolato e strutturato. Tale schema viene definito in particolare dalla tradizione retorica che disciplina il discorso epidittico o d'elogio: la descrizione rappresenta, spesso, la migliore forma espressiva per l'elogio di una città o di una regione. In tale contesto dottrinario, viene definita una vera griglia di elementi costitutivi che guidano l'oratore nella ricostruzione e rappresentazione dello spazio.³⁷

Al di là dell'impressione di schematicità e talora povertà stilistiche, l'esposizione dettagliata deve essere soprattutto ordinata. I particolari devono, cioè, essere riferiti secondo un preciso ordine: nei manuali di *Progymnasmata* si suggerisce di partire dalla periferia per arrivare al centro, seguendo un movimento concentrico a spirale.³⁸ Questo è ad esempio l'ordine osservato da Libanio nella descrizione del porto, laddove all'inquadratura generale della baia che circonda il luogo seguono in progressione concentrica i diversi fotogrammi che descrivono l'interno del porto.³⁹

30. Cfr. e.g. Demetr., *Eloc.* 209-212; Dion.Hal., *Lys.* 7, 1 Aujac; Quint., *Inst. Orat.* 8, 3, 67-68; 9, 2, 40; Tib., *Fig.* 43 Ballaira.

31. Cfr. e.g. Nic., *Progymn. RhG* 3, 492, 6-7 Sp.: διαφέρει δὲ καὶ κατ' ἐκείνο τῆς δηγήσεως, ὅτι ἡ μὲν τὰ καθόλου, ἡ δὲ τὰ καθὰ μέρος ἐξετάζει.

32. Cfr. e.g. Nic., *Progymn. RhG* 3, 491, 25-28 Sp.

33. Interessante, in questo senso, può essere la testimonianza di uno scolio all'Iliade che loda la veridicità e il realismo della descrizione topografica di Troia da parte di Omero quasi che il poeta avesse visto in prima persona i luoghi descritti: cfr. *Schol. Hom. Il.* xi 167: ἀξιοπιστώως τὰ ὀνόματα τῶν τόπων ὥσει παρὼν τοῖς γινόμενοις φησίν.

34. Sul contributo che i dettagli portano alla verosimiglianza e alla vivezza della rappresentazione letteraria, vd. Rabau 1995. Superfluo ricordare l'idea di veridicità connessa alla testimonianza oculare, alla base ad esempio del concetto storiografico di *autopsia*.

35. Sul contributo che l'esatta toponomastica dà all'evidenza della descrizione, vd. *Schol. Hom. Il.* xi 167; xiv 226-227.

36. Cfr. Liban., *Progymn.* 485, 5 – 486, 13 Foerster. La struttura è scandita dal ritmico ripetersi della correlazione μὲν/δὲ.

37. Cfr. Men.Rhet., *Epid. RhG* 3, 346, 27 – 351, 19; 373, 16 – 384, 32 Sp. Un'analisi della precettistica retorica relativa alla funzione e alle tecniche della descrizione topografica nel discorso epidittico, è contenuta nello studio di Pernot 1981.

38. Cfr. Aphth., *Progymn.* 12, 1 Patillon: ἐκφράζειν δὲ δεῖ...καιροὺς καὶ τόπους ἐκ τῶν περιέχοντων. Tale movimento a spirale risulta essere tipico della rappresentazione dello spazio anche nell'arte greca; vd. a tal riguardo le osservazioni proposte da Carruesco in questo volume.

39. Cfr. Liban., *Progymn.* 483, 14 – 484, 16 Foerster.

Nella ricostruzione spaziale, infatti, la mente non può perdersi e deve essere, come dire, guidata lungo un percorso ben ordinato che ne consente una più facile visualizzazione. Talvolta la successione può avvenire da destra verso sinistra, come succede nella raffigurazione della sala affrescata nel *De domo* di Luciano di Samosata. Questo percorso guida l'occhio del lettore ed evita che esso si perda nella rappresentazione dello spazio.⁴⁰

Tale procedimento di esposizione ordinata e percorso visivo è forse l'aspetto più tipico e fondamentale della descrizione, non solo topografica. Esso viene riassunto dalla tradizione retorica nella definizione dell'*ekphrasis* come λόγος περιηγηματικός. Il termine contiene già di per sé un'allusione alla *periegesi*, la descrizione topografica realizzata nelle forme di una visita guidata, come ad esempio è l'omonima opera di Pausania.⁴¹ L'aggettivo, tuttavia, acquista un significato tecnico-retorico nei manuali di *Progymnasmata*, come spiega bene Giovanni Sardianno, retore bizantino autore di un commento ad Aftonio.⁴² Con περιηγηματικός si intende la descrizione minuziosa e pittorica che pone i particolari in una successione ordinata (ἐξῆς) quasi a costruire un percorso spaziale e visivo lungo il quale l'autore accompagna il lettore alla scoperta dei luoghi:

ἀντὶ τοῦ γραφικός, περιοδευτικός, διεξοδευτικός, οἷονεῖ δοκῶν τῷ λόγῳ συμπεριμέναι καὶ οἷονεῖ δεικνύναι, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐπιδημήσαντά τινα Αθήναζε παραλαβὼν ὑφηγεῖτο τὴν πόλιν, δεικνὺς τὰ γυμνάσια, τὸν Πειραιᾶ καὶ τῶν ἄλλων ἑκαστον· μεταφορικῶς οὖν καὶ ὁ λόγος ὁ ταῦτα ἐξῆς καὶ τὰ τοῦ πράγματος καὶ τὰ τοῦ προσώπου ἀφηγούμενος καὶ μετ' ἀκριβείας δεικνὺς περιηγηματικός ὀνομάζεται (Ioann.Sard., *RhG* 15, 216 Rabe).⁴³

Il verbo περιηγέομαι indica propriamente il viaggiare seguendo un itinerario, ma nel senso traslato significa «esporre e descrivere».⁴⁴ Nella lingua greca la metafora appare già morta, ma conserva intatta la sua pregnanza nella tradizione retorica dove la definizione dell'*ekphrasis* come discorso περιηγηματικός sottintende una sovrapposizione tra spazio reale e spazio

descritto, tra mondo reale e finzione letteraria, delineando l'idea di descrizione come percorso testuale ordinato e visivo.

Tale procedimento ecfrastico è noto ai retori moderni che parlano a tal proposito di *discours ambulatorio*.⁴⁵ Nella letteratura greca troviamo numerosi esempi di questo procedimento espressivo che può essere considerato come il più caratteristico della descrizione topografica. Esso emerge chiaramente nel *Philopseudeis* di Luciano in cui l'autore descrive il cortile del palazzo guidando l'occhio del lettore lungo il peristilio sino ad arrivare al centro della parete frontale ove si trova la statua del generale Pellichos.⁴⁶ Ancor più significativo è il caso della descrizione di Alessandria, presentata da Aftonio nel suo manuale di *Progymnasmata* come esempio di *ekphrasis*. La successione ordinata dei fotogrammi crea un percorso visivo che conduce il lettore dalla parte bassa della città a quella alta per poi ridiscendere, quasi che il tragitto fosse condotto a piedi entrando dalla porta della città e attraversandola tutta. L'autore sembra guidare il lettore come un *periegeta* nella visita della città.⁴⁷

L'esperienza di visione diretta e percorso visivo è ben espressa da Elio Aristide all'inizio della sua descrizione di Smirne: l'oratore promette di condurre per mano il lettore attraverso le vie della città, rendendolo osservatore diretto dei luoghi descritti:

ἀλλὰ τί δεῖ περὶ ταῦτα τριβεσθαι; αἷς μὲν γὰρ ἐστι τῶν πόλεων ἐν μύθοις ἡ διηγήσειν φιλοτιμία, εἰς ταῦτα εἰκὸς ἀναχωρεῖν, ἥτις δὲ εὐθὺς ὀφθεῖσα χειροῦται καὶ οὐκ ἔῃ ζητεῖν τὰ ἀρχαῖα, τί δεῖ ταύτην σεμνύνειν ἀπὸ τῶν παρελθόντων, ἀλλ' οὐ περιηγείσθαι καθαπερεὶ τῆς χειρὸς ἔχοντα, μάρτυρα τὸν θεατὴν τῶν λόγων ποιούμενον; (Aristid. 373, 22 – 374, 1 Dindorff).⁴⁸

Con un'immagine molto bella Elio Aristide spiega l'idea di descrizione come percorso visivo che sottintende la compartecipazione diretta tra autore e lettore, quasi fossero compagni di viaggio. Tale compartecipazione si dimostra nella condivisione di uno stesso punto di vista e di uno stesso angolo di osservazione. Essa si realizza attraverso alcune apostrofi dirette che l'autore rivolge al lettore invitandolo a guardare, ad osservare

40. Cfr. Luc., *Dom.* 22-31. La medesima tecnica espositiva si ritrova anche in Luc., *Calumn.* 5.

41. Sulla definizione di *periegesi* come particolare forma letteraria vd. Habicht 1998, 2: «a book that conducts its readers around a certain area [...] in just the same way the local guides show tourists around a spot».

42. Sul significato di περιηγηματικός vd. Dubel 1997, 255-256.

43. «*Periegetico* in luogo di pittorico, sistematico ed espositivo, come se sembrasse con il discorso girare intorno all'oggetto e renderlo visibile; come se, avendo ricevuto uno straniero in Atene, lo guidasse per la città, mostrandogli il ginnasio, il Pireo e ciascun altro luogo notevole. Per metafora, il discorso che espone di seguito i particolari dei luoghi e dei personaggi e li descrive vividamente con precisione, è chiamato *periegetico*».

44. Cfr. Dubel 1997, 255 n. 17.

45. Cfr. Patillon 2008, 241 n. 248.

46. Cfr. Luc., *Philops.* 18 (per cui vd. Maffei 1994, 19 n. 29).

47. Cfr. Aphth., *Progymn.* 12, 5-11 (per cui vd. Patillon 2008, 149 n. 261).

48. «Ma perché bisogna dilungarsi su questi argomenti? Per quelle città che hanno gloria nei miti o nei racconti, conviene tornare a questi argomenti, mentre quella che subito appena vista vince e non lascia cercare i racconti antichi, perché bisogna celebrarla per i fatti passati, ma non descriverla tenendo per mano il lettore e rendendolo spettatore dei discorsi?»

con lui i luoghi che vengono descritti e a condividere le stesse sensazioni visive.⁴⁹ L'esito finale è quello di un tragitto condiviso e partecipato in cui al lettore pare di visitare e attraversare gli spazi rappresentati.

Ne scaturisce una vera e propria proiezione del lettore nel testo descritto. Il procedimento e l'effetto conseguente sono illustrati da Ps. Longino nel *Sublime*: il cambiamento di persona, con il passaggio dall'impersonale al «tu» per indicare il destinatario del testo, determina l'inserimento del lettore nello spazio rappresentato. Questi viene proiettato nella realtà raffigurata come spettatore diretto e attore in prima persona del percorso descrittivo. Con l'invito diretto a vedere (ὁρᾶς) i luoghi ritratti, efficacemente il retore sottolinea l'evidenza visiva della descrizione e manifesta la partecipazione all'itinerario visivo da parte del lettore cui sembra di percorrere gli spazi descritti e di vederli dal vivo, dinanzi ai propri occhi.⁵⁰

La partecipazione diretta del lettore al percorso descrittivo si manifesta dunque nell'impiego di alcuni procedimenti espressivi che sottintendono, e allo stesso tempo favoriscono, la condivisione della stessa esperienza visiva. Caratteristico della descrizione topografica è, in questo senso, l'uso dei *deittici* che sembrano mostrare e additare i luoghi descritti come se fossero lì presenti, dinanzi ai propri occhi.⁵¹ Spesso la proiezione del lettore nel testo avviene attraverso l'impiego di participi congiunti che implicano l'assunzione del medesimo punto di osservazione tra autore e lettore, del tipo: «a te che vedi..., tu che osservi...». Il più delle volte tali participi indicano l'ideale collocazione del lettore nello spazio rispetto ad alcuni punti di riferimento come se egli fosse un osservatore diretto. Funzionale alla visualizzazione e all'immediatezza visiva è, infine, l'impiego di verbi al futuro: questo procedimento, definito dai retori moderni come «futuro descrittivo», proietta il lettore all'atto di visione futura come se attraverso l'immaginazione visitasse gli spazi descritti.⁵²

Spesso questi meccanismi espressivi vengono impiegati contemporaneamente ed insieme contribuiscono alla realizzazione della descrizione come percorso visivo. Il fenomeno è particolarmente evidente nella

già ricordata descrizione di Alessandria (che Aftonio cita come esempio di *ekphrasis*),⁵³ o nella descrizione della città di Smirne scritta da Elio Aristide.⁵⁴ L'esito finale determinato da questi procedimenti espositivi è la visione diretta, l'impressione di realtà degli spazi raffigurati.

Tuttavia, tra tutte le testimonianze antiche, che descrivono l'effetto vivido provocato dalla topografia, mi preme prendere a riferimento uno scolio all'*Iliade*, posto a commento di una nota descrizione topografica che accompagna il viaggio di Era dal monte Olimpo all'isola di Lemno. Lo scolio, infatti, illustra efficacemente le dinamiche interne alla descrizione e la realizzazione dell'effetto visivo:

ἄκρως κατονομάζει τοὺς τόπους, τὰς ὁμόρους χώρας διεξιὼν [...] τῇ γὰρ ὀνομασίᾳ τῶν τόπων συμπαραθεοῦσα ἡ διάνοια τῶν ἐντυγχανόντων ἐν φαντασίᾳ καὶ ὅψει τῶν τόπων γίνεται. ἅμα οὖν τὸ ἀργὸν περιέφυγεν, οὐκ εὐθὺς ἀγαγὼν ἐπὶ τὰ προκείμενα χωρία· μάρτυρας γοῦν ἐπαγόμενος τοὺς ἀκούοντας πιθανωτάτην καθίστησι τὴν διήγησιν (*Schol. Hom. Il. xiv 226-227b-t*).⁵⁵

Descrivendo con precisione i vari luoghi attraverso l'esatta indicazione toponomastica e soprattutto percorrendoli con l'esposizione (διεξιὼν), l'autore pone il lettore alla visione diretta (ὅψει) degli spazi raffigurati. Il pensiero dei lettori corre lungo l'itinerario tracciato dal poeta sino ad arrivare all'immagine dei luoghi medesimi. Tale immagine è definita dallo scoliasta come una φαντασία, termine che nella tradizione retorica indica l'immagine letteraria vivida, dotata di particolare evidenza visiva (ἐνάργεια), ma anche la stessa immaginazione letteraria, la facoltà mentale capace di concepire vivide rappresentazioni ed esprimerle attraverso il discorso.⁵⁶

Lo scoliasta abbozza per grandi linee il processo di fruizione del testo descrittivo, evocando nei termini tecnici e nei concetti alcune dinamiche della visualizzazione testuale che sono state approfondite dai retori, in particolare da Quintiliano. La fantasia

49. Nel corso della descrizione Elio Aristide inserisce sovente delle espressioni del tipo «diresti che...; non capiresti dove...»; queste apostrofi implicano la condivisione di una stessa esperienza visiva tra autore e lettore che dinanzi all'osservazione compartecipata dei luoghi reagiscono con le stesse sensazioni e impressioni emotive: cfr. Aristid. 374, 14; 376, 17; 377, 13 Dindorff.

50. Cfr. Ps. Long., *Subl.* 26, 1-2; in particolare, dopo aver citato Herod. 2, 29 il retore spiega: ὁρᾶς, ὦ ἑταῖρε, ὡς παραλαβὼν σου τὴν ψυχὴν διὰ τῶν τόπων ἄγει τὴν ἀκοὴν ὅψιν ποιῶν; Per un commento al passo, attento agli aspetti visivi da noi sottolineati, vd. Dubel 1997, 259-261.

51. Cfr. *Schem.Dian. RLM* 71, 1-6 Halm e Tib. *apud* Max. Plan. in Herm. *Id. RhG* 5, 516, 19-20 Walz. Sulla funzione visiva dei deittici, vd. Lausberg 1960, 406.

52. Sul procedimento visivo del futuro descrittivo, vd. Dubel 1997, 261 n. 32.

53. Cfr. Aphth., *Progymn.* 12, 7 (εἰσιόντι); 11 (κατιόντι). I participi indicano l'assunzione del medesimo punto di osservazione da parte del lettore/*periegeta*.

54. Cfr. Aristid. 375, 7 (σπάντι); 12 (κατιόντα); 378, 17 (ὁρύξαντι); 379, 1 (βλέψαντι [...] περιέχοντα); 2 (διεξελαύνοντι); 3 (προελθόντι). La descrizione topografica di Smirne si caratterizza per l'uso del futuro descrittivo: vd. Dubel 1997, 261, n. 32; vd. e.g. Aristid. 375, 6 (ἤξεις) Dindorff.

55. «Con precisione chiama i luoghi, percorrendo con la descrizione le regioni montuose...infatti la mente dei lettori corre insieme alla denominazione dei luoghi all'immagine vivida e alla vista dei luoghi stessi. Nello stesso tempo, il poeta evitò lo stile arido, non conducendo subito la mente del lettore ai luoghi; presentando a testimoni gli ascoltatori, il poeta rende la narrazione assai verosimile».

56. Sul significato e la definizione di *fantasia* in ambito retorico, vd. Armisen 1980; Rispoli 1984; Manieri 1998. Per uno studio del concetto di fantasia ed evidenza presso gli scolii omerici, vd. Rispoli 1984; Meijering 1987, 29-52.

è la facoltà che permette all'autore di avere dinanzi ai propri occhi, sotto forma di vivide immagini mentali, la materia del suo racconto e di trasfonderla nel testo scritto.⁵⁷ Il retore spiega nel dettaglio il procedimento di immaginazione letteraria: la fantasia opera attraverso la combinazione delle immagini che sono depositate nella memoria. Qui sono custodite, come in un tesoro, le icone di quanto è stato vissuto ed esperito dall'uomo.⁵⁸ Il processo di composizione testuale si trasforma dunque in un lavoro di rielaborazione del patrimonio di immagini conservato nella memoria e, dunque, in una tecnica espositiva che opera attraverso la combinazione di luoghi comuni.⁵⁹ Per descrivere un omicidio, ad esempio, l'autore dovrà concepire con la mente la scena del crimine e avere sotto gli occhi tutto quello che, verosimilmente, sarà avvenuto. Egli immaginerà l'assassino che esce all'improvviso, la vittima che impallidirà, griderà, supplicherà e fuggirà; vedrà nella sua mente il poveretto mentre, ferito, cade a terra; si raffigurerà il sangue, il pallore, i gemiti, la bocca della vittima aperta per l'ultimo respiro.⁶⁰ Il lavoro di immaginazione letteraria si traduce dunque nella combinazione e nell'accumulo di particolari verosimili, topici della circostanza. L'effetto finale della descrizione così condotta sarà l'ἐνάργεια, la sensazione di visione e compartecipazione diretta del lettore.⁶¹

Questo processo di immaginazione letteraria e composizione testuale definito da Quintiliano costituisce il fondamento della visualizzazione dello spazio nella descrizione topografica. Alcuni retori suggeriscono, ad esempio, di descrivere un luogo elencando gli elementi topici che sono soliti caratterizzare ambienti simili (τὰ παρακολουθοῦντα).⁶² In particolare, qualora si tratti di spazi urbani, l'autore dovrà inserire nella rappresentazione spaziale riferimenti a edifici tipici come templi, basiliche, propilei. I retori elaborano, in questo senso, una vera griglia di luoghi comuni rispet-

to ai quali descrivere lo spazio cittadino.⁶³ Tutto ciò realizza un orizzonte spaziale consueto che permette al lettore di riconoscere l'ambiente e di ricostruirne mentalmente l'immagine.

Il processo mentale di rappresentazione spaziale raggiunge qui il suo culmine: il lettore riesce a costruirsi un'immagine dello spazio descritto partendo dalle immagini di ambienti e spazi vissuti che egli stesso conserva nella memoria. L'autore non fa altro che stimolarne l'attivazione suggerendo un percorso visuale di combinazione e ricostruzione.⁶⁴

Quanto noi stiamo cercando di spiegare con difficoltà, è stato ben illustrato da S. Agostino in un passo del *De Trinitate*. In quest'opera, apparentemente molto lontana dai nostri interessi, troviamo invece la migliore definizione dei meccanismi mentali che presiedono alla rappresentazione visiva dello spazio nel testo letterario. Nell'ambito della discussione sull'idea di giustizia e sulla possibilità di una sua rappresentazione, Agostino prende a riferimento proprio il processo di descrizione topografica:

«Et Carthaginem quidem cum eloqui volo, apud me ipsum quaero ut eloquar, et apud me ipsum invenio phantasiam Carthaginis: sed eam per corpus accepi, id est per corporis sensum, quoniam praesens in ea corpore fui et eam vidi atque sensi, memoriaque retinui, ut apud me invenirem de illa verbum, cum eam vellem dicere. Ipsa enim phantasia eius in memoria mea verbum eius, non sonus iste trisyllabus cum Carthago nominatur, vel etiam tacite nomen ipsum per spatia temporum cogitatur: sed illud quod in animo meo cerno, cum hoc trisyllabum voce profero, vel antequam proferam. Sic et Alexandriam cum eloqui volo, quam numquam vidi, praesto est apud me phantasma eius. Cum enim a multis audissem et credidissem magnam esse illam urbem, sicut mihi narrari potuit,

57. Cfr. Quint., *Inst. Orat.* 6, 2, 29: «Quas φαντασίας Graeci vocant (nos sane visiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur, has quisquis bene ceperit is erit in adfectibus potentissimus». Sulla definizione di *phantasia* in Quintiliano, vd. da ultimo Dross 2006.

58. La tradizione antica accosta la memoria a un tesoro di immagini vivide, imprresse nell'anima come su una tavoletta cerata; l'immagine, già aristotelica, trova ulteriore sviluppo presso la Stoà e si afferma anche nella manualistica retorica: cfr. Arist., *Mem.* 450a 29b 1; Plut., *Contra Stoic.* 1085a-b; Ps.Long., *App.* 29-38 Patillon. Sull'argomento vd. Webb 1997: la studiosa spiega che il processo di immaginazione letteraria in cui consiste la fantasia, si basa sulle rielaborazioni delle immagini conservate nella memoria; in questo senso, dunque, deve essere apprezzato il contributo che il luogo comune dà all'evidenza nella produzione delle immagini letterarie. Sul procedimento di immaginazione fantastica vd. da ultimo Braungart 2000.

59. Sulla relazione tra fantasia, luogo comune ed evidenza vd. Webb 1997, 236-242.

60. Cfr. Quint., *Inst. Orat.* 6, 2, 31: «Hominem occisum queror: non omnia quae in re praesenti accidisse credibile est in oculis habere? Non percussor ille subitus erumpet? Non expavescet circumventus, exclamabit vel rogabit vel fugiet? Non ferientem, non concidentem videbo? Non animo sanguis et pallor et gemitus, extremus denique expirantis hiatus insidet?»

61. Cfr. Quint., *Inst. Orat.* 6, 2, 32: «Insequetur ἐνάργεια, quae a Cicerone inlustratio et evidentia nominatur, quae non tam dicere videtur quam ostendere, et adfectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur.»

62. Cfr. Tib. *apud* Max. Plan. *ad* Hermog. *id. RhG* 5, 515, 14-16 Walz: ὁ Τιβερίος φησιν ὅτι ἐνάργεια γίνεται κατὰ μὲν ἔννοιαν, ὅταν μὴ μόνον λέγῃς τόπον, ἀλλὰ καὶ τὰ παρακολουθοῦντα τῷ τόπῳ σημεῖα, οἷον ἐν τῷ περὶ Ἀλοννήσου (segue citazione di Demosth. 7, 39-40). Il termine τὰ παρακολουθοῦντα o τὰ παρεπόμενα indica un particolare procedimento di visualizzazione consistente nella descrizione delle circostanze e delle conseguenze che solitamente accompagnano lo svolgimento di un fatto: cfr. e.g. Demetr., *Eloc.* 216; Dion. Hal., *Lys.* 7, 1; sull'argomento vd. Meijering 1987, 41.

63. Cfr. Men. Rhet., *Epid. RhG* 3, 386, 21-28 Sp. Sull'argomento vd. Pernot 1981, 106.

64. Per un'illustrazione di queste dinamiche interne alla visualizzazione testuale, vd. Webb 1997: l'evidenza della descrizione è data dall'attivazione di immagini già depositate nella mente del lettore; l'autore non fa altro che sollecitare il destinatario attraverso alcuni procedimenti espressivi.

finxi animo meo imaginem eius quam potui: et hoc est apud me verbum eius cum eam volo dicere, antequam voce quinque syllabas proferam, quod nomen eius fere omnibus notum est. Quam tamen imaginem si ex animo meo proferre possem ad oculos hominum qui Alexandriam noverunt, profecto aut omnes dicerent: Non est ipsa; aut si dicerent: Ipsa est, multum mirarer atque intuens in animo meo ipsam, id est imaginem quasi picturam eius, ipsam tamen esse nescirem, sed eis crederem qui visam tenerent» (Aug. *Trinit.* 8, 6, 9).⁶⁵

Egli pone il caso di dover descrivere due città: una realmente vista (Cartagine) e l'altra mai visitata (Alessandria). In entrambi i casi il procedimento di composizione testuale è identificato nella immaginazione fantastica e, in entrambi i casi, l'effetto finale sul lettore è quello dell'evidenza visiva, in una significativa affinità di termini e concetti con la teoria esposta da Quintiliano. Ma come avviene questo processo di rappresentazione spaziale? Agostino distingue nitidamente due momenti: 1) l'atto di immaginazione dello spazio da parte dell'autore e la sua trasposizione nel linguaggio; 2) l'atto di ricezione da parte del lettore e la ricostruzione dello spazio da lui operata a posteriori con il conseguente effetto visivo. Secondo Agostino, quando l'autore vuole descrivere lo spazio, egli parte dalle immagini dei luoghi che sono rimaste impresse nella sua memoria e le combina ripercorrendo mentalmente lo stesso tragitto da lui compiuto all'atto dell'osservazione. Il processo di immaginazione si sviluppa seguendo dunque lo stesso itinerario della memorizzazione e riproponendolo al lettore. A queste immagini, infatti, sono associate delle parole che hanno il potere di conservare intatta la propria freschezza visiva. Al momento della scrittura del testo, il percorso di osservazione e di memorizzazione diviene itinerario della descrizione verbale. L'aspetto periegetico dell'*ekphrasis* non è altro che conseguenza e, al tempo stesso, sussidio alla realizzazione del percorso visivo della topografia.

Se ora ribaltiamo il discorso, assumendo il punto di vista del lettore, dobbiamo pensare che questi condivida lo stesso percorso visivo dell'autore, ma secondo un processo mentale opposto. Il lettore, cioè, parte dalle parole per arrivare alle immagini che sono sottese ad esse. Il lettore, quindi, segue l'itinerario descrittivo presentato dall'autore; percorre con lui il tragitto visivo cercando di recuperare volta per volta le immagini dei luoghi raffigurati. Lungo il percorso, il lettore viene stimolato a ripescare dalla memoria le immagini degli spazi descritti, se li ha realmente visitati, o a immaginarli, combinando i ricordi di luoghi e ambienti simili, conservati in memoria. Il percorso di descrizione diviene allora percorso di visualizzazione: quasi guidato per mano dall'autore, stimolato da alcuni procedimenti espressivi che lo collocano nell'esperienza diretta (apostrofi dirette, futuro descrittivo, participi congiunti, deittici, etc.), il lettore riconosce quello che fu l'itinerario di memorizzazione e lo ripercorre, attivando le immagini ad esso collegate. Queste si animeranno e coinvolgeranno il lettore nella rappresentazione vivida e partecipata dello spazio descritto.⁶⁶

Dall'illustrazione dei processi di composizione e ricezione della descrizione topografica, emerge con chiarezza che al centro del procedimento di rappresentazione vi è il riferimento a un patrimonio comune di immagini e ricordi che vengono riattivati all'atto della scrittura. In questo contesto dobbiamo collocare una raccomandazione che spesso si legge nei manuali antichi per cui l'autore non deve descrivere il luogo considerato in ogni dettaglio, specie quello più caratteristico e singolare.⁶⁷ Il lettore, infatti, potrebbe rimanere disorientato dallo strano particolare, che non possiede in memoria, ed essere dunque ostacolato nel processo di ricostruzione spaziale.

Un'ultima notazione riguarda la finalità della descrizione topografica nella letteratura. Dallo studio delle fonti retoriche potremmo individuare almeno tre ragioni, corrispondenti ai tre compiti del perfetto oratore: 1) un primo livello più semplice di informa-

65. «Quando voglio parlare di Cartagine, in me stesso cerco come parlarne, e in me stesso trovo un'immagine di Cartagine: ma questa l'ho appresa attraverso il corpo, meglio mediante i sensi del corpo, poiché sono stato lì con il corpo, e la vidi e la percepii, e tenni nella memoria così che quando voglio descriverla, trovo in me le parole. Infatti, il suo nome è la stessa sua immagine nella mia memoria, non questo suono trisillabico quando viene nominata Cartagine o anche in silenzio il nome stesso viene pensato negli spazi dei tempi: ma è quello stesso che io vedo nella mia mente, quando proferisco con la voce questo suono trisillabico o prima che lo proferisca. Così anche quando voglio descrivere Alessandria che non ho mai vista, ho a disposizione una sua immagine. Infatti, avendo udito da molti e avendo creduto che essa è una grande città, per quanto mi poté essere narrato, forgiai nella mia mente una sua immagine per quanto potei. E questa è in me la parola, quando voglio parlarne, prima che proferisca con la voce il suono di cinque sillabe che è noto quasi a tutti come suo nome. Tuttavia, se potessi presentare questa immagine dalla mia mente agli occhi degli uomini che l'hanno visitata, essi o direbbero: «Non è questa»; oppure, se dicessero: «È questa», mi meraviglierei molto, e guardando nella mia mente la città, cioè la sua immagine simile ad una pittura, non saprei che è la stessa, ma crederei a coloro che l'hanno vista e ne conservano memoria».

66. Una curiosità: un procedimento di visualizzazione analogo a quello di Agostino viene descritto da S. Ignazio di Loyola all'inizio degli esercizi spirituali. Egli parla di composizione visiva del luogo («composición viendo el lugar»), tecnica che Italo Calvino prese ad esempio nelle sue *Lezioni americane* per illustrare il processo di composizione testuale nel suo rapporto tra parola e immagine (Calvino 2002, 94-95).

67. In merito alla rappresentazione vivida, i retori prescrivono sovente di non indulgere eccessivamente nella descrizione meticolosa, ma di lasciare alcuni particolari all'immaginazione del lettore. Questo meccanismo non distrugge, anzi accresce la vivezza espressiva del testo perché crea quella compartecipazione tra autore, testo e lettore necessaria all'immediatezza visiva: cfr. Quint., *Inst. Orat.* 8, 3, 64-65; Aps., *Rhet.* 3, 23 Patillon: μή πειρώ μέντοι εἰς καθ' ἑκάστα καθιέναι· εἰ δὲ μή γε, εἰς εὐτέλειαν ἐκπεσεῖται ὁ λόγος. Così, ad esempio, Omero ha descritto Troia espugnata (*Il.* ix 591-594; xxii 60-64): cfr. Aps., *Rhet.* 10, 31 Patillon; Hermog., *Meth. Dein.* 450, 1 – 451, 8 Rabe; oppure Virgilio ha raffigurato le coste libiche (*Aen.* 1, 157-168): cfr. Don. *ad Verg.*, *Aen.* 1, 38, 16 sgg. Greig. Su questi argomenti, vd. Scholz 1999.

zione (*docere*): attraverso il testo descrittivo si cerca di trasmettere all'uomo le notizie necessarie perché conosca e domini gli ambienti in cui vive; questa funzione è tipica delle opere geografiche propriamente dette;⁶⁸ 2) un secondo livello interessa invece una funzione ornamentale della descrizione (*delectare*) che viene inserita nei testi letterari per allietare e rendere piacevole l'esposizione; questo costituisce l'uso tipico della descrizione nella poesia e nella storiografia;⁶⁹ 3) c'è, infine, una funzione patetica della rappresentazione spaziale (*movere*), laddove la descrizione di ambienti il più delle volte sconvolti e turbati serve a catturare l'attenzione del lettore mediante l'evocazione del *pathos*. È ad esempio il caso della raffigurazione della città quando essa è stata espugnata.⁷⁰ Ma questa descrizione assume delle forme del tutto particolari e costituisce un'altra fattispecie retorica: la *diatiposi*.⁷¹

Alla fine di questa indagine delle fonti letterarie antiche, specie retoriche, sulla descrizione spaziale, emerge nitidamente la coscienza che gli antichi avevano dei procedimenti di composizione e ricezione del testo topografico. Tale consapevolezza si esprime sotto due aspetti:

1) *Il ruolo della visività e dell'evidenza testuale*. Nella definizione dei procedimenti costitutivi della descrizione topografica, l'accento viene messo sull'immaginazione e sulla creazione di un percorso descrittivo condiviso tra autore e lettore in cui forte è l'elemento della visualizzazione. Anche nella percezione e soprattutto riproduzione dello spazio appare fondamentale la categoria mentale della visività e del vedere come forma di relazione privilegiata tra l'uomo e la realtà circostante, secondo quella dinamica conoscitiva tipica dell'uomo greco ben definita da Vernant.⁷²

2) *Il carattere topico della rappresentazione spaziale*. Per descrivere e ricostruire gli ambienti, gli antichi Greci attingono da un patrimonio comune di immagini e schemi mentali che rielaborano attraverso ben definiti processi di immaginazione. Lo studio della tradizione retorica ci aiuta nell'interpretazione delle descrizioni topografiche trasmesse dalla letteratura greca, mettendoci in guardia sul possibile carattere fittizio e artefatto di alcune informazioni. Soprattutto quando il testo non appartiene al genere storico e/o geografico e quindi non si propone di rappresentare con veridicità

la realtà,⁷³ dobbiamo considerare la possibilità di una rappresentazione topica o anche parziale dello spazio reale, con l'esclusione di alcuni elementi magari troppo particolari e l'inserimento di altri tipici. Del resto, anche quando i retori definiscono il carattere topico della descrizione, non sfugge loro la coscienza che la rappresentazione spaziale realizzata dall'autore è la sua ricostruzione, per nulla oggettiva, dello spazio reale. Riconoscendo allo scrittore la possibilità di aggiungere proprie impressioni sulla bellezza dei luoghi, sulla loro amenità e sul loro aspetto straordinario,⁷⁴ i retori manifestano la natura arbitraria e soggettiva dell'atto ecfrastico: l'autore non comunica la visione fotografica, ma la sua visione, ciò su cui ha fermato lo sguardo e intende farlo porre al lettore.⁷⁵

Dall'analisi della tradizione retorica scaturisce, quindi, un criterio di ermeneutica importante per l'approccio storico-archeologico al testo letterario.

Bibliografia

- ARMISEN, M. 1980: «La notion d'imagination chez les anciens: II La rhétorique», *Pallas* 27, 3-37.
- AUJAC, C. 1981: «Les représentations de l'espace, géographique ou cosmologique, dans l'Antiquité», *Pallas* 28, 3-14.
- AYGON, J. P. 1994: «L'Ekphrasis et la notion de description dans la rhétorique antique», *Pallas* 41, 41-56.
- 2004: «Imagination et description chez les rhéteurs du Ier siècle ap. J.-C.», *Latomus* 63, 108-123.
- BERARDI, F.: «La teoria dello stile in Dionigi di Alicarnasso: il caso dell'*enargeia*», negli Atti del convegno *Les noms du style dans l'Antiquité* (Paris, 12-13 maggio 2005) [in corso di stampa].
- 2008: «La retorica e la preghiera: alcune considerazioni sull'ἐνάργεια nell'*Explanatio psalmorum* di Cassiodoro», in: CALBOLI-MONTEFUSCO, L. [ed.], *Papers on Rhetoric IX*, Roma, 1-31.
- BRAUNGART, G. 2000: «Topik und Phantasie», in: SCHIRREN, TH.; UEDING, G. [ed.], *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, Tübingen, 307-320.
- CALAME, C. 1991: «Quand dire c'est faire voir: l'évidence dans la rhétorique antique», *EL* 4, 3-22.

68. Cfr. Aujac (1981, 1-9). Sulla funzione didascalica e informativa della geografia, vd. Strab. I 1, 1.

69. Cfr. e.g. Hermog. *id.* 331, 11 – 332, 2 Rabe; Men. *Rhet.*, *Epid. RhG* 2, 433, 13-16 Sp.: καλλωπίσεις δὲ τὸν λόγον... ἐκφράσεις τις ἐν τῷ ἐπαίῳ τῆς πόλεως, ὁσῶν καὶ λιμένων καὶ ποταμῶν καὶ πηγῶν καὶ ἄλλων. Molti oratori concludono le loro descrizioni topografiche sottolineando la piacevolezza della rappresentazione: vd. e.g. Liban., *Progymn.* 484, 18 – 485, 2; 486, 14-15 Foester: ταῦτα ἰδεῖν ὑπῆρχεν ἐν ἡδονῇ, διεξελθεῖν δὲ τοῖς ἀκούουσιν ἥδιον.

70. Cfr. Nic., *Progymn. RhG* 3, 493, 3-4; 15-19 Sp.; Aps., *Rhet.* 3, 27 Patillon.

71. Cfr. e.g. Theon., *Progymn.* 65, 24 – 66, 9 Patillon; Alex., *Fig. RhG* 3, 25, 12-16 Sp.; Ps.Plut., *Vita Hom.* 67, 1-2; *Schol. Demosth.* 19, 65, 157c.

72. Cfr. Vernant 1997, 14-16.

73. Sin dalle prime sue teorizzazioni, la storiografia si propone di raccontare i fatti nella loro veridicità. Tra le numerose testimonianze antiche, segnalo Polyb. 2, 56, 7-11; 12, 25h; 20, 12, 8; Luc., *Hist. Conscr.* 29; 47; 51 per il rapporto tra veridicità della narrazione storica ed evidenza stilistica. Sull'argomento vd. ad es. Schepens 1975; Walker 1993; Manieri 1998, 155-164; Hartog 2005.

74. Cfr. Theon., *Progymn.* 68, 22 – 69, 3 Patillon; Ps.Hermog., *Progymn.* 10, 5 Patillon: ἐὰν δὲ τόπους ἐκφράζωμεν ἢ πρόσωπα, ἔξομέν τινα ἐκ τῆς διηγῆσεως καὶ ἐκ τοῦ καλοῦ ἢ χρησίου λόγον.

75. Cfr. Patillon 2008, 95.

- 2006: *Pratiques poétiques de la mémoire: représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris.
- CALBOLI-MONTEFUSCO, L. 2005: «Ενάργεια et ἐνέργεια: l'évidence d'une démonstration qui signifie les choses en acte (*Rhet.Her.* 4, 68)», *Pallas* 69, 43-58.
- CALVINO, I. 2002²: *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano.
- CELENTANO, M. S. 2007: «L'evidenza esemplare di Cicerone oratore», in: PETRONE, G. [ed.], *Lo spettacolo della giustizia: le orazioni di Cicerone*. Atti del convegno (Palermo 7-8 marzo 2006), Palermo, 33-46.
- CHINN, C. 2004: «Dilate and Describe: Pliny 5.6 and the Concept of *Ekphrasis*», *APA*, 37-49.
- CHIRON, P. 2003: «La doctrine critique du rhéteur Tiberios», *REG* 116, 494-536.
- CLARKE, M. 1996: *Rhetoric at Rome: a historical survey*, London.
- CLÜVER, C. 1998: «Quotation, Enargeia, and the Functions of Ekphrasis», in: ROBILLARD, V.; JONGENEEL, E. [ed.], *Pictures into Words. Theoretical and Descriptive Approaches to Ekphrasis*, Amsterdam, 35-52.
- COCKCROFT, R. 2003: «Fine-tuning Quintilian's doctrine of rhetorical emotion: seven types of *enargeia*», in: *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica: Actas del congreso internacional. 19 centenario de la Institutio oratoria (Calahorra 1998)*, Calahorra, 503-510.
- CUESTA ABAD, J. M. 2003: «El logos visionario: de la fantasía retórica a la imaginación poética», in: ALBALADEJO, T.; DEL RIO, E.; CABALLERO, J. A. [ed.], *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica: actas del Congreso internacional. 19 centenario de la Institutio oratoria (Calahorra 1998)*, Calahorra, 511-526.
- DI SAMOSATA, L. 1994: *Descrizioni di opere d'arte*, Torino.
- DROSS, J. 2004: «De la philosophie antique à la rhétorique: la relation entre *phantasia* et *enargeia* dans le traité *Du sublime* et l'*Institution oratoire*», *Phil. Ant.* 4, 63-93.
- 2006: «De l'imagination à l'illusion: quelques aspects de la *phantasia* chez Quintilien et dans la rhétorique impériale», *Polymnia* 4, 273-290.
- DUBEL, S. 1997: «*Ekphrasis* et *enargeia*: la description antique comme parcours», in: LÉVY, C.; PERNOT, L. [ed.], *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris, 249-264.
- FLEMING, D. 2003: «The Very Idea of a Progymnasmata», *Rhetoric Review* 22 (2), 105-120.
- FOWLER, D. P. 1991: «Narrate and Describe: the Problem of *Ekphrasis*», *JRS* LXXI, 25-35.
- FRANCIS, J. A. 2003: «Living Icons: Tracing a Motif in Verbal and Visual Representation from the Second to Fourth century CE», *AJPh* CXXIV, 575-600.
- GALAND-HALLYN, P. 1993: «De la rhétorique des affects à une métapoétique: évolution du concept d'*enargeia*», in: PLETT, H. F. [ed.], *Renaissance-Rhetorik*, Berlin & New York, 244-265.
- GIBSON, C. A. 2004: «Learning Greek History in the Ancient Classroom: the Evidence of the Treatises on *Progymnasmata*», *CPh* 39 (2), 103-129.
- GILMARTIN, K. 1975: «A Rhetorical Figure in Latin Historical Style: The Imaginary Second Person Singular», *TAPhA* 105, 99-121.
- GRAF, F. 1995: «Ekphrasis: Die Entstehung der Gattung in der Antike», in: BOEHM, G.; PFOTENHAUER, H. [ed.], *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung: Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*, München, 141-155.
- HABICHT, C. 1998: *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley.
- HALSALL, A. W. 1992: «Beschreibung», in: UEDING, G. [ed.], *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, band 1, Tübingen, coll. 1495-1510.
- HAMON, P. 1972: «Qu'est-ce qu'une description?», *Poétique*, 12, 465-485.
- HARTOG, F. 2005: *Évidence de l'histoire. Ce qui voient les historiens*, Paris.
- INNOCENTI, B. 1994: «Towards a Theory of Vivid Description as Practiced in Cicero's *Verrine Orations*», *Rhetorica* 12 (4), 355-381.
- IRMSCHER, J. 1988: «Über die hellenistische Ekphrasis», *ACD* XXIV, 23-27.
- KEMMANN, A. 1996: «Evidentia» in UEDING, G. [ed.], *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, band 3, Tübingen, coll. 33-47.
- KRAUS, M. 2005: «Progymnasmata, gymnasmatata», in UEDING, G. [ed.], *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, band 7, Darmstadt, coll. 159-167.
- KRIEGER, M. 1998: «The problem of *Ekphrasis*: Image and Words, Space and Time – and the Literary Work», in: ROBILLARD, V.; JONGENEEL, E. [ed.], *Pictures into Words. Theoretical and Descriptive Approaches to Ekphrasis*, Amsterdam, 3-20.
- JACOB, C. 2000: *La description de la terre habitée de Denys d'Alexandrie ou la leçon de géographie*, Paris.
- LAUSBERG, H. 1960: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München.
- LEACH, E. W. 1988: *The Rhetoric of Space. Literary and Artistic Representations of Landscape in Republican and Augustan Rome*, Princeton.
- LÉVY, C.; PERNOT, L. [ed.], 1997: *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris.
- MANAKIDOU, F. 1993: *Beschreibung von Kunstwerken in der Hellenistischen Dichtung: ein Beitrag zur hellenistischen Poetik*, Stuttgart.
- MANIERI, A. 1998: *L'immagine poetica nella teoria degli antichi: Phantasia ed enargeia*, Pisa & Roma.
- MEIJERING, R. 1987: *Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia*, Groningen.
- MORTARA-GARAVELLI, B. 1988: *Manuale di retorica*, Milano.
- PERNOT, L. 1981: «Topique et topographie: l'espace dans la rhétorique épictétique grecque à l'époque impériale», in: Jacob, C.; Lestrangant, F. [ed.], *Arts*

- et légendes d'espaces. Figures du voyage et rhétorique du monde*, Paris, 101-109.
- 1993: *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris.
 - RABAU, S. 1995: «Narration et description: l'exigence de détails», *Lalies* 15, 273-290.
 - RAVENNA, G. 2006: «Per l'identità di *ekphrasis*», *Polymnia* 4, 21-30.
 - RISPOLI, G. M. 1984: «φαντασία ed ἐνάργεια negli scolii all'*Iliade*», *Vichiana* 13, 311-339.
 - 1985: *L'artista sapiente. Per una storia della fantasia*, Napoli.
 - ROBILLAND, V.; JOGENEEL, E. [ed.], 1998: *Pictures into Words: Theoretical and Descriptive Approaches to Ekphrasis*, Amsterdam.
 - SCHEPENS, G. 1975: «ἐμφασία und ἐνάργεια in Polybios Geschichtstheorie», *RSA* 5, 185-200.
 - 1980: *L'autopsie dans la méthode des historiens grecs du ve siècle avant J.C.*, Brussels.
 - SCHINDEL, U. 2001: *Die Rezeption der hellenistischen Theorie der rhetorischen Figuren bei den Römern*, (Abb.Akad. Göttingen, phil.-hist. Kl. 3, 243), Göttingen.
 - SCHOLZ, B. F. 1998: «*Sub oculos subiectio*: Quintilian on *Ekphrasis* and *Enargeia*», in ROBILLAND, V.; JOGENEEL, E. [ed.], *Pictures into Words. Theoretical and Descriptive Approaches to Ekphrasis*, Amsterdam, 73-99.
 - 1999: «*Ekphrasis* and *Enargeia* in Quintilian's *Institutionis oratoriae libri XII*», in: OESTERREICH, P. L.; SLOANE, T. O. [ed.], *Rhetorica movet. Studies in Historical and Modern Rhetoric in Honour of H.F. Plett*, Leiden, 3-24.
 - SPINA, L. 2005: «L'*enargeia* prima del cinema: parole per vedere», *Dioniso* 4, 197-209.
 - TORZI, I. 2000: *Ratio et usus. Dibattiti antichi sulla dottrina delle figure*, Milano.
 - VASALY, A. 1993: *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*, Berkeley, Los Angeles & London.
 - VELARDI, R. 2004: «Parola e immagine nella Grecia antica (e una pagina di Italo Calvino)», *AION* xxvi, 191-219.
 - VERNANT, J. P. 1997²: *L'uomo greco*, tr. it., Bari.
 - WALBANK, F. W. 2002: *Polybius, Rome and the Hellenistic World: Essays and Reflections*, Cambridge.
 - WALKER, A. D. 1993: «*Enargeia* and the Spectator in Greek Historiography», *TAPhA* 123, 353-377.
 - WEBB, R. 1997: «Mémoire et imagination: les limites de l'*enargeia* dans la théorie rhétorique grecque», in: LÉVY, C.; PERNOT, L. [ed.], *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris, 229-248.
 - 1998: «Imagination and the Arousal of the Emotions in Greco-Roman rhetoric», in: MORTON BRAUND, S.; GILL, C. [ed.], *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, 112-127.
 - 1999: «*Ekphrasis*. Ancient and Modern: the Invention of a Genre», *Word and Image* 15, 7-18.
 - 2001: «The *Progymnasma* as Practice», in: TOO, Y. L. [ed.], *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden.
 - ZANKER, G. 1981: «*Enargeia* in the Ancient Criticism of Poetry», *RhM* cxxiv, 297-311.

5. SPAZIO, POLIS, SOVRANITÀ: IL RUOLO DELLO SPAZIO NELLA RAPPRESENTAZIONE DELLA SOVRANITÀ POLITICA AD ATENE¹

Lucia Marrucci
Università di Pisa

La costruzione culturale dello spazio in Grecia antica si compone di molti fattori, ciascuno dei quali pone, a suo modo, problema. La questione che vorrei isolare, entro questo insieme, concerne il rapporto tra spazio e sovranità, e, più in particolare, il problematico intreccio tra funzione dello spazio e la funzione di una sovranità *politica*, democratica e ateniese. Chi decida di misurarsi con la funzione dello spazio, nel tentativo di comprendere la nozione greca di sovranità, avrà a che fare, tuttavia e innanzitutto, con una assenza: lo spazio non sembra infatti condizionare, in modo decisivo, l'elaborazione delle nozioni e delle azioni di potere. E la sovranità greca arcaica, nelle sue molteplici declinazioni, resta, in primo luogo, una nozione relazionale.

Una volta fatta chiara l'impossibilità di fissare un momento preciso per la nascita del *politico* in Grecia antica, Jean-Pierre Vernant individua come condizione, preliminare e necessaria, alla «invenzione» greca della *polis*, «la façon dont, à l'aube de la cité, vers le VII^e siècle, les Grecs ont conçu la souveraineté, comment ils se représentaient, en fonction de leurs traditions, les rapports du pouvoir et de l'ordre social, du roi et du groupe humain qui lui est soumis».² Ed evocando la celebre immagine omerica del *poimen laon*, Vernant contrappone l'agire relazionale e diretto della sovranità greca, assimilabile a quello del pastore col proprio gregge, all'agire di sovrani (non greci) che si occupano invece di irrigare, trasformare ed organizzare il terreno e il territorio. Per i Greci –conclude Vernant– la sovranità è intimamente legata alla idea di *kratos*, alla idea, cioè, di un potere di dominio sugli altri.

Quando, però, questo complesso sistema di relazionalità si misura con la distribuzione dei gruppi umani sul territorio, il rapporto tra spazio e sovranità pone, inevitabilmente, più di un problema; e i Greci rispondono in maniera originale. L'istituzionalizzazione del difficile rapporto, sempre dinamico, tra gruppi umani e dimensione spaziale, trova in greco, per esprimersi, il nome di *polis*,³ e, in una fase definita della storia di Atene, quello di *demokratia*. Una porzione importante della *polis* è data dal suo materiale umano, dai *politai*. E tuttavia, spazio, *polis* e sovranità disegnano, per così dire, il perimetro di un sistema nel quale an-

che la nozione di «territorio» –nozione anacronistica e molto poco greca– comincia, in una determinata fase e secondo determinate modalità, ad affacciarsi: spazio e territorio non sembrano più indifferenti alle formulazioni *politiche* della sovranità, soprattutto nella specificità della declinazione ateniese e democratica.

Per questo ha senso soffermare l'attenzione sulle modalità e sul valore dell'ingresso della funzione dello spazio nella elaborazione greca di una sovranità *politica*, un ingresso che è problematico, disomogeneo, e, in qualche modo, ritardato. E' utile seguire questo processo partendo da una «premessa omerica», per poi concentrarsi sul dramma attico del V secolo, e cercare, infine, di formulare alcune ipotesi interpretative sotto forma di domanda. L'esigenza di soffermarsi, in particolare, sulle tragedie di età classica nasce dal fatto che, in esse, alcune forme dell'espressione testimoniano, in modo secondo me efficace, l'ingresso dello spazio nei modi di pensare e rappresentare la sovranità. Il fenomeno di questo nuovo accostamento tra spazio e sovranità diviene ancor più significativo quando arriva a coinvolgere nozioni greche di potere che, più di altre, sono caratterizzate da un aspetto relazionale marcato, e che normalmente non vengono misurate su parametri territoriali: è il caso, ad esempio, del verbo *anassein* o del verbo *kratein*. Il primo (*anassein*) veicola, nell'epos, la quasi totalità degli aspetti di una superiorità relazionale, esercitata in rapporto a contesti sociali di guerra, di lutto, di culto o di sussistenza e coabitazione; il secondo (*kratein*) indica, d'ordinario, l'esercizio di una forza di dominio su uno o più soggetti. Entro un insieme di esempi molto ricco, il caso delle *Supplici* di Eschilo e delle *Baccanti* di Euripide si distinguono, a mio avviso, per l'efficacia con cui mostrano il progressivo ma problematico piegarsi di una sovranità relazionale (e del *kratos* in particolare) alle esigenze del nuovo spazio *politico*.

1. Un *kratos* senza spazio

Per comprendere la problematicità con cui lo spazio entra nella elaborazione greca della nozione di sovranità, è necessario, tuttavia, compiere un passo

1. Riccardo di Donato ha letto queste pagine in due diverse fasi della loro stesura: desidero ringraziarlo per le osservazioni e i suggerimenti con cui mi ha permesso di arricchirle. Di errori e lacune resto, ovviamente, unica responsabile.

2. Vernant 1998 = *Œuvres*, vol. II, 2310.

3. Sulla questione del rapporto tra materiale umano e dimensione spaziale nella *polis* rifletteva, da linguista, già E. Benveniste, ponendosi il problema del rapporto di derivazione del termine *polites* da *polis* in opposizione a quello di *civitas* da *civis* (Benveniste 1974); di recente, le ricerche condotte dal *Copenhagen Polis Center* hanno riportato il problema della dimensione fisica della *polis* al centro del dibattito contemporaneo (Hansen e Heine Nielsen 2004 e Hansen 2006, 56-66, 73-77, 101-116).

indietro, e tornare alla breve «premessa omerica» di cui parlavo. Solo individuando il senso della nozione arcaica di *kratos*, infatti, sarà possibile coglierne gli sviluppi in età classica, sulla scena del dramma attico, e riflettere sui tratti di continuità e innovazione.

Il *kratos* che emerge dalla molteplicità dei contesti dell'epica arcaica è un potere ancora in larga parte coincidente con la forza fisica, e costituisce lo strumento e la misura di gerarchie sociali, poiché fornisce al soggetto, che di questo potere risulta provvisto, uno statuto ed una identità, non solo rispetto al suo diretto avversario ma anche rispetto alla collettività di riferimento. La nozione omerica di *kratos* mostra insomma di giocare, tutta e sempre, entro confini sociali e relazionali, all'interno dei quali spicca l'assenza di ogni riferimento spaziale o territoriale.

Il carattere «iper-relazionale» del *kratos*, e l'assenza delle nozioni di spazio e territorio, risultano particolarmente evidenti in alcune sequenze dell'epos, che condensano azioni e nozioni di sovranità connesse con il *kratos*, e costruiscono la descrizione consapevole di un «modello» di regalità.

Esempi celebri sono, già nel primo canto dell'*Iliade*, le descrizioni dello statuto regale di Agamennone (vv. 74-84) e di Achille (vv. 286-291), entrambe condotte nei termini di superiorità e inferiorità relazionale, e, nel xvi libro, i cinque esametri (vv. 168-172) che riassumono lo statuto sovrano di Achille facendolo coincidere, di fatto, con la descrizione delle relazioni che legano il Pelide ai suoi Mirmidoni. Il *kratos* dei re dell'epica, insomma, si gioca tutto all'incrocio e nell'equilibrio di diversi piani relazionali: la loro sovranità non avverte alcun bisogno di rivendicare un nesso con il territorio, perché questo nesso non è parte integrante della loro identità di sovrani, e nulla aggiunge al loro statuto di re.

2. *Kratos* e spazio nella tragedia: il caso delle *Supplici*

A questo punto, alla luce di una simile premessa, è possibile osservare il modo in cui la nozione di *kratos* ci viene restituita dalle tragedie del v secolo, riflesso dei contesti *politici* di Atene. In questa prospettiva si rivela efficace, in particolare, sfruttare il tramite delle figure regali che le tragedie portano sulla scena. I drammi del v secolo offrono infatti numerose rappresentazioni di re *politici*: re di *poleis* la cui identità coincide, di fatto, con l'oggetto (la *polis*) sul quale esercitano un potere, spesso definito come *kratos*. Quando le tragedie rap-

presentano il potere, lo fanno mettendo in scena dei re, re che agiscono –e agiscono il *kratos*– nella *polis*, re che, in un certo senso, *sono* la *polis*. Rispetto all'identità di questi re *politici*, lo spazio sul quale essi esercitano il *kratos* non solo gioca un ruolo ben definito, ma arriva a costituire, addirittura, l'elemento decisivo della loro identità regale. Per mezzo di queste figure di sovranità, l'integrazione del fattore territoriale entro la nozione *politica* di *kratos* appare pienamente realizzata.

Il fenomeno di una rappresentazione del *kratos* tramite coordinate (anche) spaziali e territoriali costituisce una vera e propria fase di svolta, che i drammi di Eschilo, Sofocle ed Euripide restituiscono con intensità differenziata. Si tratta, in effetti, di un percorso disomogeneo, profondamente segnato da ambiguità e contraddizioni, assai lontano da ogni linearità. Già in Eschilo ricorrono comunque nessi ignoti alle modalità epico-arcaiche di pensare ed esprimere il *kratos*. E nelle tragedie del v secolo, più in generale, si moltiplicano i nessi che associano, di solito per il tramite di un genitivo, nozioni di sovranità (come *anax* e *anassein*, *archein*, *koiranos* e *koiranein*) a nozioni spaziali e territoriali (come *ge*, *chthon*, *chora*), con le quali il *kratos* omerico non arrivava mai a confrontarsi: mi riferisco ad espressioni come ἀνάσσειν τῆσδε γῆς, τῆσδε κοίρανος χθονός, ο τῆσδε γῆς κράτος, e così via.⁴

Un elemento non trascurabile riguarda il fatto che questa associazione tra nozioni di sovranità e sostantivi corrispondenti a nozioni territoriali, si trova spesso inserita all'interno di sezioni particolari delle tragedie, entro porzioni che d'ora in poi chiameremo, per ragioni che cercherò subito di rendere evidenti, *manifesti di regalità*. Un primo fattore di riconoscimento per queste sezioni ha natura formale. Si tratta, infatti, di parti recitate da un attore (più raramente cantate dal coro), che coincidono con il primo ingresso sulla scena del personaggio in questione, il quale si presenta (o viene presentato) in maniera esplicita al pubblico, di solito per la prima volta. Si tratta, dunque, di contenitori formali di estrema efficacia, rispetto all'attenzione e alla memoria del pubblico: e di conseguenza, la sostanza che va a riempirli assume un'importanza della quale l'autore tragico deve avere avuto piena consapevolezza. Dal punto di vista del contenuto, il personaggio al centro di queste sezioni è un re, che disegna (o vede disegnare da altri), di fronte al pubblico, la propria identità di sovrano. E' dunque in questo senso che le sezioni così isolate assumono la funzione di veri e propri *manifesti di regalità*. Il fatto che tra gli ingredienti che compongono queste sezioni compaia, con una certa tenacia, l'associazione tra il *kratos* regale

4. Si vedano, ad esempio, in Eschilo: *Suppl.* 184 τῆσδε γῆς ἀρχηγέται, *Suppl.* 425 κράτος [...] χθονός, *Ag.* 619 τῆσδε γῆς [...] κράτος; in Sofocle: *Ant.* 736 ἄλλω γὰρ ἢ 'μοὶ χρή με τῆσδ' ἄρχειν χθονός, *Ant.* 739 καλῶς ἐρήμης γ' ἂν σὺ γῆς ἄρχοις μόνος, *Ant.* 155 ἀλλ' ὅδε γὰρ δὴ βασιλεὺς χώρας; *OT* 736 σὺ τῆσδ' ἔχων χθονός ἀρχήν; *OT* 103-4 ἡγεμῶν / γῆς τῆσδε; *OT* 1043 τυράννου τῆσδε γῆς; in Euripide: *Her.* F. 246 κρατεῖ χθονός τῆσδε; *Suppl.* 400 ὃς κρατεῖ Κάδμου χθονός; *Ion* 1574 ἄρχειν τῆς γ' ἐμῆς [...] χθονός, *Hipp.* 1153 γῆς ἀνακτα τῆσδε; *Her.* F. 8 ἀναξ τῆσδε χθονός; *Her.* F. 38 τῆσδε γῆς ἄρχων; *Her.* F. 138 ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τῆσδε κοίρανον χθονός.

(e dunque *politico*) ed alcuni elementi di territorialità, assume, per noi, a questo punto, una importanza rinnovata.⁵ Talvolta, addirittura, quando le esigenze narrative spingono verso soluzioni di sintesi, le coordinate spaziali e territoriali del *kratos* di un re possono diventare persino l'unico dato al quale la rappresentazione del sovrano viene affidata. Nella necessità di selezionare, si sceglie, fra tanti, l'elemento più efficace e pieno di senso: vale a dire, a quanto pare e con non poca sorpresa (visti i precedenti dell'*epos*), proprio il nesso tra sovranità e spazio.

Ma soffermiamoci, nel dettaglio, sul primo degli esempi in precedenza evocati. Nelle *Supplici* di Eschilo, al suo primo ingresso sulla scena (vv. 234-245), il re di Argo, Pelasgo, incalzato dalle richieste del corifeo, fornisce, al coro e al pubblico, una descrizione della propria identità. Il coro chiede a Pelasgo se ci si debba rivolgere a lui come ad un normale cittadino (ὥς ἔτην), ad un custode dotato del sacro bastone (ἢ τηρὸν ἱερόρραβδον) oppure (ἢ) come all'ἀγός della città (πόλεως ἀγόν) (vv. 246-248). L'enfasi di questa interrogativa diretta, moltiplicata dalla doppia disgiunzione, proietta sulla risposta di Pelasgo (e dunque sulla sua identità) tutta l'attenzione. Ed offre a Pelasgo l'occasione per aprire una sequenza di «autopresentazione» (vv. 249-273). La dichiarazione della identità regale di Pelasgo, il suo *manifesto di regalità*, si compone, nell'ordine, della discendenza da Palectone –già nel nome segnato da un legame antico con il territorio (Παλαί-χθονος v. 250) e in più definito come «nato dalla terra» (τοῦ γηγενοῦς v. 250)–, si compone poi del nome proprio (Πελασγός v. 251), e del suo essere τῆς γῆς ἀρχηγέτης (v. 251).

Pelasgo discende, dunque, da un *gegenes*, ed il suo popolo, come precisa al v. 253, si nutre dei frutti della terra; e tuttavia il suo legame (il legame di Pelasgo) con la terra non è, soltanto, questione di autoctonia, né è, soltanto, questione di sussistenza. Il rapporto del re (definito al v. 252 come *anax*: designazione –abbiamo detto– massimamente relazionale) con la terra passa, anche e soprattutto, come subito vedremo, per il tramite della sua sovranità, del suo *kratos*, con implicazioni, per noi, di assoluto rilievo. L'«autopresentazione» di Pelasgo continua infatti con una sequenza di versi in cui il sovrano descrive il proprio regnare tramite un elenco di riferimenti territoriali, scandito, per due volte nell'arco di cinque versi, dal ricorrere, alla fine del trimetro, del verbo *kratein*, coniugato alla prima persona singolare κρατῶ (vv. 255 e 259). Più Pelasgo

procede nel suo discorso, più il suo *kratos* si riempie di luoghi, di luoghi fisici e concreti, che hanno un nome e dei confini; si riempie di terra e di territorio, e non di gerarchie o gruppi sociali (che costituivano, invece, la sostanza del *kratos* omerico). A mano a mano che il re fornisce un contenuto sempre più dettagliato al verbo κρατῶ, si moltiplicano le determinazioni spaziali, non le designazioni relazionali. Emerge una identificazione del re (di un re *politico*, che è la *polis*) col territorio su cui regna: il verbo ὀρίζομαι (v. 256), che, usato al medio, fonde la nozione di confine con quella di possesso, ha come soggetto il re; è il re ad *abbracciare entro i propri confini* la terra (τὴν χθόνα v. 256), una terra che il pubblico ha appena finito di sentire descrivere, con tanto rigore, nei suoi aspetti fisici e territoriali. L'equazione che misura il potere del re coinvolge l'estensione territoriale, più che la forza o la grandezza di un esercito di uomini.

3. *Kratos* e spazio nella tragedia: il caso delle *Baccanti*

Terra e territorio hanno riempito, nelle *Supplici*, il *kratein* del re Pelasgo, ma la sovranità espressa dal *kratos* non si manifesta, esclusivamente, tramite l'agire indicato dal suo verbo denominativo *kratein*: essa non implica, necessariamente, l'azione. Nell'epica arcaica, il *kratos* non ha a che vedere solo con l'agire: in più di un contesto, il possesso del *kratos* incide, in modo decisivo, su questioni di *status* e di identità.

Proprio in quanto componente fondamentale di una identità, il *kratos* si può guadagnare o ricevere, e si può dare e concedere. In molti contesti iliadici e odissiaci, che mi limito a richiamare in termini generali, *dare* il *kratos* corrisponde a conferire uno status, una identità, indipendentemente dal fatto che la superiorità in questione si concretizzi o meno in un agire. Nell'*epos*, troviamo vere e proprie «*dazioni* di *kratos*», che si svolgono secondo determinate regole, e seguendo frecce direzionali altrettanto precise. Al livello formale, una divinità –Zeus, per lo più– (1) *dà* (il verbo è *didomi* e in cinque casi anche *engyalizo*) il *kratos* a qualcuno –singolo o gruppo– (2) in modo che quest'ultimo abbia la supremazia su un altro –singolo o gruppo– (3).⁶ A partire da questi elementi di forma, ed osservando poi i diversi possessori, datori e ricettori del *kratos*, così come seguendo le varie dinamiche, del dare e del ricevere, del togliere e dell'essere privati, ci

5. Mi riferisco, ad esempio, ai casi di Soph., *Ant.* 155 ἀλλ' ὅδε γὰρ δὴ βασιλεὺς χώρας (il corifeo annuncia il primo ingresso di Creonte); Eur., *Her. F.* 138 ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τῆσδε κοῖραν ἄνθρωπον (il corifeo annuncia il primo ingresso di Lico); ma si vedano anche Aesch., *Ag.* 1577-1611; Soph., *OT* 14-56 e 216-275; Eur., *Suppl.* 381-408; *Her. F.* 238-251.

6. Cfr. *Il.* xv 216 (δοῦναι [...] κράτος Ἀργείοισιν); *Il.* i 509 (Ζεὺ [...] ἐπὶ Τρώεσσι τίθει κράτος); *Il.* xiii 743 (θεὸς δόμεναι κράτος); *Il.* xvii 562 (Ἀθῆνῃ / δοῖναι κράτος ἐμοί); *Il.* ix 254 (κράτος μὲν Ἀθηναίῃ τε καὶ Ἡρῇ / δώσουσι); *Il.* xx 121 (δοῖναι δὲ κράτος); *Il.* xxi 280 (θεὸς δώσει κράτος); *Il.* xi 319 (Ζεὺς / [...] δοῦναι κράτος); *Il.* xvi 524 (δὸς δὲ κράτος); per i casi in cui il verbo *didomi* è sostituito da *engyalizo* cfr. invece *Il.* xvii 206 (τοὶ [...] κράτος ἐγγυαλίξω); *Il.* xi 192 (οἱ κράτος ἐγγυαλίξω); *Il.* xvii 613 (Τρώεσσι [...] κράτος ἐγγυαλίξω); *Il.* xi 207 (τοὶ κράτος ἐγγυαλίξω); *Il.* xi 753 (Πυλίοισι [...] κράτος ἐγγυαλίξω). Sul verbo *didomi* nei poemi omerici si veda Scheid-Tissinier (1994, 3-15); sul verbo *engyalizo* si vedano Chantraine (1968) s. v. γύνη; Liddel & Scott (1996) s. v. ἐγγυαλίξω; Di Donato (1989, 52 e 56); Gernet (1997, 112-116).

si accorge di avere a che fare con spostamenti di «contenuti sociali» e con costruzioni (e decostruzioni) di identità, le quali, per quanto riguarda questo specifico aspetto sociale e «generatore» di identità, ricalcano, sia pure con qualche differenza, le ancor più complesse dinamiche di dazione e sottrazione del *geras*, del quale Riccardo Di Donato ha dimostrato il ruolo di «tratto connettivo tra la situazione identitaria individuale e quella collettiva».⁷ Ma il fattore decisivo per il ragionamento che stiamo costruendo risiede nel rapporto con lo spazio. E tutte queste operazioni – è questo, per noi, il punto – si svolgono senza rapporto alcuno con la dimensione dello spazio e del territorio. Il *kratos* omerico ha, in sostanza, radici divine, che necessitano poi di svilupparsi in contesti sociali e relazionali, rispetto ai quali la nozione di spazio rimane del tutto estranea. Anche la tragedia conosce un *kratos* che è marcatore di identità, un *kratos* che, indipendentemente dai contesti dell'agire, è la componente determinante di uno status (e di uno status regale). E anche la tragedia conosce «dazioni di *kratos*»,⁸ come dimostra il secondo esempio sul quale ci soffermeremo.

C'è un verso delle *Baccanti* di Euripide che racchiude, a mio avviso, il senso più pieno delle trasformazioni subite dalla nozione di *kratos* nel v secolo ad Atene. Questo verso ha valore – è bene precisarlo con chiarezza – non in quanto tale, ma in quanto esemplare e «iper-connotato» rispetto ad un più vasto quadro d'insieme. Mi riferisco alla seconda parte del v. 213 delle *Baccanti*, nel primo episodio, nel momento in cui Cadmo illustra a Tiresia l'ingresso sulla scena del re Penteo (di nuovo un primo ingresso, di nuovo, quasi, un *manifesto di regalità?*), riassumendone l'identità con una sintetica espressione: Penteo è presentato come figlio di Echione, e si specifica che a lui Cadmo ha dato il potere sulla terra di Tebe: ὦ κράτος δίδωμι γῆς.

Questo verso mostra chiaramente in quale modo e in quale misura, forme di pensiero nuove si innestino su una forma dell'espressione che ancora risente dell'epos arcaico, addirittura ricalcandolo. Nell'espressione κράτος δίδωμι γῆς, l'involucro e la struttura formale riecheggiano l'epos omerico: il κράτος, infatti, è complemento oggetto di δίδωμι, al centro di un processo di *dazione*, che ha, come termine, un essere mortale (ὦ). E tuttavia, proprio sullo sfondo di queste analogie formali, si disegnano tratti notevoli di innovazione.

In primo luogo, il soggetto di δίδωμι, il «datore» del *kratos*, non è Zeus, né un'altra divinità, ma Cadmo: il solco perché il *kratos* svincoli le proprie radici da Zeus è ormai aperto. In secondo luogo (ed è questo l'elemento di innovazione che più ci interessa), il potere che Cadmo ha dato a Penteo non è un potere

qualunque, ma è un κράτος γῆς, è un potere sulla terra, quasi prima che sulla *polis*, di Tebe. Il vincolo che lega il *kratos* a coordinate di tipo spaziale sembra ormai stretto, e preme sulle forme dell'espressione, forzando l'incontro tra il δίδωμι omerico, da un lato (*didomi* che si era specializzato nel *dare*, sì, un *kratos*, però marcatamente ed esclusivamente relazionale) e, dall'altro, il genitivo indicante luogo. Espressioni come κράτος τῆς γῆς o χθονός non sono inusuali nelle tragedie del v secolo, e sono anzi un ingrediente tutt'altro che insolito nei *manifesti di regalità*, ma il caso delle *Baccanti* mostra, con più efficacia di altri, l'avvenuta trasformazione di una forma di pensiero. Un nesso espressivo già proprio dell'epos arcaico subisce qui una eloquente torsione, piegata ad opera di nuove forme di pensiero, un pensiero che evidentemente la *polis* non è più capace di elaborare se non in dipendenza dalla funzione dello spazio.

4. Conclusioni

Abbiamo cercato di inquadrare, finora, l'esistenza di un problema; il compito più difficile rimane, tuttavia, quello di interpretare, sullo sfondo della Atene del v secolo, il trasformarsi di alcune forme di pensiero in rapporto al mutare delle forme di società. Quanto, del nuovo rapporto tra potere e territorio, denunciato, come si è visto, da alcune forme dell'espressione, potrà essere attribuito all'influsso dello scontro e dell'incontro col modello orientale (persiano ed achemenide, in particolare) di una monarchia profondamente radicata nel territorio? E in quale misura questa nuova funzione dello spazio in rapporto alla sovranità *politica* dovrà essere collegata al ruolo, in gran parte rinnovato, che il territorio svolge nella *polis* ateniese del v secolo?

a) E' possibile, in effetti, che le nuove modalità espressive della nozione di sovranità, tramite le nozioni di spazio e territorio, derivino in qualche modo dal processo di acculturazione che coinvolge Grecia e Vicino Oriente achemenide. L'impero achemenide è fatto soprattutto di terra (il termine dell'antico persiano che indica l'«impero» (*bumi*) significa anche 'terra'). E nella iscrizione di Dario a Behistun, prima ancora di definirsi come 'figlio di Istaspe' e 'nipote di Arsame', Dario si autodefinisce come *re in Persia* e come *re dei paesi*. Nelle testimonianze letterarie del v secolo si trovano numerosi segni che mostrano, a più riprese, come la nozione di una sovranità strettamente legata allo spazio e al territorio venga percepita, dai parlanti greco, come uno dei tratti denotativi della alterità orientale. Senza cedere alla tentazione, sempre fuorviante, di individuare momenti di origine rispetto a

7. Di Donato 2006, 63.

8. Cfr., in Eschilo, i casi di *Cho.* 480 αἰτουμένω μοι δὸς κράτος; *Cho.* 490 δὸς δὲ γ' εὐμορφον κράτος; *Eum.* 530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν.

fenomeni culturali molto più complessi, possiamo però ricordare che, nei *Persiani* di Eschilo, ad esempio, dove l'attenzione verso la caratterizzazione della alterità orientale è massima, il coro si rivolge, per la prima volta, alla regina Atossa (la quale sta per fare il suo primo ingresso sulla scena) designandola come γῆς ἄνασσα τῆσδε (v. 173), fornendo così un perimetro fisico e territoriale ad una delle nozioni greche di sovranità maggiormente connotate dal punto di vista relazionale, come è, appunto, *anax* (*anassa*, in questo caso). L'Atene del v secolo, che non conosce sovrani, se non nella propria mitologia, e che faticosamente elabora la nozione di frontiera rispetto al territorio, metabolizza i contatti con l'impero achemenide, ricavandone, per differenza, un modello prima ignoto – e dunque impensabile – di sovranità territoriale.

b) Ma anche lasciando da parte questo macroscopico fenomeno di acculturazione, il territorio occupa, ad Atene, una posizione decisiva e insieme problematica: sia in rapporto alle relazioni tra Atene e la sua regione, l'Attica, sia, soprattutto, in rapporto al fattore storico-istituzionale (la *polis* democratica dopo Clistene). Dopo le riforme clisteniche, il territorio rappresenterà una risorsa per Atene non soltanto in termini materiali e culturali, ma anche in termini istituzionali e di identità. Dopo che ad un principio di cittadinanza fondato sulla genealogia se ne sostituisce uno di carattere residenziale e territoriale, sono demi e tribù territoriali a costituire la base sostanziale (non solo formale) per il funzionamento istituzionale della Atene democratica. E' il radicamento in una di queste entità territoriali a consentire ad ogni cittadino la partecipazione *politica*. La nozione di *kratos* comincia così a confrontarsi con una collettività *politica* che si definisce, in primo luogo, come gruppo umano, ma che sa di dovere buona parte della propria identità anche alla propria distribuzione sul territorio, al rapporto col nuovo spazio *politico*. Ciascun *polites* riconosce l'essenzialità d'appartenere a un *demos*, vale a dire a una delle unità territoriali di base. Chi eserciti il potere nella *polis*, lo fa, necessariamente, da Clistene in poi, su *politai* intesi anche come *demotai*. E' tramite questo snodo

che la nozione di *kratos* è obbligata a passare da potere esclusivamente sociale e relazionale a potere vincolato anche allo spazio e al territorio. E' per questa via che il *kratos* si *politicizza*, si democratizza e, insieme, si lega allo spazio e al territorio.⁹

Produttività, contraddizioni e limiti di questo triplice processo trovano *uno* dei modi per esprimersi nelle numerose figure di sovrani *politici* portati sulla scena dalla tragedia del v secolo. Ed è, quindi, anche per il tramite di questi re mitici che alcuni frammenti dello *specchio infranto* (*miroir brisé*)¹⁰ restituiscono, della *polis*, il problematico gioco di riflessi tra la funzione di spazio e la funzione di sovranità.

5. Bibliografia

- BENVENISTE, É. 1974: «Deux modèles linguistiques de la cité», in: ID., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 272-280.
- DI DONATO, R. 2006a: *Una lettura di Omero. Commento all'ottavo canto dell'Odissea*, Firenze (rist. Pisa 2006).
- 2006b: *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*, Pisa.
- GERNET, L. 1997: *La famiglia nella Grecia antica*, a cura di R. di Donato, Roma.
- HANSEN, M. H. 2006: *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford.
- HANSEN, M. H.; HEINE NIELSEN, T. [ed.] 2004: *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford.
- SCHEID-TISSINIER, E. 1994: *Les usages du don chez Homère*, Nancy.
- VERNANT, J.-P. 1998: «Les cités grecques et la naissance du politique», in: *Axes et méthodes de l'histoire politique*, Paris, 7-12 (rist. in: J.-P. VERNANT, *La traversée des frontières*, Paris 2004, 141-146 = *Ceuvres*, vol. II, Paris 2007, 2310-2314).
- VIDAL-NAQUET, P. 2002: *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, Paris (tr. it. Roma, a cura di R. di Donato).

9. Questo processo di cambiamento che investe la nozione di *kratos* coesiste a fianco di concezioni ancora arcaiche dello stesso *kratos* come potere forte e violento. E la tragedia del v secolo riflette con efficacia il quadro di questa marcata polisemia. Per quanto riguarda il caso sopra discusso delle *Supplici* eschilee, accanto al *kratos* del re Pelasgo bisognerà ricordare, ad esempio, anche il *kratos* violento dei figli di Egitto, al v. 393, sul quale ringrazio Jaume Pòrtulas di aver fatto soffermare la mia attenzione.

10. Per la celebre espressione coniata da P. Vidal-Naquet al fine di restituire la complessità delle relazioni fra tragedia e *polis*, cfr. Vidal-Naquet 2001.

6. EL ALTAR, ARGOS, ATENAS. LA SEMANTIZACIÓN DEL ESPACIO EN *LAS SUPLICANTES* DE ESQUILO¹

Maite Clavo
Universitat de Barcelona

En 1977 Oliver Taplin abrió un nuevo campo de estudios con su *The Stagecraft of Aeschylus* al centrar la atención en la dramaturgia como elemento creador de sentido en el teatro antiguo. Posteriormente, estudios sobre la semiótica del espacio, así como el creciente interés por la puesta en escena de los clásicos, han contribuido a modificar nuestro modo de relacionarnos con el teatro antiguo, valorizando la perspectiva de una creación concebida para ser vista, y no sólo oída, por unos espectadores con expectativas propias de su momento histórico.² En esa línea, mi comunicación analiza primero el espacio escénico de las *Suplicantes* de Esquilo³ y sus transformaciones semánticas a lo largo de la acción dramática, luego su relación con el imaginario que caracteriza la ciudad extraescénica y, por último, propone un modelo arquitectónico de referencia en la Atenas de finales de la década 470-460 a. C.

Cuestión previa a abordar es la localización del drama en Argos, cómo entran en la ficción el territorio y la ciudad argivos. Estudios recientes sobre las tragedias conservadas que se sitúan en ella han observado que, aparte de ciertos indicadores geográficos más o menos precisos, tanto en escena como en la topografía evocada, su representación varía en cada obra.⁴ Las condiciones de variación pueden, en ocasiones, conjeturarse con cierta fiabilidad en razón de circunstancias históricas: en la *Oresteia*, Esquilo desplaza allá el palacio de Agamenón, que la *Iliada* situaba en Micenas (*Il.* VII 180 etc); al final de la trilogía hace que Orestes jure en nombre de Argos fidelidad a Atenas (*Eum.* 762-773). Suele entenderse que estos detalles responden al sometimiento real de Micenas por Argos en esa época y a la posterior alianza de Argos con Atenas en 462. Conviene ser cautos, sin embargo, al relacionar historia y tragedia,

y aceptar que la relación queda necesariamente tamizada por la estilización literaria y las condiciones del género, incluso cuando las referencias están plenamente documentadas, como las que hemos citado; la tragedia sólo ofrece indicios de la historia, nuestras conclusiones son hipótesis.⁵

En las *Suplicantes*, que se presentó poco antes de la *Oresteia*,⁶ no se han visto ecos de algún episodio concreto de la actualidad argiva. Como se sabe, la Argólida se mantuvo al margen de las guerras persas y consiguió un notable desarrollo económico en las décadas 460-40; el territorio quedó unificado y se instituyó un sistema democrático; ello, y su arraigada enemistad con Esparta, aproximó a los estados ateniense y argivo en el mapa político de la época.⁷ Suele entenderse que Esquilo habría situado allí su drama en razón de tales afinidades, pues la ciudad se presenta como agente de un acto de piedad, un auxilio al suplicante análogo al que protagonizan Teseo y Atenas en otras tragedias.

Por mi parte, sobre el uso esquileo de Argos en esta obra creo que conviene hacer unas puntualizaciones: 1) Es la única pieza conservada cuya trama no pertenece a la saga Atrida. Se sitúa en el tiempo anterior en el mito, el de los Pelasgos, presentados en la obra como autóctonos, anacrónicos habitantes de una piadosa ciudad, con su buen rey y su pueblo hospitalario. 2) Las *Suplicantes* no se localiza en la población, sino en algún lugar cercano, a campo abierto: Argos es una figura extraescénica, un nombre para acoger al Demos y a unas prácticas de gobierno que no se corresponden con las de ningún tiempo mítico, sino con las de una brumosa actualidad, caracterizada por la emergencia de la expresión *demou kratia*. 3) La Argos de las *Suplicantes* no se esfuerza por ser fiel a las señas de identidad de la Argos histórica. Lo más

1. Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2009-13747 «Los contextos del drama ático: de la inserción en la polis a la teorización filosófica». Agradezco a M. Noguera y M. Reig sus útiles observaciones.

2. Actualización crítica en Wiles 1997, 1-22; Rehm 2002, 1-19.

3. Sigo la edición de Friis Johansen y Whittle 1980 (en adelante, FJW), salvo indicación; sobre la problemática del texto cf. el comentario de FJW y la ed. posterior de West 1992. La iconografía es pobre: vid. LIMC; cf. Taplin 1977, 434-435.

4. Saïd 1993, 167-189; cf. Zeitlin 1990, 145-147, Avezzù 2004, 149-161.

5. Cuestión y bibliografía aquí inabundables: Cf. Pelling 1997, Vidal-Naquet 2002, Debnar 2005, 1-22.

6. Ni la datación ni la composición de la trilogía o tetralogía son hasta el momento seguras: la fecha de 463, inicialmente aceptada en base al inicio de la didascalia (POxy.2256, fr.3= TrGF III, Test.70), ha sido contestada por considerar las letras AR iniciales de Arcon y no de Arqueménides, arconte el 463 (West 1990, 125). Según Sommerstein 1997, 75-77, referente histórico de la tragedia sería la súplica del espartano Pericles y la aceptación de Cimón (Plut., *Cim.* 16, 4-10); por ello retrasa su datación al 461 (p. 77). Sobre la trilogía, cf. Garvie 1969, 1-10; Taplin 1977, 194-198; Winnigton-Ingram 1983, 55-72; Sourvinou-Inwood 2003, 216-217 y n. 54 y 55; Rösler 2007, 174-198.

7. Sobre la historia de Argos y sus relaciones con la Atenas democrática, cf. Piérart y Touchais 1996, 42-43; Kritzas 1992, 231-240. En 462 firmó una alianza con Atenas. Kritzas considera que «C'est justement à préparer l'opinion publique d'Athènes à accueillir ses futurs alliés que visait la tragédie d'Eschyle» (240). Consecuencia de su prosperidad sería el programa arquitectónico, que para la ciudad suele datarse sobre 450, por tanto después de la fecha baja de *Suplicantes*, el 459; cf. Des Courtis 1992, 247-250.

notable es la ausencia de alusiones al Heraion y al templo de Apolo Licio, los centros emblemáticos de la ciudad, que, en cambio, son sintéticamente mencionados en la *ekphrasis* inicial de la *Electra* sofoclea (vv. 6-8). A la inversa, el centro escénico y cultural de las *Suplicantes* –el altar común de todos los dioses– no se asocia a ningún culto argivo conocido,⁸ pero se reconoce en el altar de los Doce dioses del ágora ateniense.⁹ Se han señalado, además, incongruencias en la topografía de la región,¹⁰ modificaciones e injerencias en su tradición mítica que apuntan en el mismo sentido: por ejemplo, la autoctonía en los orígenes de la dinastía argiva es un *leit-motiv* perverso (llega a afectar al nacimiento del propio Zeus, v. 892, 901), en contra de las tradiciones reportadas por la *Foronida* o Acusilao; la invención de la figura de un sanador, Apis, hijo de Apolo, que habría dado previamente nombre al Peloponeso; la inserción de la recién creada población de Naupacto en los remotos tiempos de Paleton. Manipular las tradiciones míticas y proyectar dramáticamente elementos de la historia contemporánea son prácticas habituales en el género trágico, mecanismos para la producción de significado. En el caso de las *Suplicantes*, el juego de signos hace intervenir motivos egipcios, imperios pelasgos, tópicos de la retórica ateniense en intrincada densidad. Aquí he restringido el análisis del texto a los pasajes que tratan del espacio escénico y del extraescénico de Argos:¹¹ su nebulosa posición en el tiempo y en el espacio y la adaptación de su tradición mítica a los signos de identidad ateniense llevan a concluir que la construcción esquilea del marco argivo anuncia una Atenas teórica, la *idea* dominante de Atenas en el momento.¹²

El objetivo de este estudio es analizar cómo se manifiesta esa idea en la puesta en escena de la tragedia. En mi opinión, un mismo modelo conceptual organiza los espacios en la ficción trágica y en el ágora ateniense, donde, hacia finales de los años 460 se habían construido o rehabilitado edificios destinados a la práctica cívica diaria, resultando un conjunto urbanístico que considero aludido en la tragedia. La celebración de esos nuevos edificios y el momento de triunfo de los radicales demócratas parecen un buen motivo, y una buena ocasión, para hacerlos intervenir como referente del espacio dramático, un imaginario urbano compartido por la audiencia.

1. El ritual de súplica, motor del drama

El argumento de las *Suplicantes* de Esquilo trata de la llegada a tierra de Argos de Dánao y sus hijas, en busca de asilo contra sus primos, los Egiptíadas, que pretenden forzarlas al matrimonio. Las Danaides requieren la protección de los argivos en razón de sus lazos de sangre, pues descienden de Zeus y de la hija de Ínaco, Io, quien se había establecido en Egipto tras vagar errante por el mundo, asediada por la diosa Hera.

Al inicio de la obra, los fugitivos entran en escena en busca de asilo; lo encuentran en un altar rural, compartido por Zeus y otros dioses, sobre una colina. Allí se presenta Pelasgo, el rey del país, que, informado de la situación, se encuentra en el conflicto trágico de haber de elegir entre ofrecer la hospitalidad, como exige la ley de Zeus, y abocar a su pueblo a una guerra insegura con los Egiptíadas. Pelasgo declara que la decisión no recae sobre él sino sobre el conjunto de los ciudadanos, el *demós*; pero, como teme más la cólera de los dioses que la de los hombres, dispone una estrategia persuasiva que lleve al pueblo a optar por la concesión de asilo. Para ello envía, en primer lugar, al padre, Dánao, a presentar sus ramos de suplicante ante los altares de los dioses de la ciudad; por su parte él convocará la asamblea de ciudadanos y les expondrá la situación para que ellos decidan con su voto la solución que corresponda. Marchan, pues, los hombres dejando a las Danaides en escena. El padre vuelve con la respuesta positiva: el pueblo ha votado unánimemente a su favor, ha decidido la *δήμου κρατούσα χεῖρ* (604). El regocijo de las fugitivas se ve interrumpido por la llegada de la nave egipcia; mientras el padre marcha de nuevo en busca de ayuda, ellas son atacadas por los egipcios, que no respetan el territorio sagrado de los argivos. La llegada de Pelasgo con el ejército les obliga a volver a las naves y Dánao y las Danaides son conducidas definitivamente como huéspedes a la ciudad de Argos.

Esta trama sencilla soporta, sin embargo, graves tensiones. Se trata de mostrar un ejercicio de poder, y no el de los hombres, sino el de las mujeres. Este poder se ejerce, como bien ha mostrado Ch. Sourvinou,¹³ a través del mecanismo de la súplica que, desplegando su estrategia desde la llamada a la compasión a la

8. Piérart 1992, 119-123.

9. Wiles 1997, 195-196: «virtually the only known *koinobomia* in the Greek world [...] Aeschylus' strategy must have been to encourage his audience to view Argos as an analogue of Athens».

10. Said 1993, 188-189: «At best, its topography is vague. At worst, it becomes decidedly inaccurate, for it is contaminated by typically Athenian elements».

11. Para simplificar, y en una obra que carece de *skene*, califico de «extraescénico» el espacio de la ciudad y la costa, próximos a la *orchestra*. Excluyo aquí los espacios «distantes», el territorio Pelasgo y Egipto. Para una detallada sistematización de las categorías espaciales en el teatro, cf. Rehm 2002, 20-34.

12. Una historia de la cuestión en Garvie (1969, 141-162). Un consenso matizado ve hoy en la ficticia Argos la presencia de Atenas: Sommerstein 1997, 76-79; Zeitlin 1996, 145; Wiles 1997, 196. Respecto de la localización extraurbana de esta pieza, conviene tener en cuenta que, tras la reforma clisténica, ciudad y territorio forman un continuum articulado por los demos reunidos en la Bulé. Cf. Osborne 1985; Polinskaya 2006, 61-92.

13. Sourvinou-Inwood 2003, 203-220.

amenaza, progresa de forma no muy diversa al ὕμνος δέσμιος de las Erinias en *Las Euménides*, es decir, con un movimiento verbal envolvente cada vez más opresivo.¹⁴

En el teatro, este ejercicio de fuerza de las Danaides se lleva a cabo desde el lugar que ocupan, junto al altar, durante toda la obra. El escenario es casi minimalista: una única plataforma que representa un lugar al aire libre, entre la ciudad y la costa. No hay *skene*: ni edificios, ni grutas o bosques; sólo un altar y unas estatuas de dioses. No hay espacio diferenciado para el coro y los actores: el coro es el actor protagonista y ocupa el centro visual.

Dos *eisodoi* comunican la *orchestra* con el espacio extraescénico: uno enlaza con la costa, por donde entran Danaides y Egíptiadas; el otro con Argos, de donde llegan el rey Pelasgo y su séquito. Por ellos van y vienen los hombres: el padre, el rey, mensajeros y soldados frecuentan las entradas y salidas, principalmente por el *eisodos* de Argos.¹⁵ Las mujeres, en cambio, permanecen constantemente en escena, «asentadas» en la sede de los dioses;¹⁶ una posición que remite al ritual, pues en el teatro debían evolucionar coreográficamente. Su inmovilidad, pues, es programática y halla su sentido en el poder que ejercen desde el altar, imitando el modo de ejercer el poder de los dioses:

Πάν ἄπονον δαίμονίων·
ἥμενος ὃν φρόνημά πως
αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμ-
πας ἐδράνων ἀφ' ἁγῶν (100-103).¹⁷

Desde allí, pues, dirigen su plan con un canto eficaz para atar la voluntad de los dioses y forzar la de los hombres. Objetivo y estrategia se declaran abiertamente en los versos finales de la tragedia:

καὶ κράτος νέμοι γυναῖξιν [...]
[...] ξὺν εὐχαῖς ἐμαῖς, λυτηρίοις
μηχαναῖς θεοῦ πάρα.¹⁸

2. Distribución del espacio en la *orchestra*

El asiento del coro en el altar se introduce, desde el principio, de manera problemática, por no decir equívoca: tras la entrada en la *orchestra*, Dánao, que al parecer se ha adelantado hacia el centro de la escena, incita a sus hijas a sentarse «junto a esta colina de dioses reunidos; / pues un altar es un escudo infrangible, más fuerte que una torre» (189-190).¹⁹

La sintaxis no permite distinguir si los términos *pagos* y *bomos* se refieren al mismo o a diferentes elementos escénicos. El deíctico indica que la colina está allí, a la vista, y su pertenencia a «los dioses» la define como terreno sagrado, al igual que el altar;²⁰ las referencias al movimiento de aproximación no los diferencia: «venid cuanto antes» dice el padre (191); y ellas, supuestamente ascendiendo, expresan: «quisiera tener ya asiento (θρόνους) a tu lado» (207). No sabemos si había una elevación visible, natural o construida de alguna forma, o si Esquilo había dejado «this raised place and others like it elsewhere... to the imagination of the audience».²¹ La funcionalidad de la elevación se hace sentir en el v. 713, en que el padre informa de que está viendo llegar la nave de los Egíptiadas. Al parecer ha subido al montículo, pues describe el sitio donde se encuentra como «este *mirador* hospitalario para el suplicante»; pero la ascensión puede ser indicada por la gestualidad actoral junto con las palabras, lo mismo que la entrada de las suplicantes hacia el *pagos*. No podemos saber con certeza si se había recurrido a una construcción artificial, pero es de suponer que el coro podría moverse más libremente en un terreno llano y que su coreografía diseñaba simbólicamente las zonas en la *orchestra*.

Un nuevo espacio viene señalado para el coro mientras el padre y el rey marchan a Argos a predisponer respectivamente a los dioses y al pueblo. El lugar se diferencia del anterior al describirse como un terreno llano, aplanado (λευρὸν ἄλσος) transitable (βέβηλον), es decir, no prohibido ritualmente, y que, por tanto, no puede proteger (ῥύοιτο) a las suplicantes en la misma

14. Cf. 207, 1073-1074, etc. La técnica persuasiva se acompaña de unos motivos argumentales fijos: para suscitar benevolencia se apela a los lazos de sangre (Io las hace *syngeneis*, *homaimoi* de los Argivos; cf. 356; 618), o a la condición de mujer y exiliada: ἡκέτιν φυγάδα περιδρομον (349, cf. 737 y 420, 536-7, 777, 806, 820, 833, etc.). En el otro extremo, no duda en servirse de coacciones: a los dioses (160-162) y al rey (462-465; 478-479). Sobre el canto de las Erinias, cf. Clavo 2007, 186-194.

15. Avezzù 2004, 151-152.

16. Es un *leit-motiv* desde la *parodos*; v. 187, 365, 413, 423 ss., etc.

17. «Toda obra del dios está libre de esfuerzo. / Sentado lleva a cabo enteramente, desde allá mismo, / su pensamiento, desde sus puros asientos».

18. «Que [Zeus] conceda el poder a las mujeres [...] / con mis súplicas, mecanismos / liberadores propios a la divinidad» (1068, 1072-1073). Mi traducción es interpretativa; para otras lecturas, cf. FJW a 1072-1073. La victoria de la causa de las mujeres es la fórmula con que se presenta el objetivo de la persuasión incluso antes de la llegada de Pelasgo (v. 233) cf. Clavo 2004, 75-81.

19. Πάγον προσίζειν τόνδ' ἁγωνίων θεῶν / Κρεῖσσον δὲ πύργου βωμός, ἄρρεκτον σάκος.

20. En la religión del Ática está documentado para designar un terreno consagrado: Parker 2005, 67-68, observa que los dos polos culturales en Erquias, *Pagos* y *Polis*, presentan una similitud con «the polis and (Areo)pagos of Athens, which also omits the article [...]». The fidelity with which the Pagos and Polis of Erchia replicates the two high places of central Attica is very striking» (p. 68).

21. Taplin 1977, 198 y 448-449; Saïd 1993, 174, «a mound with an altar». Mantiene la ambigüedad Mazon: «vous asseoir sur ce tertre consacré aux dieux d'une cité: encore mieux qu'un rempart est un infrangible bouclier». Pero Avezzù 2004, 155 «è scontato che il piccolo rialzo di terra [...] sia *bomos*».

forma que el altar (508-509). A este *alsos* ordena Pelasgo que se dirijan las muchachas (ἐπιστρέφου, 508) y les esperen; pero, al atacar los egipcios, vuelven a su refugio inicial (βαίνει φυγᾶ πρὸς Ἀλκάν, 833, cf. 731). Estas dos expresiones de movimiento son los únicos indicadores de una coreografía que debía comprender giros y carreras entre las dos zonas.

La cuestión ahora es: ¿tienen los lugares designados en el texto como *pagos* y *alsos* función definida en la acción dramática? Hay que notar que ambos acogen el canto y danza de las suplicantes y ninguno es eficaz contra los egipcios; por tanto su diferencia no radica en la capacidad de protección (para lo cual, en buena lógica, las Danaides se habrían trasladado a la ciudad tras la votación popular). En el movimiento escénico, sin embargo, el «área transitable» ha de constituir el espacio por donde entran, salen y actúan los personajes procedentes de Argos, lo que lo califica como espacio de acción de los ciudadanos, diverso del de los dioses.²² Esquilo subraya esta diferencia haciendo coincidir la posición del coro en una u otra zona con ciertos cambios lingüísticos, como veremos.

Antes de continuar con la relación entre espacio y acción dramática conviene detenerse en los magros elementos escénicos que se citan en el texto: el altar, las estatuas de los dioses, los ramos de suplicante. El altar, sede de los dioses (*hedra*), es calificado –o sustituido– sucesivamente por una serie de términos e imágenes que aportan valores desiguales: 1) Protección: «refugio para los exiliados», «escudo infrangible más fuerte que una torre», defensa (βωμός ἀρχὴς φυγᾶσιν 83).²³ 2) Colectividad: lo que se señala con un *hapax* (κοινοβωμίαν)²⁴ cuyo primer componente constituye un *leit-motiv* de la obra como referente del gobierno del *demos*;²⁵ en el mismo sentido apunta la presentación de los dioses como “reunidos” y “todos” (πάντων δ’ ἀνάκτων τῶνδε κοινοβωμίαν, 190). 3) Gobierno: tras la llegada del rey, el altar es puente de mando de la polis (πρύμναν πόλεος, 344); luego hogar o centro de la tierra (ἐστίαν χθονός, 365, 372), hogar o centro de poder del rey y la polis sobre el territorio argivo (365-375). En la construcción única que ocupa la *orchestra* se proyectan, a través de las palabras, formas diversas; su metamorfosis conceptual corresponde al proceso de adaptación de las imágenes

a la situación dramática y, en consecuencia, se produce una resemantización del espacio de asilo.

Junto al altar hay estatuas.²⁶ Se mencionan la de Zeus, centro absoluto de la súplica, y luego las de Helios, Apolo, Poseidón y Hermes.²⁷ La invocación concluye con la exhortación del padre: «honrad pues el altar común de todos estos señores» (222). Pocos versos después, el rey observa admirado los ramos de suplicantes junto a los dioses reunidos (241-242). El término con que se califican, *agonioi*, es un sinónimo poco frecuente de *agoraioi*.²⁸ Esquilo lo utiliza en *Ag.* 513 referido al conjunto de dioses que se encuentran en el exterior del palacio real; en cambio, al final de *Las Euménides*, en Atenas, Zeus es *Agoraios* (973): el cambio parece responder a la intención de distinguir el lugar de reunión no formal, ante el palacio de los reyes, del ágora de la ciudad que preside Atenea.

Otra imagen se enlaza insistentemente a la presentación de las *Danaides* en el altar de todos los dioses: la de las coronas y ramos de suplicantes y la sombra que proyectan (*kataskion*). El detalle se resalta desde la primera visión que Pelasgo tiene del coro, una extraña «tropa de aspecto no griego» (234), que, sin embargo, ha depositado sus ramos «según nuestras normas, ante los dioses reunidos» (241-242); ellas mismas van coronadas (332-334), así como el altar, «popa de la ciudad» (344). La descripción salta de los ramos a la sombra que producen: «Tiemblo al ver *estas sedes sombreadas*» (345),²⁹ y de igual modo procede respecto a las mujeres:

ὄρῳ κλάδοισι νεοδρόποις κατάσκιον
νεύονθ’ ὄμιλον τόνδ’ ἀγωνίων θεῶν.³⁰

De forma que corona y sombra resultan, en ambos casos, equivalentes, y la sombra de los ramos afecta tanto a las muchachas como al lugar que ocupan, es decir: el altar y sede del gobierno.

Pese a lo elusivo del lenguaje, la coincidencia de los inusuales *kataskion* y *agonion* crea una secuencia que posiciona la noción de *skia* como elemento caracterizador de la sede de los *dioses reunidos* en su doble dimensión de centro religioso y político. Sin embargo, los dos adjetivos desaparecen tan pronto entra en el discurso el gobierno de la ciudad (355/358); la com-

22. En el texto no se especifica si pertenece al área sagrada, como sobreentiende Mazon: «Passe ici maintenant dans la partie plane du sanctuaire». Un *alsos* es un «paysage humanisé»; en muchos santuarios sirve de lugar de reunión y reposo de los visitantes: Jacob 1993, 33.

23. Κρείσσον δὲ πύργου βωμός, ἀρηκτον σάκος, 190; *alke* 731, 833. Cf. Soph., *OC* 1524-1525.

24. Vid. vv. 189, 242, 329, 355; cf. 423-424; 520. Hay cierto consenso en identificarlo con el llamado “altar de los Doce dioses” del ágora de Atenas (FJW 1980 a 209-223 y ref.). Un antiguo “altar común de todos los dioses” se testimonia en Olimpia (Paus. v 15, 1) y Delos; cf. Georgoudi 1996, 43-80, que abre puertas a la comprensión del altar *polytheon* como un conjunto flexible, constituido por las principales divinidades de la ciudad o localidad y con un sentido de concordia e integración (p. 72).

25. vv. 324, 343, 366, 369, 518; *eukoinometis*, referido a «to *demon*» 700, cf. 1038. El término caracteriza la vida de la colectividad, en un momento en que apunta, quizás, la oposición público/privado con la emergencia de «lo político como categoría autónoma de la ciudad» Schmitt-Pantel 1990, 24-25.

26. Se describen, pero no se designan hasta más adelante (430, 885). Sobre el término *bretas* cf. Betinetti 2001, 42-48.

27. Sobre la rareza de la serie y las consiguientes correcciones propuestas al texto, cf. FJW a v. 212-213.

28. Fraenkel, *ad Ag.* 513; cf. Wiles 1997, 196 y n. 31; Chantraine, s. v. *agon*.

29. Αἰδοῦ σὺ πρύμναν πόλεος ὧδ’ ἐστεμμένην. / Πέφρικα λεύσσαν τάσδ’ ἔδρας κατασκίους (344-345).

30. «Veo, *sombreada* con frescos ramos, / a la nueva tropa de estos dioses asambleados» (354-355).

binación de estos términos subraya, en primera instancia, la localización rural del altar, pero bien podría querer evocar en el espectador avezado en los artificios de la *lexis* teatral una asociación de figuras más cercanas; por ejemplo, la de la *Skias* en el ágora ateniense.

Continuando con la acción dramática, observemos que la estrategia de Pelasgo para conseguir que el pueblo acepte a los extranjeros se despliega en tres frentes: Dánao debe trasladar a Argos los ramos de suplicantes y depositarlos «en los altares de los dioses del lugar» (*enchorioi*, 482), expresión que varía por «las sedes hospitalarias de los dioses de la ciudad» (493-494) y luego «los altares ciudadanos» (501).³¹ Las jóvenes, en cambio, han de dejar sus ramos sobre el altar y pasar al terreno abierto, al llano. Él, por su parte, anuncia:³²

ἐγὼ δὲ λαοὺς συγκαλῶν ἐγχωρίους
στείχω, τὸ κοινὸν ὡς ἂν εὐμενὲς τιθῶ.

El pensamiento de todos los presentes se traslada definitivamente al espacio extraescénico de Argos³³ al tiempo que las Danaides se desplazan físicamente a la zona que ocupa el *alsos* en la *orchestra*, siguiendo las instrucciones del rey. Éste será ahora el lugar de la súplica, y sus receptores serán ya no los dioses *agonioi*, sino los *enchorioi*:

Πρὸς ταῦτα μίμνε καὶ θεοὺς ἐγχωρίους
λιταῖς παραιτοῦ [...] (520-521).³⁴

Esquilo se sirve con propiedad del sentido de *chora*, que engloba a la polis y su territorio, para trazar el puente entre *pagos* y *polis*, así como entre los afectados por la solicitud de protección. Pues se produce también, progresivamente, un cambio en las invocaciones del coro, de Zeus a Pelasgo y de «todos los dioses» al pueblo.³⁵ La transferencia se inicia con el marchar del *pagos* al *alsos*: «Deja aquí (en el altar) los ramos, signo de tu afán. / Los dejo, confiando en tu mano y tus palabras. / Ahora pasa a este recinto llano».³⁶

La protección de los hombres sustituye a la que proporciona el lugar:

Καὶ πῶς βέβηλον ἄλσος ἂν ῥύοιτό με;
Οὐτοὶ περωτῶν ἀρπαγαῖς <σ> ἐκδώσομεν
(509-10).³⁷

Por su parte el padre, al anunciar que marcha a la ciudad en busca de socorro contra los egipcios, indica: «mientras tanto no olvides esta defensa... *Con el tiempo*, el mortal que deshonor a los dioses pagará justicia» (731-3); marca así con sus palabras la diferencia *temporal* entre las actuaciones divina y humana, y cuando efectivamente los egipcios las arrancan del altar, son los de la ciudad quienes acuden al rescate (911 ss). Los ciudadanos, pues, ejercen la defensa que antes se solicitaba de los dioses (cf. 885-887). El proceso culmina cuando Dánao incita a sus hijas a equipararlos: «hijas, como a los dioses Olímpicos, hay que ofrecer a los argivos plegarias, sacrificios y libaciones, pues han sido salvadores sin ambigüedades» (980-982). Intercambio, movilidad, transferencia, enfrentamiento e incluso confusión caracterizan las actividades que se desarrollan en el espacio significado como propio de la *chora*.

3. La ciudad extraescénica: Argos

El inminente ingreso de los extranjeros en la ciudad aporta a su descripción dos detalles: que está cercada y cerrada por torres y que tiene muchas casas dispuestas a acogerlas.

Las palabras de Pelasgo son de difícil traducción:³⁸

Θράσος λαβοῦσαι στείχετ' εὐερκὴ πόλιν
πύργων βαθεία μηχανῇ κεκλημένην (995-996).

Una muralla es mencionada por Pelasgo en el v. 475 (*teichos*), cuando teme una posible lucha con los egipcios, pero aquí se trata de *herkos*. El contexto marca decididamente las posiciones de género (942-52),³⁹ y no en vano la entrada a la ciudad viene inmediatamente seguida del ofrecimiento de casa con inusitados pormenores.

Vale la pena detenerse en esta única visión exterior de la ciudad. *Herkos* designa propiamente el muro que cierra el patio de una casa y el patio mismo y es, después del hogar, lo que define el espacio del *oikos* griego, como se ve simbolizado en la posición cultural de sus respectivos patrones divinos: Hestia y Zeus *Hērkeios*. La muralla de la ciudad se nos presenta, pues, a modo de una valla de patio de casa que se cierra con

31. El término territorial también es apto para embajadores (483), habitantes (517), asuntos (600), dioses (705), etc.

32. «Voy a convocar a las gentes *del lugar* / para disponer de forma favorable al *común*» (517-518).

33. Desde la escena el coro imagina la actividad en los altares argivos, v. 654, 694.

34. «Tú quédate en este sitio y a los *dioses del lugar* / ruega con plegarias [...]».

35. Al que se ofrece un canto de buenaventura (625 ss) tras el voto favorable a mano alzada. FJW a 209-223, observa el paralelismo «between the prayers to the male deities and the subsequent appeals to the male ruler of Argos»; series de apelativos crean cierto equívoco entre dioses y argivos: *anax* (327, 349, 524), y *gaianax*, 835, cf. Zeus *Gas pai* 892, 901; *soter*, 213, 407, 417, 605, etc.; *diē* Πελασγῶν, 967, etc.

36. Λευρὸν κατ' ἄλσος νῦν ἐπιστρέφου τόδε (508).

37. «¿Cómo me puede defender este recinto de libre paso? / *Nosotros* no te entregaremos».

38. «Dirigíos a la ciudad bien cercada, aherrojada con la llave profunda de sus torres».

39. Sobre la proyección del tema en la trilogía, Zeitlin 1996, 123-171.

llave (*keklemenēn*, 956). Por otra parte, la presencia de torres (*pyrgoi*) no disturba esta caracterización doméstica; aunque su uso más habitual es el defensivo, la arqueología documenta la existencia, desde los siglos VI-V, de casas con torres, e incluso casas-torre, de una sola estancia y hasta tres niveles, en ocasiones con un patio cercado.⁴⁰ Algunos testimonios literarios las señalan como alojamiento de las mujeres,⁴¹ un dato que viene en apoyo de la representación esquilea de Argos en su función de protectora de las Danaides.

El imaginario doméstico elegido por Esquilo refleja puntualmente el sistema cultural de la casa que R. Parker incluye en el de los *patrooi theoi*, «los dioses ancestrales», a comenzar por los que ocupan el hogar, el cercado, la despensa, el porche.⁴² Ahora bien, esos «dioses ancestrales» están en cuestión en el centro de la trama, pues las Danaides han abandonado sus *πατρῶα δώματα* (325) para marchar a Argos porque en esa tierra se encuentra el origen de su linaje, Io; es decir, las casas de sus primeros ancestros. El rey reconoce: «parece pues que formáis parte de esta tierra por origen» (*κοινωνεῖν [...] τὰρχαῖον*, 324); y las llama «extranjeras ciudadanas» (*astoxenoi*, 356). Este difícil estatuto adquiere al final de la obra una definición institucional: la de meteco (*metoikos*, 994). El exilio de Io se cierra con la integración de sus descendientes, lo que, tratándose de mujeres, se manifiesta en el trasladarse de casa a casa,⁴³ pues casas de diverso tipo es lo que el rey y el pueblo les ofrecen en Argos.

En el proceso que acabamos de describir pueden señalarse unos hechos pertinentes a la construcción espacial. Nótese primero que el trayecto de las Danaides de Egipto a Argos constituye un retorno a la casa familiar, para cuya realización deben pasar, como Odiseo en Ítaca, unas pruebas de identidad. Las pruebas se realizan en la *chora*, antes de ser aceptadas en las casas, pero simbólicamente el conjunto cultural de la *chora* (la escena) y el de la ciudad (extraescénica) se reflejan uno en otro, son dos manifestaciones de un mismo modelo; ello viene confirmado por los vínculos que se van creando por medio de embajadas o procesiones: el padre traslada los ramos de suplicante de altar a altar, el rey transporta el contenido de la súplica de una a otra *hestia*, finalmente las Danaides pasan de sus asien-

tos junto al altar «más fuerte que una torre» a las casas de la ciudad «cerrada por torres».⁴⁴ Desde el punto de vista cultural, la procesión no las traslada de los márgenes al centro, sino *de centro a centro*, entre los cuales se realiza la aceptación e integración por los mecanismos de la súplica de las unas y el voto de los otros.

Un ritual realizado en Magnesia,⁴⁵ que contiene notables analogías con los elementos involucrados en la acción trágica, puede arrojar luz sobre el desdoblamiento espacial que aquí tratamos: sobre el monte Artemisia se realizaba un sacrificio en honor de Zeus Sosípolis y a continuación una procesión se dirigía al pueblo con los *xoana* de los Doce dioses hasta el ágora. Allí, junto a su altar, se levantaba un *tholos* o *skias* temporal, hecho con ramas de árboles entrelazadas, donde se celebraba el banquete público. Como se advierte, la procesión vincula los dos centros culturales, y cada centro refleja especularmente al otro, pues en el monte está Zeus de la ciudad, y en el ágora el *tholos* rural. Por otra parte, la acción ritual está programada en dos fases (sacrificio/banquete), resaltando la continuidad entre un espacio y el otro. En el caso de las *Suplicantes* la secuencia del ritual de súplica introduce como segunda fase la votación de los ciudadanos, previa a la obtención de asilo; es decir, introduce una práctica política dentro del mecanismo eficaz del ritual. Con esta peculiaridad, plenamente esquilea, santuario y ciudad conforman ese doble centro en que se realiza el proceso de reinserción de los descendientes de Io en Argos. En los agentes se materializa la idea de cohesión social: desde el protagonismo del coro a la simbólica reunión de dioses en el *pagos*, la noción del grupo como sujeto se reafirma y expande en el drama movilizándolo básicamente colectivos; así lo confirma el léxico respecto de los dioses (*agonioi*, *polytheon*, *koinobomia*, *synchoroi*) y de los hombres (*demos*, *laos*, *homilon*, *stolon*).⁴⁶ Las *Suplicantes* es una tragedia coral, o plural, si se quiere, y no porque las multitudes invadan el escenario, como algunos han imaginado;⁴⁷ al contrario, una puesta en escena sobria ayuda a enfocar los conceptos centrales; aquí, la asamblea popular es la otra implicada en el ritual de *hikesia*, y ello no se manifiesta en un afán de espectacularidad, sino en el protagonismo de su gobierno. A él dirige el coro su agradecimiento, tras la votación:

40. Nowicka 1975, 35. Se encuentran en el espacio rural y el urbano, con forma circular o cuadrangular, de destinaciones varias y entrada independiente. Cf. Prevosti y Carruesco [en prensa].

41. Demóstenes (*Adv. Euerg.* 56) describe una propiedad compuesta de casa, patio, jardín y torre (*oikia*, *aule*, *kepos*, *pyrgos*). En ésta vivían las sirvientas, que al oír el ruido cerraron firmemente la puerta (*kleiousti*) e impidieron entrar a los atracadores. En un papiro del s. II d.C. es la madre del propietario quien habita la torre; hijas o parientes femeninas solían ser sus ocupantes: Nowicka 1975, 93-94.

42. Parker 2005, 20-21: «Hestia is the *oikos* itself; Zeus Ktesios its wealth; Zeus Herkeios [...] the bond of kinship. The gods of the porch have something to do with the transition from the private space of the house to the public world». *Ktesios*, cf. *Supp.* 445; *Propylaios* son Hermes, Apolo y Hécate, que en la obra es invocada en la forma «Artemis *Hekateia*, que vela por los partos de las mujeres», v. 676; *patroos*, vv. 325, 705-706.

43. Morgan 2007, 297-310.

44. Del altar defensivo al hospitalario (494), del que es hogar de la tierra al que es hogar para los dioses ciudadanos (501-503); movimiento procesional: *pempein* 493, 968; *steichein*, 496, 500, 955 etc.

45. Sokolowsky n.º 32 1955; cf. Cooper y Morris 1990, 70-71, con ref. en n. 10.

46. Taplin 1977, 53 discute al pormenor el problema del coro de sirvientas (v. 954, 977) y las teorías modernas sobre la espectacularidad de este drama.

47. Taplin 1977, 203: «*Hik.* is a plain play; but this is one of its strengths».

Φυλάσσοι τ' ἄτρεμαῖα τιμᾶς
τὸ δάμιον, τὸ πτόλιν κρατύνει,
προμαθὶς εὐκοινότητις ἀρχά (698-700).⁴⁸

En este marco de ficción democrática ¿cómo encaja la figura del *basileus*?⁴⁹

Dejando al margen el hecho incuestionable de que la dramaturgia requiere actores para diseñar su estrategia,⁵⁰ es pertinente observar que, en la obra, su función consiste en resolver una problemática de naturaleza político-religiosa, pues el dilema estriba en elegir entre el peligro que supone el *kotos* de Zeus y el de una guerra con hombres. Su opción de persuadir a los ciudadanos a favor de las suplicantes es, en ese sentido, la acertada; sin embargo, no es él, sino los argivos quienes deciden. La supeditación del *basileus* al grupo no ha sido, creo, suficientemente valorada. En el imaginario extraescénico esa relación se manifiesta también a propósito de las casas que la ciudad ofrece a las Danaides: con inusual precisión se detalla que las hay de dos tipos (*oikesis diptē*, 1009): del estado (*ta demia*) y del rey (957-958); el padre considera aptas las dos y subraya que ambas están libres de pago; es decir, son públicas (1009-1011). Además se les permite escoger entre habitar casas comunes o bien singulares (959-961), sin que quede claro si sendas modalidades corresponden a uno y otro propietario o si la relación es aleatoria:

καὶ δώματ' ἐστὶ πολλὰ μὲν τὰ δῆμια,
δεδωμάτωμαι δ' οὐδ' ἐγὼ μικρὰ χερσί.
ἐνθ' ἔστιν ὑμῖν εὐτύκους ναίειν δόμους
πολλῶν μετ' ἄλλων· εἰ δέ τις μείζων χάρις,
πάρεστιν οἰκεῖν καὶ μονορρύθμους δόμους
(957-961).⁵¹

Para Saïd: «it translates into spacial terms the political organization of Argos», y demuestra «that the king is not a 'despot': the whole city does not belong to him, he only rules over his own private state». ⁵² A mi entender, en cambio, se ha pasado por alto la re-

lación de subordinación del singular al colectivo en diversos pasajes: Pelasgo distingue entre su *hestia* y la de la ciudad, a la que concierne resolver en común *to koinon* (365-367), procedimiento en que él participa (*koinosas*, 369) y del que depende (398-399); a él corresponde persuadir a la asamblea, pero es ésta quien gobierna con su voto (δήμου κρατοῦσα χεῖρ, 604) y convierte en metecas a las Danaides (cf. 964); en el momento de acoger a las extranjeras en la ciudad, rey y pueblo adoptan la figura del *prostates*, el garante del extranjero residente, en estos términos:

[...] Προστάτης δ' ἐγὼ
ἄστοί τε πάντες, ὥνπερ ἤδε κραίνεται
ψῆφος (963-965).⁵³

La insistencia esquilea en asociar al rey con el pueblo en un orden jerárquico que otorga la decisión al grupo parece formar parte de la estrategia de introducción de la actualidad en la trama; es oportuno recordar que la trilogía se presentó en el momento de auge del partido radical, cuya tesis defendía, precisamente, la ampliación de los poderes de las instituciones ciudadanas en detrimento de los privilegios de la *élite*, movimiento que cristalizó en la reforma del Areópago y precedió al gobierno de Pericles. Si se admite que en las *Suplicantes* Esquilo dramatiza en la figura del Demos los principios de la *demokratia*, concepto que se verbaliza por primera vez en esta obra (v. 604, 699), cabe pensar que el título *basileus*, con que se coordina en este contexto, se sitúa en el mismo orden discursivo, y por tanto bien puede aludir al arconte rey supeditado, como los demás cargos institucionales, a la Bulé; siempre, claro está, dentro del juego teatral que se sirve de la doble referencia mítica y contemporánea: como dice Vidal-Naquet, la tragedia no es un espejo de la ciudad, o es, en todo caso, un espejo roto.⁵⁴ Otra cuestión es si la oferta de alojamiento por ambas instancias de gobierno se corresponde con una práctica real,⁵⁵ pero sí nos consta que ambos contaban con hogares emblemáticos en el ágora: la *Stoa basileios* y el *Tholos*.

48. «Conserve sin inquietud sus honores / lo público, que a la ciudad gobierna, / poder previsor que piensa en el bien común».

49. Abordan la cuestión, desde diversas perspectivas, Zeidlin 1996, 143-146; Sommerstein 1997, 74-77, ambos por relación a la trilogía; Burian 2007, en función de la acción dramática.

50. Burian 2007, 201.

51. «Allí hay muchos edificios públicos, y yo estoy provisto de ellos en no poca cantidad. Podéis habitar las bien construidas casas entre otras muchas, y si lo preferís, es posible también ocupar unas de forma singular». Traduzco como 'forma singular' el *hapax* 'monorhythmos' (961): en el ámbito espacial *rhythmos* indica forma y aquí, según Sandoz 1972, 125, «la façon d'une construction [...] de style individuel» (*monos*: cf. 'single-patterned' FJW *ad loc.*). No veo razón para concluir que el término «renvoie à la conception d'une résidence privée», sin paralelo alguno que justifique el paso de la forma a la propiedad. La interpretación parece forzada por el v. 959, que propondría el tipo opuesto de casa: «habiter avec d'autres [...] / demeures disposées pour vous seules» (trad. de Masson, adoptada por Sandoz). Pero el v. 959 está corrupto y su restauración es conjetural excepto para *naiein* 'habitar' (FJW a 957-61). La lectura no es, pues, segura ni satisfactoria.

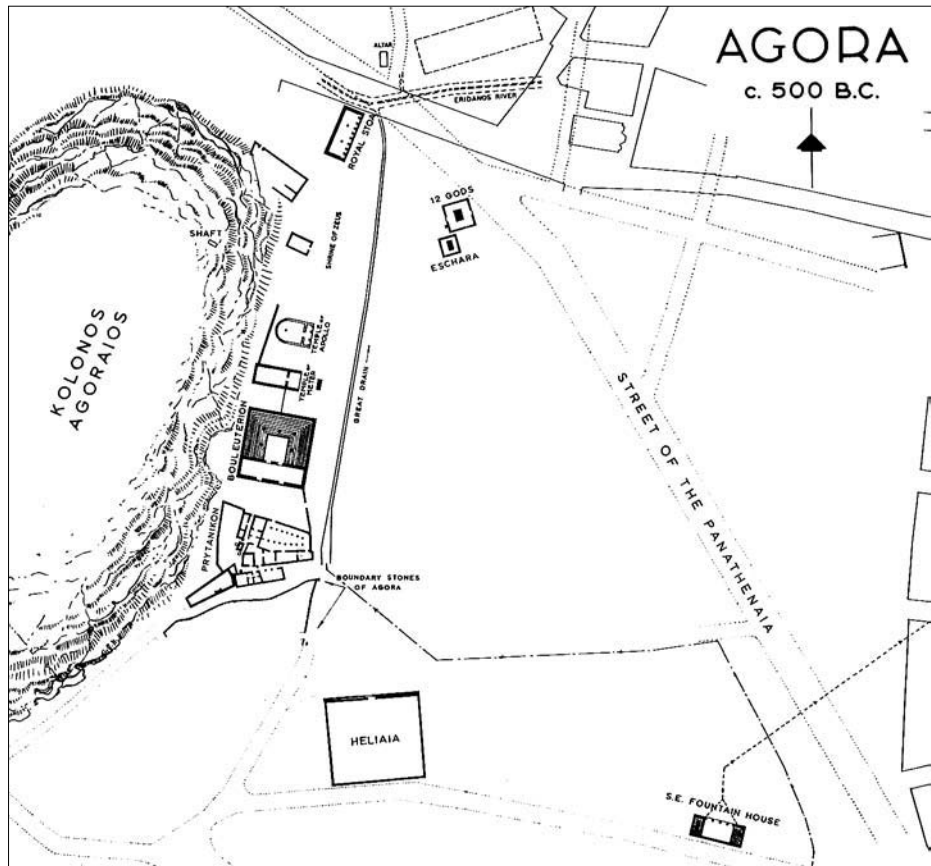
52. Saïd 1989, 174-175; 189.

53. «Avalador (*prostates*) soy yo / y son todos los ciudadanos (*astoi*), cuyo voto se lleva a cumplimiento».

54. Vidal-Naquet 2002, 62.

55. Unos albergues para extranjeros se mencionan explícitamente en *Cho.* 662, cf. FJW a 957-61. Aristóteles, en la *Ath. Pol.* 47, iv, informa de que entre las competencias del *Basileus* se hallaba la administración de las propiedades de los dioses, diferentes de las del *demos* pero en modo alguna privadas, de la misma forma que en el s. v la *basileia* era un cargo público anual y no una realeza al modo homérico. Sobre los usos económicos y culturales de *temene* sagrados, cf. Malkin 1996, 78.

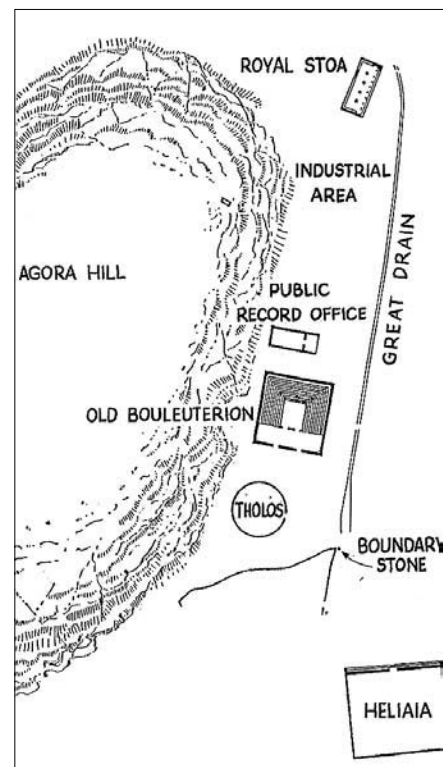
Figura 1. El ágora de Atenas, ca. 500 a. C. Foto: Travlos 1971, en web actual ASCSA.



4. La zona oeste del ágora hacia el 460

A lo largo del análisis del texto he ido apuntando a posibles alusiones del autor a edificios públicos de Atenas, vinculados a las instituciones que aparecen implicadas en la dimensión actual de la obra. Es el momento, ahora, de interrogar a la arqueología y a los testimonios antiguos sobre la arquitectura del ágora, empezando por abordar un insoslayable problema previo: la inseguridad en la datación del material arqueológico, sujeto en parte a conjeturas y aproximaciones.⁵⁶ La mayor parte de publicaciones sitúan la reconstrucción del ágora entre 470 y 460 tras el incendio persa del 480/479; sin embargo, Homer Thompson, en una revisión de su propio trabajo, prefirió bajar la datación del grupo del *Tholos* y el Buleuterion, por considerarlos producto de las necesidades institucionales creadas tras la reforma de Efialtes, por tanto posteriores al 461. Sin datos fidedignos, su argumentación obedece, más bien, a la reconstrucción de un paisaje ideológico del pasado; el propio Thompson reconoce abiertamente que su hipótesis «(relies) largely on historical probability». Los mismos argumentos sostiene Francis para atri-

Figura 2.
El ágora de
Atenas,
ca. 450 a. C.
Foto: Francis
1990.



56. Por ejemplo, la publicación web "Athenian Agora Excavations" de la ASCSA fecha actualmente el *Tholos* en el 470. Thompson y Wickerley (1972, 1976) y Camp (1986) entre 470 y 460; Boersma (1970) y Travlos (1971), en ca. 465; Thompson (1982) y Francis (1990), entre 460 y 455. No es menos discutida la historia de la Stoa Real, pero actualmente se acepta que formaba parte de las construcciones clisténicas.

buir a Efilates el sistema de pritanías:⁵⁷ en ausencia de evidencias, tanto puede conjeturarse que se organizó al tiempo de la Bulé como después de ella; y puestos a conjeturar, merece tenerse en cuenta que, por lo que sabemos, las reformas radicales consistieron en dotar de nuevas atribuciones a las instituciones ya existentes, no en crear otras.

Los planos adjuntos (fig. 1 y 2) muestran el área Oeste del ágora antes y después de la invasión persa de 480/79. Como puede observarse, entre uno y otro se constatan dos cambios: *a*) la desaparición del pequeño santuario de Zeus en la colina y de un templo de Apolo *Patroos* del siglo vi;⁵⁸ *b*) la sustitución del edificio del antiguo *Prytanikon* por el *Tholos*, una innovación arquitectónica, pero no institucional.

De la comparación de estos planos se deduce que, pese a los cambios sufridos, en el conjunto urbanístico hay una continuidad funcional. En el ángulo norte se emplazaba la sede del Basileus, donde está documentada la celebración de banquetes públicos, al menos entre 465 y 425. Las excavaciones han encontrado restos de vajilla y de una pequeña construcción adyacente que debía servir de cocina; algunos fragmentos tienen la inscripción DE (*demosion*), como los encontrados en el *Tholos*, lo que indica que la comensalidad pública en la *Stoa* era una práctica antigua;⁵⁹ junto a la *Stoa* se hallaba el antiguo *lithos*, la piedra-altar donde anualmente prestaban juramento los magistrados en una ceremonia presidida por el Basileus, un acto que asimismo integra la función pública en la religiosa. Enfrente, en el interior del ágora, se situaba el períbolo de los doce dioses, un altar con un recinto cuadrado, delimitado por un cerco bajo con dos entradas; a su lado, la *eschara* sacrificial. Había sido erigido por los Pisistrátidas en el siglo vi y las inscripciones documentan su actividad desde el 490. Se tenía por centro del territorio, y por signo de la cohesión de los demos;⁶⁰ algunas famosas anécdotas testimonian que era el lugar utilizado como asilo por los suplicantes,⁶¹ noticias que evidencian la implica-

ción de los edificios religiosos del ángulo norte en la actividad cívica.

El extremo sur, sobre el 460, lo ocupaban el *Prytanikon* y el antiguo Buleuterion, comunicados física y funcionalmente en tanto que sede respectiva del Consejo y sus delegados, los prítanos, encargados de redactar el orden del día de la Bulé y de atender los asuntos urgentes. Su residencia, el *Tholos*, servía de comedor pero, además, de casa o alojamiento de al menos un tercio de ellos, que debían pernoctar para que la ciudad contara día y noche con la vigilancia del Demos.⁶² Esta construcción recibía también el nombre de *Skias*: en el vocabulario religioso *skias* designaba una tienda o parasol circular, de uso habitual en las festividades rurales. Los testimonios recogidos por Cooper y Morris⁶³ describen una estructura temporal de rama, a cuya sombra se instalaban los asientos para los participantes en los banquetes al aire libre en los santuarios extra-urbanos. Las *skiades* rurales aportan una explicación funcional, y no sólo morfológica, al nombre que recibía popularmente en Atenas el *Prytanikon*: a la inversa de lo que los propios lexicógrafos griegos dicen, lo probable es que el edificio fuera concebido en función de la comensalidad colectiva, a que de hecho se destinaba, y por ello construido expresamente como una forma evocadora de las *skiades* que llenaban los santuarios los días de fiesta.⁶⁴ Por otra parte, como ha señalado J.-P. Vernant, las formas arquitectónicas de la *tholos* y la *skias* traducen un imaginario asociado recurrentemente al concepto de *hestia*: el círculo, el ombligo, el interior protegido, la sombra.⁶⁵ Nombre, forma e imaginario concurren así en reforzar simbólicamente la función del edificio como hogar de los prítanos.

La clara dedicación política de este conjunto no lo opone, como decía, al del ángulo norte; de hecho, estaríamos hablando de un *continuum* espacial e ideológico de haberse mantenido, significados de alguna forma tras su destrucción, el antiguo templo de Apolo *Patroos* y el santuario de Zeus en la ladera

57. Thompson (1982, 137), Francis (1990, 19-22): «The role of the Demos brought about by the democratic reforms of Ephialtes [...] may well have been reflected in the programme for the construction of the new administrative centre we have described» (p. 19). A Efilates se atribuye también el traslado de los *axones* y *kyrbeis* que contenían las leyes de Dracón y Solón desde la acrópolis «al Buleuterion y al ágora» (Ar., *Ath. Pol.* 7, 1; Rhodes 1981 *ad loc.*); cf. Ar., *Ath. Pol.* 57; Paus. 1 3, 1; la *Stoa basileios* fue adaptada en la 2.ª mitad del v para albergar esas leyes.

58. El templo de Apolo *Patroos* no se reconstruyó hasta mitad del s. iv, pero un *horos* del s. v contiene una inscripción que lo identifica (Travlos 1971, 96-97). Es probable que se mantuviera activo un altar durante este tiempo, pero no quedan otras evidencias. En cuanto al llamado Metroon, habría desaparecido tras el incendio y sólo se reconstruyó a final del s. ii, según Travlos 1971, 352. Sobre la problemática de su construcción y uso cf. Francis 1990, 22 y apéndice.

59. A este fin debían servir, además, las series de asientos que se alinean en el interior y frente al pórtico, cf. Cooper y Morris 1990, 77-81. Banquete en la *Stoa*: A., *Ecll.* 684-685. Sobre las prácticas de convivialidad cívicas, Schmitt-Pantel 1990, 24, «the sacred-prophane distinction seems to me inapplicable here».

60. «Ombligo muy transitado (*polybaton*, cf. *bebelón alsos*, *Supp.* 509) [...] de la ciudad, en la sagrada Atenas, y ágora famosa bien decorada» Pind. fr. 75 Snell / Maehler, ed. Teubner 1975; cf. *Ol.* v 1, 7. Desde él se medían las distancias (Hdt. ii 7). Cf. Georgoudi 1996, 59. En *Eum.* 166-170 *hestia* y *omphalos* se superponen en el santuario delfico. Vernant 1993, 160-166.

61. Hdt. vi 108, 4; Thuc. vi 54, 6; Plut., *Cim.* 16.

62. En cambio el Pritaneo, cuya localización se desconoce, tenía por función acoger y alimentar a los invitados del Estado. Osborne 1981, 153-170, sobre diferencias entre Pritaneo y *Prytanikon*, Cooper y Morris 1990, 78; Vernant 1993, 165 ss.

63. Cooper y Morris 1990, 66-81.

64. Cooper y Morris 1990, 76 y n. 35; suele explicarse que su nombre proviene de la forma de sombrilla del tejado, idea que se han esforzado en explicar algunos arqueólogos.

65. Vernant 1993, 162-163.

de la colina.⁶⁶ Pero lo que ahora podemos constatar es la actividad religiosa en los edificios civiles: en el Buleuterion había un *hierón* de Zeus *Boulaios* y Atena *Boulaia* a quienes se honraba antes de comenzar las sesiones, y un altar, designado alternativamente como *Hestia* (Xen., *Hel.* II 3, 52) o *Bomos* (2, 3, 53-55); en el *Prytanikon*, dedicación a Artemis, y culto, entre otros, a Apolo *Prostaterios* y Atena *Archegetis*.⁶⁷ Esta información afecta directamente a la relación entre el ágora y el imaginario espacial creado por Esquilo en las *Suplicantes*: no puede pasar inadvertida la coincidencia en la doble designación del altar como *bomos* y *hestia* en la sede de la Bulé y en la escena esquilea; tampoco el eco de los epítetos de los dioses del *Tholos* en los personajes de la tragedia: *prostates*, *archegetes*.⁶⁸ Al utilizar nombres bien conocidos del sistema del ágora, el autor está vinculándolo con el de su dramaturgia.

5. Conclusión: abstracción y síntesis del ágora en el espacio escénico

El estudio del ágora en tiempos de Esquilo ha demostrado la contigüidad de las actividades públicas dentro de un esquema urbano: lo mismo puede afirmarse del espacio descrito en la tragedia. De hecho, nada mejor que este texto para comprender la fusión efectiva de ámbitos, pues todos emergen verbalmente de un mismo objeto visual: el sombreado altar escénico, refugio del suplicante, sede de todos los dioses y sede del gobierno, donde se ejecuta la decisión del Demos.

La representación poética se sirve del mecanismo alusivo para caracterizar tanto los elementos escénicos, visibles a la audiencia, como los del imaginario extraescénico. Esa caracterización aparece, por su parte, condicionada por la posición de súplica de asilo que domina la obra y por el conflicto de género que se le asocia. Teniendo en cuenta esos factores, resumiré lo que considero una proyección de los edificios del ágora en la construcción espacial de la ficción trágica:

1. El altar de los Doce dioses es tenido por referente del «altar común de todos los dioses», cuyo epíteto *agonioi* equivale a *agoraioi*; en el contexto ficcional como en el histórico son el «centro» y funcionan como asilo de suplicantes.

2. El *Prytanikon* o el Pritaneo aparecen evocados en las expresiones *πρύμναν πόλεος* (344) y el sucesivo *πρύτανις* (371).⁶⁹ Ambos son, como hemos visto, hogares públicos, particularmente el Pritaneo

que recibe el título de *Hestia koine*; en la tragedia, el concepto ocupa una posición capital al identificarse el altar, alternativamente, con el hogar de la tierra, los dioses, el rey o la ciudad, tal y como se identifican, también, *bomos* y *hestia* en el Buleuterion. Por otra parte, en *Suplicantes* el adjetivo *kataskion* acompaña esta presentación multifuncional del altar: nuestra sugerencia es que el compuesto evoca el nombre de *Skias* que recibe el edificio del *Prytanikon*.

3. La *Stoa basileios* y el *Tholos* son la plasmación arquitectónica del concepto de hogar, es decir, la casa: *oikos*, *doma*; en la tragedia, la doble oferta de casas del rey y del pueblo podría reflejar el sistema mixto de gestión de las propiedades públicas, tanto como la intervención del componente religioso y del cívico en la práctica de la hospitalidad.

4. Se habrá advertido que el *Tholos*, edificio que aloja a los prítanos, reaparece de una u otra forma en relación a las sucesivas representaciones del altar escénico y su proyección cívica. Hay buenas razones para ese protagonismo: su forma es una rareza en la arquitectura civil; esa forma fue proyectada en función de una ideología, como lo demuestra, entre otras cosas, la disposición igualitaria de sus asientos en el interior;⁷⁰ su inauguración puede ser reciente y, por ello, querer celebrarse en la tragedia. *Suplicantes* sería, también en ese sentido, un testimonio de la actualidad.

En resumen, el espacio de las *Suplicantes* de Esquilo aquí examinado constituye una representación conceptual diseñada a través de la coreografía y la imaginaria poética. Atenas emerge de esa abstracción: el sujeto plural, la acción integradora, el sistema *demos-basileus*; pero también a través del paisaje urbano que, en el lenguaje estilizado propio del género, remite a la reordenación arquitectónica del ágora al final de los años 460. Esa es, en definitiva, mi hipótesis.

Bibliografía

- AVEZZÙ, G. 2004: «Mappe di Argo nella tragedia», in: BERNARDINI, P. A. [ed.], *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*, (atti del convegno Internazionale, Urbino 2002), Roma, 149-161.
- BETINETTI, S. 2001: *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari.
- BOERSMA, J. S. 1970: *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B. C.*, Groningen.
- BURIAN, P. 2007: «Pelagus and Politics in Aeschylus' Danaid Trilogy», in: LLOYD, M. [ed.], *Aeschylus*.

66. Sourvinou-Inwood (1993, 12): «The agora has religious as well as political functions [...] cultic and not strictly cultic activities cannot be separated radically, either spatially or semantically».

67. Travlos (1971, 553-554, fig. 691-703).

68. vv. 963, 251; cf. 184; otras magistraturas: Dánao es *stasiarchos* (13) *boularchos* (12, 970), Pelasgo *proxenos* (491), etc.

69. Chantraine s. v. *prymnos* señala que la pseudotimología antigua los emparenta. Ambos son pronunciados por las extranjeras: la obra no desmiente su existencia pero desplaza el sujeto.

70. Cooper y Morris 1990, 78-79 concluyen: «The Athenian *Tholos* emerges as perhaps the first politically designed building in Western architecture».

- Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford, 199-210.
- CAMP, J. M. 1986: *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*, Londres.
- CLAVO, M. 2004: «Vencer en el diálogo. Justicia y retórica en Esquilo y Platón», *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 20, 73-86.
- 2007: «Atenes i la unitat de l'Orestea», in: CLAVO, M.; RIU, X. [ed.], *Teatre grec: perspectives contemporànies*, Lleida, 177-196.
- COOPER, F.; MORRIS, S. 1990: «Dining in Round Buildings», in: MURRAY, O. [ed.], *SYMPOTICA, A Symposium on the Symposium*, Oxford, 66-87.
- DEBNAR, P. 2005: «Fifth-Century Athenian History and Tragedy», in: GREGORY, J. [ed.], *A Companion to Greek Tragedy*, Oxford, 3-22.
- DES COURTILS, J. 1992: «L'architecture et l'histoire d'Argos dans la première moitié du s. v avant J.C.», in: PIÉRART, M. [ed.], *Polydipsion Argos, BCH*, suppl. xxii, Friburgo, 241-51.
- FRANCIS, E. D. 1990: *Image and Idea in Fifth-century Greece: Art and Literature after the Persian Wars*, Londres [etc.].
- FRIIS JOHANSEN, H.; WHITTLE, E. W. [ed.], 1980: *AESCHYLUS. The Suppliants*, 3 Vols. Copenhagen.
- GARVIE, A. F. 1969: *Aeschylus' Suppliants: Play and Trilogy*, Cambridge.
- GEORGOUDI, S. 1996: «Les Douze Dieux des Grecs: variations sur un thème», in: GEORGOUDI, S.; VERNANT, J.-P. [ed.], *Mythes grecs au figuré*, París, 43-80.
- JACOB, C. 1993: «Paysage et bois sacré: alsos dans la Périégèse de la Grèce de Pausanias», in: *Les bois sacrés. Actes du Colloque International du Centre Jean Bérard* 10, 31-44.
- KRITZAS, C. 1992: «Aspects de la vie politique et économique d'Argos au v siècle avant J.C.», in: PIÉRART, M. [ed.], *Polydipsion Argos, BCH*, suppl. xxii, Friburgo, 231-240.
- MALKIN, I. 1996: «Territorial Domination and the Greek Sanctuary», *Boreas* 24, 75-81.
- MAZON, P. [ed. & trad.], 1976: *Eschyle, Les Supplian-tes*, París.
- MORGAN, J. 2007: «Women, Religion, and the Home» in: OGDEN, D. [ed.], *A Companion to Greek Religion*, Londres, 297-310.
- NOWICKA, M. 1975: *Les maisons à tour dans le monde grec, Wratislaviae Ossolineum*, vol. xv.
- OSBORNE, R. 1981: «Entertainment in the Prytaneion at Athens», *ZPE* 41, 153-170.
- 1985: *Demos: The Discovery of Classical Attika*, Cambridge.
- PARKER, R. 2005: *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PELLING, C. 1997: «Tragedy as evidence», in: PELLING, C. [ed.], *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 213-235.
- PIÉRART, M. 1992: «'Argos assoiffée' et 'Argos riche en caavales'. Provinces culturelles à l'époque protohis-torique» in: PIÉRART, M. [ed.], *Polydipsion Argos, BCH*, suppl. xxii, Friburgo, 119-156.
- PIÉRART, M.; TOUCHAIS, G. 1996: *Argos. Une ville grecque de 6000 ans*, París.
- 1998: *Argos et l'Argolide, topographie et urbanisme*, París.
- POLINSKAYA, I. 2006: «Lack of Boundaries, Absence of Oppositions: the City-Countryside Continuum of a Greek Pantheon», in: ROSEN, R.; SLUITER, I. [ed.], *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Leiden & Boston, 61-92.
- PREVOSTI, M.; CARRUESCO, J.: «Aportaciones del mundo helenístico a una tipología del hábitat rural romano: casas-torre y casas fortificadas», *Proceedings of the XXVII International Congress of Classical Archaeology*, Roma [en prensa].
- REHM, R. 2002: *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*, Princeton.
- RHODES, P. J. 1981: *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- 2006: *A History of the Classical Greek World (478-323 BC)*, Londres.
- RÖSLER, W. 2007: «The End of the *Hiketides* and Aischylos' Danaid Trilogy», in: LLOYD, M. [ed.], *Aeschylus. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford, 174-198 (1.^a ed. *RhM* CXXXVI [1993], 1-22).
- SAÏD, S. 1993: «Tragic Argos» in: SOMMERSTEIN, A. H. et al., *Tragedy, Comedy and the Polis: Papers from the Greek Drama Conference*, Bari, 167-189.
- SANDOZ, C. 1971: *Les noms grecs de la forme: étude linguistique*, Neuchâtel.
- SCHMITT-PANTEL, P. 1990: «Sacrificial Meal and Symposium : Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?», in: MURRAY, O. [ed.], *SYMPOTICA, A Symposium on the Symposium*, Oxford, 14-33.
- SOMMERSTEIN, A. H. 1997: «The Theatre, the Audience, the Demos and the *Suppliants* of Aeschylus» in: PELLING, C. [ed.], *Greek Tragedy and the Historians*, Oxford, 63-80.
- SOURVINOU-INWOOD, C. 1993: «Early Sanctuaries, the Eight Century and Ritual Space: Fragments of a Discourse», in: MARINATOS, N.; HÄGG, R. [ed.], *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres & Nueva York, 1-18.
- 2003: *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham [etc.].
- THOMPSON, H.; WICKERLY, R. 1972: *The Agora of Athens: the History, Shape, and Uses of an Ancient City Center*, Princeton.
- THOMPSON, H. 1982: «The Pnyx in Models», in: *Studies in Attic Epigraphy, History, and Topography Presented to Eugene Vanderpool, Hesperia Suppl.*, 133-147.
- TRAVLOS, J. 1971: *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Londres.

- VERNANT, J.-P. 1993: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona [París 1965].
- VICKERS, M. 1990: «Attic Symposia after the Persian Wars, 105-121», in: MURRAY, O. [ed.], *SYMPOTICA, A Symposium on the Symposium*, Oxford.
- VIDAL-NAQUET, P. 2002: *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, París.
- WEST, M. L. [ed.], 1990: *AESCHYLUS. Tragoediae. Cum incerti poeti Prometeo*. Stuttgart.
- WILES, D. 1997: *Tragedy in Athens*, Cambridge.
- 2000: *Greek Theatre Performance. An Introduction*, Cambridge.
- ZEITLIN, F. 1990: «Thebes: Theatre of the Self and Society in Athenian Drama», in: WINKLER, J.; ZEITLIN, F. [ed.], *Nothing to Do with Dionysos?* Princeton, 130-67.
- 1996: *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago.

7. LA FORMACIÓN DEL ESPACIO EN LAS CIUDADES COLONIALES¹

Dieter Mertens
Deutsches Archäologisches Institut

La tradición antigua traza, en líneas generales, un cuadro muy sistemático y de una intencionada planificación de los movimientos coloniales, que conocían sus objetivos y se desarrollaron en consecuencia: un cuadro que ha influido también en la arqueología, haciendo que se relacionasen muy directamente los hallazgos más antiguos de los asentamientos con los datos transmitidos. Las investigaciones más recientes, por ejemplo en Metaponto, y últimamente en Mégara Hiblea y en Cumas, aconsejan, sin embargo, una mayor prudencia y nos llevan a deducir modos de ocupación de las nuevas tierras más diferenciados, desarrollados en pasos más frecuentes y al mismo tiempo más breves. Y cada vez se atiende más a las maneras de toma de contacto de los recién llegados con las poblaciones autóctonas, que precedían, a menudo en mucho, al asentamiento propiamente dicho. Baste mencionar, como ejemplo seguramente extrapolable también a otras realidades, el caso bien conocido de la Incoronata de Metaponto.

Se necesitaba tiempo para hacer madurar en los colonos la decisión de un asentamiento estable, especialmente para la formación de una familia –normalmente a través de la unión con las mujeres indígenas–, que sólo era posible sobre una base económica fundada habitualmente en la agricultura. Habrán sido sin duda estas condiciones las que hayan hecho nacer la conciencia de que la joven comunidad solamente podía aspirar al éxito de su empresa si actuaba de manera solidaria y colectiva, una conciencia que en primer lugar tenía que tener en cuenta la base económica y conducir a la decisión de repartirla de modo igualitario entre los interesados.

Independientemente de cómo se haya llegado a esta decisión, ya sea por experiencia espontánea o ya sea mediante actos de más o menos forzado convencimiento, ésta fue adoptada y se mantuvo vigente al menos durante un tiempo. En cualquier caso –y esto me parece importante– las formas de convivencia en las incipientes *poleis* griegas, que los colonos acababan de dejar, no parecen haberles proporcionado un modelo aplicable a la nueva realidad. Allí donde, en la Grecia tardogeométrica, creemos encontrar formas de asentamiento ordenadas más o menos regularmente –como por ejemplo en Eretria–, las realidades sociales y las consiguientes formas de ocupación del espacio son diferentes y normalmente más complejas.

Lo que podemos observar en las jóvenes colonias de Occidente desde la primera fase de asentamiento estable presenta un aspecto diferenciado y con características propias. El ejemplo más ilustrativo sigue siendo Mégara Hiblea. Después de una primerísima fase de reconocimiento, hipotetizada con mucha prudencia por los colegas franceses como una especie de aldea-campamento, irregular y todavía inestable, se procede a una organización fundacional del espacio que contiene todos los componentes esenciales para un futuro favorable a la joven comunidad:

- Delimitación de un área de ca. 60 ha sobre la plataforma que da al mar hacia el Este y el puerto fluvial al Norte, mediante la primera gran obra colectiva, la muralla que separa la ciudad de los vivos de las necrópolis que la van rodeando con densidad creciente.

- Subdivisión y distribución de los lotes edificables y construcción de las primeras casas.

En todo este proceso, la distribución igualitaria de las unidades edificables parece haber sido el principal objetivo. Las últimas consideraciones de M. Gras y, sobre todo, de H. Tréziny demuestran convincentemente cómo se siguió la norma de crear múltiplos de unidades habitables, *oikopeda*, todas de una misma dimensión de 1.000 pies cuadrados, alineadas en largas filas, siempre dispuestas en casas adosadas de dos en dos y acompañadas de estrechas calles de acceso, los *stenopoi*. La medida de los lotes se produce sencillamente mediante la definición de dos lados perpendiculares entre sí y claramente materializados con bordes de piedras sólidas, un procedimiento que garantiza una distribución igualitaria incluso en los casos en que la gran articulación viaria entre las calles de primer grado (las *plateiai*) y los *stenopoi* no genera por sí misma contornos rectangulares en los que ubicar las filas de lotes.

Partiendo de estos agrupamientos de filas de lotes que en el total del área urbana siguen, probablemente por motivos geomorfológicos, orientaciones diferentes, se articula el conjunto urbanístico, gracias a estas arterias mencionadas que conectan los diversos barrios y los principales polos funcionales, como por ejemplo el santuario comunal, ubicado sobre una ligera elevación al Noroeste, y el ágora, un espacio reservado entre dos barrios de diversa orientación. Al mismo tiempo estas calles se proyectan a través de las puertas principales hacia el puerto, la *chora*

1. Este texto, traducción al español del original italiano que fue leído en Barcelona el 3 de noviembre de 2008, es una versión abreviada de «Raumgestaltung in griechischen Kolonialstädten», *Geographia Antiqua* XVIII, 2009, 75-95.

y aún más lejos, en dirección a las ciudades vecinas de mayor importancia. Pero el elemento constitutivo sigue siendo —y en esto concuerdo con lo que los colegas franceses han formulado con tanta claridad— el *oikopedon*. Esta afirmación adquiere pleno valor sólo en el momento en que postulamos que al *oikopedon* en el interior de los muros de la *polis* debía de corresponder el *kleros*, es decir, la articulación análoga del terreno agrícola en la parte externa, en la *chora* —para lo que, sin embargo, en Mégara Hiblea no disponemos de documentación arqueológica.

Para abordar este argumento es más conveniente el ejemplo de Metaponto, donde ahora podemos seguir, gracias a la gran masa de datos resultante de la excavación llevada a cabo por A. De Siena, cómo los griegos inicialmente cohabitantes con los indígenas en el altiplano de la Incoronata iban ocupando gradualmente la fértil llanura aluvial que se extiende entre las desembocaduras de los ríos Bradano y Basento, definiendo la futura *chora* así como el área reservada a la ciudad amurallada, el *asty*.

La *chora*, la amplia extensión de tierra entre las desembocaduras de los ríos Basento y Bradano, era definida por una corona de santuarios en sus márgenes y en los puntos de los principales nudos de comunicación, poniéndola en cierto modo al abrigo de otras pretensiones mediante la sacralidad de los cultos, procedimiento éste que en formas diversas se encuentra en casi todo el mundo colonial y que merecería en el marco de nuestro tema un tratamiento más detallado y articulado. Me limitaré a recordar como ejemplo ilustrativo el santuario de manantial dedicado a Ártemis en la colina de S. Biagio sobre el valle del Basento, la principal vía de penetración hacia el interior. En este santuario de confín nace en el último tercio del siglo VII el templo más antiguo de la *polis*, con su importante friso figurado de impresionantes imágenes que ilustran de modo muy concreto determinadas escenas de la *Iliada*, un hecho significativo porque este lenguaje iconográfico se basa en la premisa de que es también comprendido por los interlocutores. Pensamos, por tanto, que el santuario servía no sólo a la orgullosa afirmación de la identidad y a la autorepresentación de los griegos, sino ciertamente también como lugar de encuentro con el mundo indígena colindante —siempre que queramos insistir en este concepto de bipolaridad entre los dos elementos. Otro importante polo sería el santuario de frontera con el ámbito de Tarento, el no menos importante santuario de Hera a la orilla del Bradano. Por lo demás, sabemos aún poco sobre la organización interna de la *chora*, pero disponemos de importantes testimonios de factorías dispersas hasta en las zonas más interiores ya a principios del siglo VI.

La extensa área de la futura ciudad, que desde el inicio contaba al menos con 150 ha, fue pronto separada (en torno al 600) por un simple muro entre las desembocaduras de los dos ríos, acto constitutivo del *asty*, como en Mégara Hiblea. Pero antes de poder

distribuir los lotes de habitación se saneó el terreno, en gran parte pantanoso, mediante un vasto sistema de drenaje, otra empresa comunitaria necesaria para una pacífica y organizada sistematización de los espacios en el interior de la ciudad que a su vez se distinguen *grosso modo* en la separación de una amplia área de carácter comunitario —santuario y ágora— del resto, reservado a la lotización privada.

Se observan, así pues, dos principios válidos para la implantación de los primeros asentamientos en las colonias que determinan la articulación de los espacios en estrecha conexión con las relativas condiciones geomorfológicas: de un lado, la organización de los vastos espacios del área urbana a través de la definición de los más importantes polos funcionales y significativos en el interés de la comunidad; del otro, la distribución igualitaria de las tierras entre los particulares. Ambas medidas reclaman una estructura social basada en la solidaridad y en la equiparación de los intereses de los diversos grupos. Para favorecer esto, se crearon pronto lugares de particular significado para la comunidad que constituirían puntos de referencia de gran valor vinculante para todos los grupos. Además de los santuarios, pienso en los «lugares de memoria», ya transmitidos por las fuentes pero actualmente mejor conocidos por la excavación arqueológica, como los *heroa* de Cirene, Mégara Hiblea, Poseidonia, ahora también Selinunte y más recientemente —aún inédito— Zankle. En Metaponto nacía en esta primera fase de asentamiento, en el emplazamiento del futuro *ekklesiasterion*, un primer espacio para grandes reuniones de masas, como parece deducirse de los restos de una tribuna de madera (*ikria*, por tanto), un lugar de alta significación para la formación de un sentimiento de identidad y comunidad.

Después de estas tentativas de las primeras generaciones para sentar las bases de la permanencia de la comunidad se debe haber ya acumulado un tesoro de experiencias en la formación y realización técnica, de las *poleis*, en la práctica, que debe haber desembocado a su vez en un debate teórico. Y estas experiencias y los sucesivos razonamientos fueron sin duda más fácilmente legibles en aquellos casos en que del seno de estas colonias primarias nacieron nuevas fundaciones. Permite ahora estudiar un caso así la subcolonia fundada por Mégara Hiblea 100 años (tres generaciones) después de la propia fundación, en un momento en que en casa el espacio empezaba a escasear, mientras que se disponía de las fuerzas para una medida de gran alcance para satisfacer las grandes expectativas en un futuro aún mejor. Parece que también los megarenses hayan actuado con gran determinación frente a la población local de estirpe élimo-sicana, a juzgar por las recientes investigaciones en el *hinterland* selinuntino. Al mismo tiempo, el avance en el fértilísimo extremo occidental de la isla, en estrecho contacto con los vecinos púnicos, demuestra tanto la gran seguridad de los recién lle-

gados como la claridad de sus ideas sobre el espacio y su potencial, basadas en tres generaciones de experiencia de vida en el mundo colonial.

A pesar de todo ello, tampoco aquí el asentamiento se produce en una sola fase sino por etapas, aunque cada una de ellas presenta una clara dirección. Dos núcleos de asentamiento, uno en la punta meridional de la acrópolis y otro en la bahía del puerto, parecen haber sido instituidos ya en el último cuarto del siglo VII, ambos dispuestos según los principios de la regularidad y la *isomoiria*, retomando las dimensiones conocidas a partir de los estándares de la ciudad madre. Esta es al menos nuestra hipótesis actual de trabajo, basada en un cierto número de observaciones que aquí no podemos detenernos a exponer.

En cualquier caso, parece que tras esta primera fase de breve duración la planificación alcanzó la totalidad de la larga colina que se extiende desde el promontorio hacia el Norte, siempre entre las dos profundas bahías portuarias y las desembocaduras de los ríos Modione/Selinus y Gorgo Cotone. Se proyectó el eje Norte-Sur desde el asentamiento fundacional hacia el Norte y perpendicularmente a éste se dividió la colina en una sucesión de parcelas todas de la misma anchura, a saber, 100 pies dóricos. Según esos mismos principios se dividió el área del altiplano Manuzza, que se extiende con una desviación de ca. 22 grados, debida a las condiciones geomorfológicas, hacia el Noroeste, reservando entre los dos grandes barrios así constituidos una amplia área central, como una bisagra, cuya forma trapezoidal sigue el modelo del ágora de la ciudad madre. El conjunto es articulado a gran escala por calles de orden superior, *plateiai*, las más importantes de las cuales ponen la plaza central en comunicación con todo el organismo urbano y al mismo tiempo, saliendo por las puertas que forman parte del mismo proyecto, conectan los grandes santuarios extraurbanos con la ciudad amurallada.

Los principios de la planificación se leen ahora con particular concreción en la disposición del ágora y de la zona edificada que la define en el espacio, partiendo de la manzana que bordea la plaza en su margen oriental (fig. 1). La manzana está constituida, como en la ciudad madre, por dos filas adosadas de lotes cuadrados que en este caso miden una media de 14,75 m, una medida a primera vista difícil de expresar en la unidad métrica antigua, el pie dórico de 32,8 cm. Pero el valor de $44 \frac{1}{2}$ p por lote se explica en seguida si se considera que con esta medida, aplicada a la superficie, se obtiene casi con exactitud un cuadrado de 2000 p^2 , precisamente el doble de la ciudad madre. También las medidas de conjunto, 89 p para la anchura de la manzana y 11 p para la de los *stenopoi*, alcanzando en total la dimensión proyectual de 100 p, se explican así. Se integran, por tanto, dos procedimientos en el proyecto del conjunto urbanístico: la aplicación de grandes medidas en números redondos, monodimensionales, para la articulación

a vasta escala del área urbana y la división interna en lotes cuadrados iguales.

Esto se ve aún más claramente en la disposición general de la manzana en el lado este del ágora. Ésta está subdividida en dos filas de 11 lotes y por lo tanto, aplicando las medidas con precisión, con una longitud de $489 \frac{1}{2}$ p, un valor tan cercano a 500 p que se sospecha que esta dimensión constituía la idea proyectual. Y, efectivamente, este objetivo se alcanza alargando el *oikopedon* final hasta llegar a la longitud exacta de 500 p para toda la manzana.

El carácter significativo de estas elecciones parece deducirse también de algunos dispositivos muy particulares. Me refiero a algunas estructuras de forma circular, de un diámetro de ca. 2,50 m y una altura de ca. 50 cm, construidas como primeras estructuras en piedra y en evidente relación geométrica con el reticulado de los *oikopeda*, después del trazado de la lotización sobre el terreno pero antes de su realización física. Tres de estas estructuras, todas intencionadamente bien conservadas incluso tras la edificación de las casas, se encuentran cerca del eje mediano de la manzana y precisamente en los ángulos suroeste de tres lotes de la fila oriental. Restos de huesos carbonizados y de cenizas encontrados en torno a estas estructuras dejan intuir rituales, quizás con banquetes solemnes, realizados probablemente en el contexto de la asignación de los lotes. Estructuras similares descubiertas en Mégara Hiblea sugieren procedimientos parecidos también en la ciudad madre.

En Selinunte se encuentran, además de las estructuras circulares halladas en el contexto de lotes particulares, otras dos que estaban colocadas, una junto a otra, precisamente en el límite norte de la manzana que no resulta del múltiplo de los lotes sino de la medida redondeada de 500 p de longitud para la manzana entera. Es evidente, por tanto, que la dimensión de toda la manzana tenía la misma importancia que la subdivisión de los lotes en unidades iguales.

Esta medida exacta de 500 p era una de las grandes constantes en el proyecto de la ciudad y especialmente de su plaza central, el espacio más significativo para la vida pública en la *polis*, y deja entrever la extrema racionalidad con la que todo el conjunto fue concebido. En efecto, esta medida se encuentra también en la longitud de los otros lados de la plaza, a oeste y, con sorprendente precisión, en el lado norte. Según nuestras excavaciones recientes los dos lados estaban dotados, desde mediados del siglo VI, de largas *stoa*. La *stoa* más antigua en el lado oeste, desplazada respecto a una reconstrucción del siglo V hacia el Oeste, marca con su muro de fondo precisamente la longitud del lado norte de 500 p.

Concluyo aquí el análisis preciso del proyecto urbanístico que es posible extender al conjunto de la planta urbana, gracias a los precisos datos de la excavación y de la extensa prospección geomagnética, dejando de lado sutilezas como la función de la articulación de las *plateiai* en diversos órdenes de anchura,

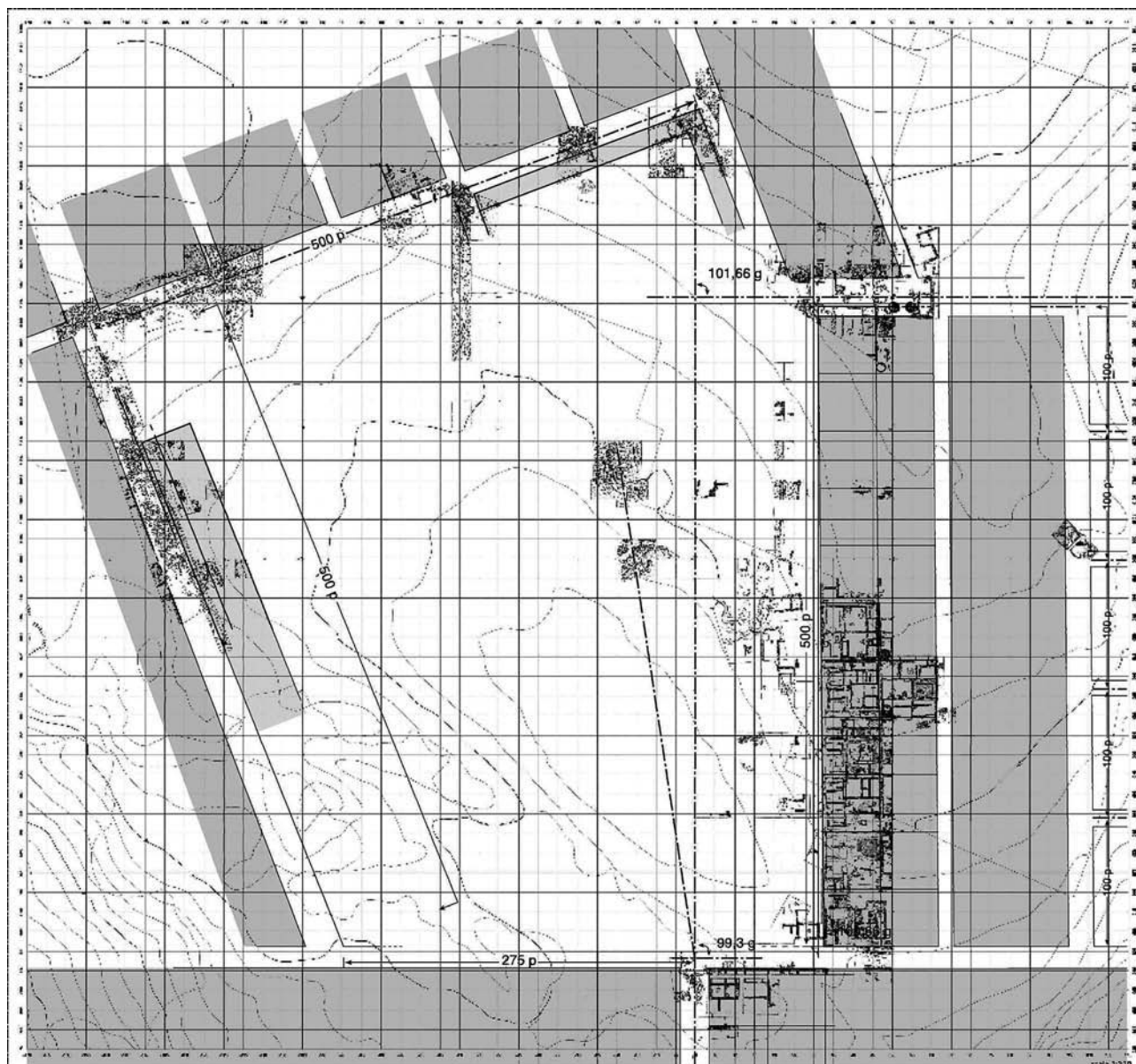


Figura 1. Planta metrológica del ágora de Selinunte.

dispuestas ya sea para garantizar una mayor flexibilidad en la ejecución del proyecto, ya sea muy concretamente para facilitar los grandes flujos del tráfico: un proyecto muy avanzado conceptualmente, según parece, y al mismo tiempo realizado en un momento extremadamente precoz.

Cierto es que en la realización práctica de los grandes alineamientos en el extensísimo entramado de calles y lotes se presentaban problemas considerables provocados principalmente por la complicada orografía de la colina urbana. Así, en la proyección hacia el Norte del frente de la manzana del ágora, se encuentra sobre la longitud de ca. 160 m una desviación en dirección oeste de ca. 2 m, y sin embargo se observa, por la ubicación del ángulo sudoeste a 100 p (32,80 m) del eje de la *plateia* central Norte-Sur, que el procedimiento se desarrolló de Sur

a Norte. Mayores aún resultan las diferencias con proyecciones sobre distancias más largas y sobre todo en tramos ya no visibles en su totalidad. Las leves desviaciones del ángulo recto, siempre respecto al eje Norte-Sur, de las grandes *plateiai* Este-Oeste S6-E y S11-E producen al final de las calles en el valle oriental una disminución de la distancia no inferior a 10 m respecto al frente de la manzana de 500 p de longitud. Una diferencia notable que en la lotización habrá sido percibida y recibida por los propietarios de los lotes respectivos no sin contratiempo.

Estas consideraciones nos llevan al núcleo de nuestra hipótesis de una organización del espacio sobre la base de la asignación de parcelas de propiedad iguales. ¿Se trata verdaderamente de un orden así definido o sólo de una articulación de los espacios sin

repercusión en los derechos y el estado social de los propietarios? M. Gras y H. Tréziny, partiendo de las estructuras circulares descubiertas en Mégara Hiblea, han elaborado modelos hipotéticos de diversos agrupamientos de lotes que deberían garantizar una cierta flexibilidad en las propiedades de los respectivos propietarios, observaciones que parecen confirmadas por los particulares muros de confin de muchos lotes que no se corresponden con el entramado global. Tal hipótesis es también sugerida por otros datos arqueológicos, como los de las necrópolis, que dejan ya entrever muy tempranamente una fuerte diferenciación social en el cuerpo cívico.

En cualquier caso, en el curso del siglo VI Selinunte vive unas fases de desarrollo rapidísimo que se expresa, mejor que en las casas residenciales, en las grandes empresas de obras públicas, que a su vez son difícilmente imaginables sin fuertes concentraciones de poder y potencial financiero en grupos relativamente pequeños de habitantes.

Llegados al problema de la monumentalidad, es decir, de la realización de grandes y vistosos edificios, debemos, en nuestro contexto de la configuración del espacio, considerar también el aspecto de la tercera dimensión, de los volúmenes de los monumentos y de su percepción dentro del cuerpo físico de la ciudad. Para un ejemplo ilustrativo de este fenómeno volvamos brevemente a Metaponto, donde a partir de mediados del siglo VI, siguiendo probablemente en sus grandes líneas los primeros canales de drenaje, nace la amplia planta urbana, que aquí no voy a analizar en detalle. Retengamos sólo esto: amplias calles principales, con la arteria generadora de una anchura no inferior a 22 m, dispuestas a grandes distancias de ca. 1000 p, articulan en vastos entramados los grandes espacios subdivididos internamente por las filas de *stenopoi* y manzanas. El santuario urbano y el ágora no están dispuestos, como en Mégara Hiblea o Selinunte, en dos polos separados, sino en una única zona compacta dividida solamente en su interior por una línea formada por la gran *plateia* principal que la atraviesa. En general, las dimensiones, tanto las del conjunto como las de los componentes individuales, como las manzanas de 35 m de anchura y los *stenopoi* de 5-6 m de longitud, son más amplias gracias a la disponibilidad de los vastos espacios de la llanura aluvial. En el orden interno de esta planta parece manifestarse un sistema recurrente en otras colonias de origen aqueo, de un modo particularmente racional en la planta de Poseidonia, con sus tres *plateiai* dispuestas a 1.000 p de distancia y cruzadas por una sucesión de *stenopoi* totalmente regular. También en este caso la zona compacta del área a destinación pública está atravesada en el límite entre ágora y santuario meridional por la arteria principal de la ciudad. En una palabra: se trata de esquemas planimétricos concebidos con gran racionalidad que reflejan un pensamiento teórico común.

Sería interesante saber en qué términos y entre qué participantes se desarrollaba este debate y cómo se elaboraban las decisiones para las realizaciones. No debe ser casualidad que en el mismo período, en torno a la mitad del siglo VI, naciera precisamente en el ágora de Metaponto una tipología arquitectónica particular, conocida solamente en el mundo griego colonial. Me refiero al gigantesco edificio para asambleas comunitarias, el llamado *ekklesiasterion*, que debe haber albergado reuniones populares de gran importancia para la consolidación del sentimiento de identidad de la comunidad. En concreto sabemos poco del género de estas reuniones, pero se ha intentado pensar, además de en encuentros de carácter político, también en agones gimnásticos y musicales; a favor de estos últimos disponemos incluso de algún argumento. Sea como fuere, con una capacidad para 7.000-8.000 personas, el monumento debe haber estado disponible no sólo para la ciudadanía urbana sino también para la de toda la *polis*, incluyendo a la población de la *chora*.

Subrayo esta afirmación tomando en consideración las espectaculares medidas de organización que a partir de este momento empiezan a abarcar casi toda la *chora*. Se trata de gigantesco canales de drenaje que fueron excavados en gran número y en varios kilómetros por la región interior para solventar los problemas de estancamiento de las aguas en las llanuras y para abrir nuevas tierras cultivables. El sistema era ya conocido desde hace décadas, e incluso parcialmente recuperado, gracias a las fotos aéreas; pero sólo ha quedado clara toda la dimensión de la empresa a partir de las nuevas excavaciones realizadas por A. de Siena. Cuando se tengan datos más concretos se podrá trazar también un cuadro más preciso sobre el proceder técnico en la disposición de estos sistemas.

La *polis* entera y los grupos de ciudadanos emergentes tenían por tanto buenos motivos para sentirse orgullosos de sus obras. La manifestación más clara de estos sentimientos creemos encontrarla en la construcción de los nuevos templos de las divinidades principales, Hera y Apolo, en el santuario urbano. La construcción del templo central de Hera, comenzada unos años antes, fue suspendida y en el mismo emplazamiento se empezó un templo nuevo y más grande. Para nuestro argumento es ahora importante constatar que al hacer esto se abandonó la antigua orientación, condicionada por consideraciones dictadas por el culto, para girar el templo de tal modo que siguiera las orientaciones de la nueva planta urbana. No son ya vínculos culturales, sino urbanísticos, que a su vez responden a condiciones geomorfológicas, los que determinan la orientación del templo, así como la de los templos inmediatamente posteriores; sólo mucho más tarde se volverá a las antiguas orientaciones sagradas. En una palabra, el templo principal de la ciudad debía ahora reflejar, a través de su volumen tridimensional emergente,

el nuevo orden de la ciudad, realizada en su planta en forma únicamente bidimensional y por ello difícilmente perceptible en toda su monumentalidad. Constituye parte integrante de esta imagen el modo en que los comitentes del templo se elogiaban en una inscripción monumental grabada en grandes letras en dos líneas sobre el frente del arquitrabe –y por lo tanto en un lugar aún más visible que el otro ejemplo conocido hasta ahora, la gran inscripción en el estilóbato del templo de Apolo en Siracusa. Desgraciadamente, en Metaponto se conservan sólo unas pocas letras, pero incluso este $\alpha\upsilon\tau\omega\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ es ya suficientemente elocuente.

Con esta nueva consciencia de la tercera dimensión de los volúmenes se ha dado un paso en una dirección completamente nueva, que determinará cada vez más los espacios urbanos durante el siglo v. Comienza también en este momento una nueva fase de debate teórico que encuentra una culminación, en el campo de la arquitectura, en la nueva concepción de los templos de la naciente época clásica –ideas que unen a partir de ahora cada vez más el mundo griego colonial con la misma Grecia.

No sorprende por tanto comprobar que los mismos principios son ahora también válidos para los otros componentes de la configuración urbana. Esto se ve de modo particularmente claro en las ciudades nuevas o de refundación de la primera mitad del siglo v, como Neápolis, Naxos o Camarina. En todos estos casos el esquema viene simplificado hasta el extremo: pocas, normalmente tres *plateiai*, dispuestas paralelamente en la pendiente natural y poco diferenciadas entre sí, son atravesadas por una multitud de *stenopoi* todos iguales. La novedad consiste ahora en las manzanas mismas, que son dimensionadas siguiendo proporciones numéricas simples y fáciles de percibir: en Neápolis 1:5, en Naxos (120 × 480 p) y Camarina 1:4. La unidad básica ya no es el *oikopedon*, sino toda la manzana. Y esta última habitualmente es realizada, donde las condiciones morfológicas lo permiten, también en volúmenes coherentes. Este nuevo orden responde mejor a una diferenciación social y económica más avanzada, como lo demuestra la rica gama de planimetrías y tipologías de casas presentes en las manzanas tan claramente proporcionadas en Naxos, al menos a juzgar por el estado alcanzado a finales del siglo v, dos generaciones después de la refundación de la ciudad.

Estas nuevas ciudades extienden su orden con mayor sistematicidad incluso en el espacio extraurbano inmediatamente colindante, si consideramos el caso de Camarina como representativo. Contemporáneamente con la nueva planificación de la ciudad se procede también a una nueva parcelación de la *chora* que parece extrapolar la ordenación dentro de las murallas a las tierras fuera de ellas. Los *kleroi*, proyectados en medidas iguales de 210 × 270 m (50 *schoinoi*), son el doble de largos que las manzanas en el interior de la ciudad y sus bordes siguen las orien-

taciones de la planta urbana, una medida casi forzada en un terreno tan movido, que ha exigido grandes esfuerzos a los realizadores del proyecto.

La nueva consciencia de los efectos estéticos y representativos de la tridimensionalidad en las principales estructuras monumentales conduce en el siglo v a las primeras concepciones de complejos urbanos entendidos en su carácter escenográfico y su percepción en perspectiva. Es difícil calibrar hasta qué punto estos nuevos valores eran verdaderamente proyectados con plena consciencia. Pero fue la impresionante figura de la corona de templos –la corona urbana– de Agrigento la que provocó las primeras expresiones explícitas acerca de la estética de la imagen de la ciudad, tal como sabemos por los diversos elogios de la belleza de Agrigento en boca de Píndaro. Elea/Velia e Hiponion siguieron, por la misma época, con coronas urbanas igualmente importantes, mientras que en las *poleis* más antiguas se observa una nueva oleada de actividades de embellecimiento, como en la construcción contemporánea del templo E y en la finalización del templo G sobre el altiplano oriental ante las puertas de Selinunte –una imagen del orden de la ciudad que se proyecta a gran distancia y con gran eficacia hacia el mundo exterior.

Concluyo con un ejemplo muy particular del sabio aprovechamiento y al mismo tiempo de la significativa exaltación de las condiciones geográficas en el espacio: las murallas con que Dionisio I ciñó el altiplano de las Epípolas sobre Siracusa –con 21 km la muralla más larga de la Antigüedad clásica y una empresa que ya en su tiempo y durante los siglos posteriores era famosa en el mundo entero. De otro modo el proyecto del tirano y su personal implicación en su realización no se habrían transmitido con tanto detalle como lo sabemos por Diodoro Sículo. Sin embargo, no quiero detenerme, en esta ocasión, en la descripción de todas las características técnicas y conceptuales, el gran diseño verdaderamente ingenioso de su autor, ni volver a la mencionada descripción de su construcción por Diodoro, cuya veracidad resulta ahora confirmada de modo impresionante por nuestro nuevo estudio. Deseo más bien, para concluir y conectar con lo que antes afirmaba para el caso del urbanismo escenográfico de Agrigento, poniendo el acento, más allá de su inmediata destinación poliorcética, en aquello que definiría como su significado semántico, la verdadera idea y el verdadero objetivo que está detrás de este inmenso proyecto constructivo –y que constituirá también el motivo por el que esta obra ha suscitado la admiración de la posteridad. Una idea que no se expresa sólo en las enormes dimensiones del proyecto y en la extraordinaria velocidad con la que fue realizado, ocupando toda la población interesada, sino también en su apariencia de sobria estética garantizada sobre todo por el luminoso color blanco de la piedra siracusana con el que las murallas ciñen todo el promonto-

rio como una larga cinta visible a enorme distancia. Sabemos de una torre de Selinunte, revestida en su parte emergente por un brillante reboce de mármol blanco, que debía saludar desde lejos a quien llegaba a la ciudad casi como una bandera, ciertamente un dispositivo de gran efecto. Grandes gestos, por tanto, que superan de lejos la propia eficacia funcional de estas construcciones. El gigantesco Castello Eurialo, finalmente, concebido en unas dimensiones y con una complejidad sin parangón, no desarrollaba prácticamente nunca su función técnica, pero cumplía con su verdadera destinación tan eficazmente como ninguna otra obra, a saber, la grandiosa demostración del poder y de las ambiciones de los Reyes Siracusanos.

Bibliografía

Bibliografía general

- [ARCHITETTURA GRECA] 2007: LIPPOLIS, E.; LIVADIOTTI, M.; ROCCO, G., *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, Milán.
- GRECO, E. [ed.], 1999: *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma.
- HÖLSCHER, T. 1998: *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, Heidelberg.
- [MAGNA GRECIA I-III] 1985-1988: PUGLIESE CARRATELLI, G. [ed.], *Magna Grecia, I: Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica; II: Lo sviluppo politico, sociale ed economico; III: Il Mediterraneo, le metropoleis e la fondazione delle colonie*, Milán.
- MALKIN, I. 1987: *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, Nueva York, Copenhagen & Colonia.
- [MEGALE HELLAS] 1983: *Megale Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia*, Milán.
- MERTENS, D. 2006: *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione fino alla crisi di fine sec. V*, Roma.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. [ed.], 1996: *I Greci in Occidente*, Milán.

Bibliografía específica

- BESTE, H.-J. 1999: «Kastell Euryalos: Baugeschichte und Funktion», in: SCHWANDNER, E. L.; RHEIDT, K. [ed.], *Stadt und Umland, DiskAB 7*, Mainz.
- CARTER, J. C. 2005: *Discovering the Greek Countryside at Metaponto*, Ann Arbor.
- DE ANGELIS, F. 1994: «The Foundation of Selinous: overpopulation or opportunities?» in: TSETSKHLADZE, G. R.; DE ANGELIS, F. [ed.], *The Archaeology of Greek Colonization. Essays dedicated to Sir John Boardman*, Oxford, 87-110.

- 2003: *Megara Hyblaia and Selinous. The Development of Two Greek City-States in Archaic Sicily*, Oxford.
- DE POLIGNAC, F. 1984: *La naissance de la cité grecque*, París.
- 1995: *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State*, 2, Chicago & Londres.
- 1999: «L'installation des dieux et la genèse des cités en Grèce d'Occident, une question résolue? Retour à Mégara Hyblaea», in: *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale*, Roma, 209-229.
- DE SIENA, A. 2001: «Profilo storico archeologico», in: ID. [ed.], *Metaponto. Archeologia di una colonia greca*, Taranto, 7-44.
- DE WAELE, J. A. 1971: *Acragas graeca. Die historische Topographie des griechischen Akragas auf Sizilien*, Roma.
- DI STEFANO, G. 2001: «La chora di Camarina», 40, *CMGr* 2000, 689-705.
- GIARDINO, L.; DE SIENA, A. 1999: «Metaponto», in: GRECO, E. [ed.], *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma, 329-363.
- GRAS, M.; TRÉZINY, H. 2001: «Mégara Hyblaea. Retours sur l'agora», in: *Architettura, urbanistica, società nel mondo antico. Giornata di studi in ricordo di Roland Martin*, Paestum, 51-64.
- GRECO, E. 1999: «Turi», in: GRECO, E. [ed.], *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma, 413-430.
- GRECO, E.; LUPPINO, S. 1999: «Ricerche sulla topografia e sull'urbanistica di Sibari-Thuri-Copiae», *AION* N.S. 6, 115-164.
- HENNIG, D. 2000: «Straßen und Stadtviertel in der griechischen Polis», *Chiron* 30, 585-615.
- LEHMLER, C. 2005: *Syrakus unter Agathokles und Hieron II: Die Verbindung von Kultur und Macht in einer hellenistischen Metropole*, Frankfurt.
- LEONE, R. 1998: *Luoghi di culto extraurbani d'età arcaica in Magna Grecia*, Turín.
- [MÉGARA I] 1976: VALLET, G.; VILLARD, F.; AUBERSON, P., *Mégara Hyblaea 1. Le quartier de l'agora archaïque*, Roma.
- [MÉGARA III] 1983: VALLET, G.; VILLARD, F.; AUBERSON, P., *Mégara Hyblaea 3. Guide des fouilles*, Roma.
- [MÉGARA V] 2004: GRAS, M.; TRÉZINY, H.; BROISE, H., *Mégara Hyblaea 5. La ville archaïque*, Roma.
- MERTENS, D. 1982: «Das Theater-Ekklesiasterion auf der Agora von Metapont», *Architectura* 12, 93-124.
- 1993: *Der alte Heratempel in Paestum und die archaische Baukunst in Unteritalien*, Mainz.
- 1999: «Die Landschaftsfestung Epipolai bei Syrakus», in: SCHWANDNER, E. L.; RHEIDT, K. [ed.], *Stadt und Umland, DiskAB 7*, Mainz, 143.
- 2008: «Verkehr in der griechischen Planstadt», in: MERTENS, D. [ed.], *Stadtverkehr in der antiken Welt, Palilia* 18, Wiesbaden, 13-33.
- MERTENS, D. et al. 2003: «Die Agora von Selinunt. Neue Grabungsergebnisse zur Frühzeit einer griechischen Kolonialstadt. Ein Vorbericht», *RM* 110, 389-446.

- MERTENS-HORN, M. 1992: «Die archaischen Baufriese aus Metapont», *RM* 99, 1-122.
- NAVA, M. L. 2003: «L'attività archeologica in Basilicata nel 2002», 42, *CMGr* 2002, 653-717.
- OSANNA, M. 1992: *Chorai coloniali da Taranto a Locri*, Roma.
- RAUSCH, M. 2000: «Das Hypogäum auf der Agora von Poseidonia», *Kernos* 13, 107-116.
- ROCCO, G. 2007: «Architettura protoclassica occidentale e influssi della madre patria», 47, *CMGr* 2008, 287-324.
- SCHULLER, W.; HOEPFNER, W.; SCHWANDNER, E. L. [ed.], 1989: *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie*, München.
- [SELINUS I] 2003: MERTENS, D. et al., *Selinus I. Die Stadt und ihre Mauern*, Mainz.
- STEIN-HÖLKESKAMP, E. 2006: «Im Land der Kirke und Kyklopen. Immigranten und Indigene in den süditalischen Siedlungen des 8. und 7. Jahrhunderts», *Klio* 88, 311-327.
- TRÉZINY, H. 1995: «Lots et îlots à Mégara Hyblaea. Questions de métrologie», in: *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale, Actes de la rencontre scientifique*, Roma & Nápoles, 141-183.

8. LA ORGANIZACIÓN SIMBÓLICA DEL ESPACIO EN EL MUNDO GRIEGO: EL CASO LOCRIO¹

Adolfo J. Domínguez Monedero
Universidad Autónoma de Madrid

El *ethnos* locrio ocupó dos territorios distintos de la Grecia central (fig. 1); por una parte, los locrios orientales se hallaban asentados entre las Termópilas y Beocia, limitados por la costa del Golfo de Eubea septentrional y por el sistema montañoso del Calídro-mo. Por otro lado, la Lócride occidental ocupaba una estrecha franja en la costa septentrional del Golfo de Corinto que se extendía, por el oeste, desde la zona de Antirrío aproximadamente, hasta el Golfo de Itea, en donde esta franja costera se prolongaba durante algunos kilómetros hacia el interior, hasta que el Giona y el Parnaso impedían el acceso hacia el norte, de no ser por unos pocos pasos entre montañas, el más importante de los cuales era (y sigue siéndolo hoy día), el de Graviá.

No son los locrios uno de los pueblos griegos que mejor conocemos, puesto que en los episodios histó-

ricos que interesaban a los autores antiguos (guerra y política) no sobresalieron nunca ambas Lócrides y los que tuvieron lugar en ellas lo fueron, casi siempre, como resultado de su alineación junto a estados más poderosos. Sin embargo, y dentro del interés que el estudio del mundo griego que no es Esparta y Atenas está mereciendo en los últimos tiempos,² creo que el análisis de los locrios puede aportar elementos de interés para observar cómo, incluso en territorios por lo general poco valorados,³ el problema de la organización del espacio presenta una gran complejidad porque complejas son las estructuras políticas que se encuentran detrás de esa organización. Y si eso es así en un nivel general, en el caso locrio el problema se complica aún más porque los locrios tenían que explicar (y explicarse a ellos mismos, sobre todo) el porqué de la dislocación territorial de sus dos territorios. Por

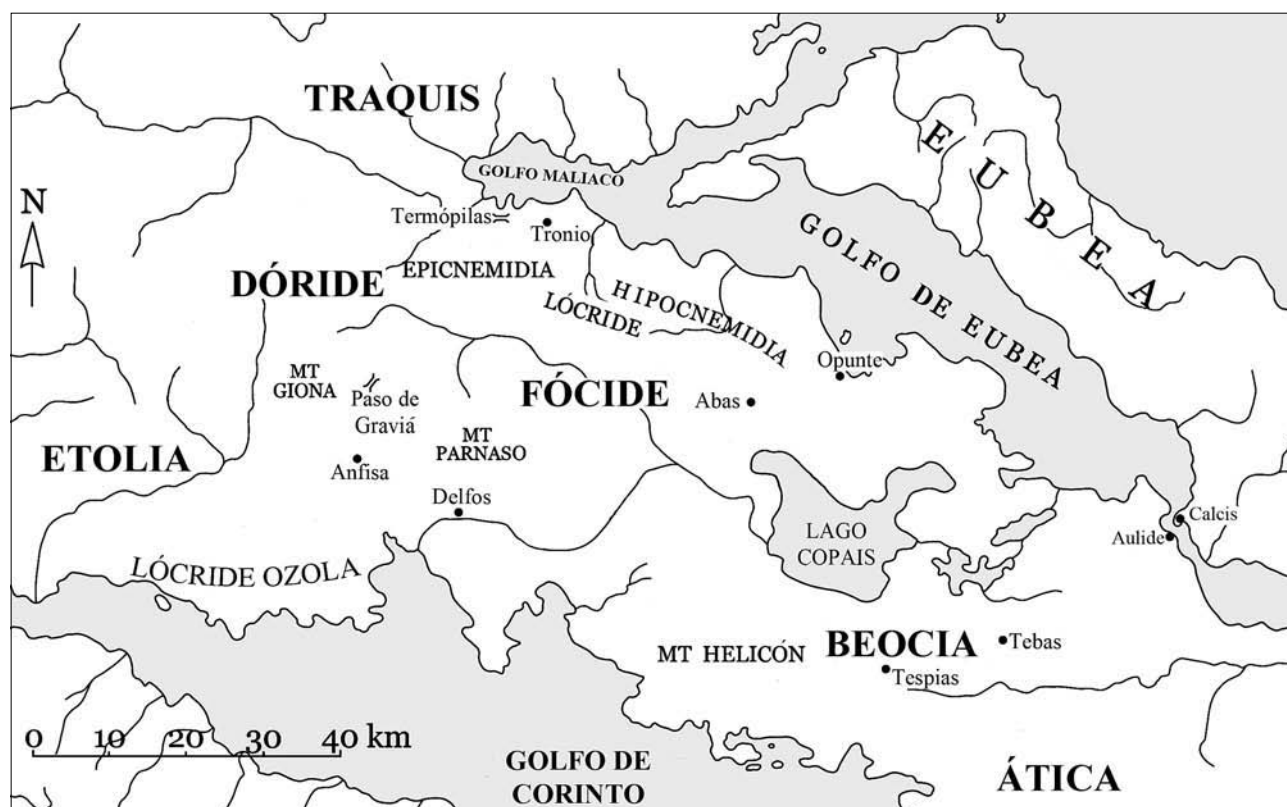


Figura 1. Mapa de Grecia central.

1. Este trabajo se realiza dentro del Proyecto de Investigación HAR2008-04081, subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.
2. Gehrke 1986; Morgan 2003.
3. Y a ello no son ajenas algunas observaciones avanzadas por autores antiguos como, por ejemplo, Tucídides (I 5, 3).

consiguiente, el análisis de la organización simbólica del espacio en el ámbito locrio será el primero de los temas que abordaré en el presente trabajo; una vez considerado este problema, entraré en cómo los locrios veían su relación con el territorio que ocupaban y cómo la justificaban a través del desarrollo de unos mecanismos explicativos que incluían, como suele ser frecuente en el mundo griego, el uso de los mitos,⁴ en especial los fundacionales, como medio de afianzar su identidad étnica y sus aspiraciones al territorio.

El mecanismo que los locrios emplean para explicar su dislocación territorial se basa en la idea de la colonización desde una Lócride (la oriental) hacia la otra (la occidental), aun cuando la misma se sitúa en tiempos míticos; ese proceso se inserta, no obstante, sin solución de continuidad, con el referido al propio origen de los locrios, por lo que hemos de pensar que el origen mítico de los locrios y su ocupación de los dos territorios que caracterizarán su poblamiento forman parte de una misma tradición. Como se ha dicho, es el mito el instrumento explicativo que los griegos emplean para, a partir de él, interpretar hechos del presente. Pero en el caso de la etnogénesis locria encontramos tradiciones diferentes que obedecen a visiones o a intereses distintos, lo que complica algo más el asunto.

En un trabajo anterior he reunido los principales testimonios que las fuentes literarias transmiten sobre el origen del poblamiento locrio,⁵ pero haré aquí también una breve recapitulación. Ya Hecateo de Mileto (*FGrHist* 1 F 16) menciona a los héroes epónimos de los locrios, tanto a Fisco como a sus hijos, Ion el mayor y Locro el menor, aunque dentro de una larga genealogía, que conviene analizar:

«Hecateo de Mileto, asegurando que la vid se descubrió en Etolia dice también lo siguiente: 'Oresteo, el hijo de Deucalión, se fue hasta Etolia para conseguir ser rey allí. Como una perra suya que llevaba parió una cepa, ordenó que la misma fuese plantada y de ella brotó una viña llena de uvas. Por esta razón a su hijo le dio el nombre de Phytios. Éste a su vez fue el padre de Oineo que fue llamado así por las vides (cuenta Hecateo, en efecto, que los antiguos griegos llamaban *oinai* a las vides). Oineo fue el padre de Etolo'» (Traducción propia).

Etolo, a su vez, fue padre de Fisco, como asegura el Ps. Escimno (587-591): «Enfrente de Eubea habitan los locrios, que fueron gobernados en primer lugar, como se dice, por Anfictión el hijo de Deucalión y posteriormente, por relación de parentesco, Etolo, y luego por Fisco, que engendró a Locro, el cual llamó locrios a los léleges a partir de su propio nombre» (Traducción propia).⁶

Se observa una clara diferencia entre la genealogía «larga» propuesta por Hecateo y la «corta» que vemos en el Ps. Escimno. Más adelante volveremos sobre este problema, aunque antes debemos considerar otras tradiciones más en línea con esta última representada por el Ps. Escimno.

Así, por ejemplo, Aristóteles (fr. 561 Rose, *ap. Eust., Comm. ad Hom. Il.* p. 425, 1, 18-24) insiste en que «de Anfictión y Ctonopatra fue descendiente Fisco y de éste Locro, por los que en primer lugar por Fisco se llamaron fiscos y luego por Locro locrios. Hijo de Locro fue Opunte, del que se alejó su padre Locro, para permitirle gobernar, y él mismo se fue a vivir al oeste del Parnaso llevándose consigo hasta la región en torno a Etolia a los que fueron llamados Hesperios y Ozolas, viviendo también una parte de ellos, dicen, en torno a la llanura de Crisa; con el tiempo, ellos organizaron también una colonia que se dirigiría a Italia, la cual es Locris Epicefira» (Traducción propia).

El mismo relato, en sus líneas generales, lo encontramos en Plutarco (*Mor.* 294 E), cuando asegura que «Locro era hijo de Fisco, hijo de Anfictión. Hijo suyo y de Cabie era Opunte. Con éste discutió su padre, quien tomando a su cargo muchos ciudadanos fue a consultar al oráculo sobre la fundación de una colonia. El dios le dijo que fundase una ciudad donde precisamente fuera mordido por un perro de madera. Cuando pasaba al otro mar, pisó una zarza perruna. Molesto por la herida pasó allí varios días, en los que conoció el terreno, y fundó las ciudades de Fisco y Eantia, y las otras que los llamados locrios ozolas habitan» (Trad. de M. López).

Otros autores, de forma más sintética, insisten en el hecho de que los locrios hesperios son colonos de los epicnemidios, tales como el Ps. Escimno (480-482)⁷ y Estrabón (IX 4, 9);⁸ tampoco sería improbable, desarrollando una sugerencia de Gschnitzer,⁹ que a partir

4. Buena parte del bagaje teórico que la investigación contemporánea emplea para tratar con los mitos griegos deriva de los trabajos de Vernant. A este respecto puede citarse, de entre la amplia producción de este autor, el siguiente trabajo: Vernant 1982, 170-220, del que extraigo la siguiente frase: «El dispositivo mítico desempeña, pues, el papel de un marco formal y de un instrumento del pensamiento. De inmediato se planteará la cuestión de si este marco y este instrumento, inscritos en el dispositivo simbólico, no pueden ser utilizados también para expresar y transmitir, en una forma narrativa diferente de los enunciados abstractos del filósofo y del sabio, un saber concerniente a la realidad, una visión del mundo, lo que G. Dumézil llama una ideología» (215).

5. Domínguez 2006, 150-152.

6. Recientemente, Marcotte 2000, 219-220 ha sugerido sustituir a Etolo por Itono, a partir de alguna dificultad en los manuscritos y a partir de criterios de probabilidad. No parece necesaria, en mi opinión, tal sustitución habida cuenta de la posible existencia de diversas tradiciones locales, no siempre coincidentes.

7. «Después, y junto a los etolios, viven los locrios llamados ozolas, que son colonos de los Locrios que miran hacia Eubea».

8. «Éstos [*sc.* los ozolas] son colonos de los epicnemidios, mientras que los epicefirios lo son de aquéllos».

9. Gschnitzer 1996, 89: «Ein Blick auf den homerischen Schiffskatalog legt die Vermutung nahe, daß das ganze Gebiet der Westlokrer oder doch der größere Teil davon der lokrischen Stamm in einem sich über einen längeren Zeitraum erstreckenden Kolonisationsprozeß, an dem Ostlokrer mindestens entscheidend beteiligt waren, gewonnen worden ist».

de una práctica que tenemos atestiguada, al menos en un caso, de procesos colonizadores en la Lócride occidental por parte de locrios orientales pueda haberse desarrollado la idea de que el poblamiento en tiempos remotos de la Lócride hesperia se haya producido mediante estos mecanismos colonizadores.

La explicación de hechos históricos, en especial de etnogénesis, a través del recurso a héroes epónimos es lo suficientemente frecuente en el mundo griego como para que nos sorprenda; en el caso locrio, es la actividad de Locro, hijo de Fisco (que acabará dando nombre a una de las ciudades de la Lócride occidental y en su momento sede del κοινὸν de los locrios hesperios) y padre de Opunte, epónimo de la capital del κοινὸν de los locrios orientales la que garantiza la unidad del *ethnos* mediante el proceso de transferencia del propio héroe desde la Lócride oriental a la occidental. Autores como el Ps. Escimno o Estrabón «racionalizan» esa leyenda y, aplicando también los paradigmas propios del pensamiento griego, convierten a los ozolas en colonos (ἄποικοι) de los locrios orientales como medio de integrar la anomalía que supone que un único *ethnos* se encuentre fragmentado entre dos territorios que no tienen contigüidad geográfica dentro de un proceso bien conocido como es la colonización, que también produce esta misma fragmentación de gentes integradas dentro de un mismo *ethnos* originario;¹⁰ en ese contexto, el héroe epónimo acaba convirtiéndose en un héroe *archegetes*, en un proceso bien estudiado en la Fócide en el caso del epónimo Foco, y que presenta evidentes relaciones con los mecanismos de fundación de una colonia.¹¹

También las tradiciones dan cuenta de las diferentes áreas en las que se despliega el poblamiento locrio occidental, puesto que en la tradición recogida por Eustacio (y que remontaría a Aristóteles) el mismo se ubica en torno a Etolia y en torno a la llanura de Crisa mientras que Plutarco menciona, de forma explícita, entre las ciudades fundadas por Locro en el territorio al que se desplaza, las de Fisco y Eantea, así como todas las demás restantes. El gran problema sigue siendo el de la credibilidad de esas fuentes, puesto que no deben de corresponder siempre a momentos antiguos sino que resultan de la continua reelaboración de leyendas y tradiciones míticas para ir dando cuenta de nuevos problemas y situaciones sobrevenidas.

Sin ninguna duda la idea de un proceso de emigración desde la Lócride oriental a la occidental debe de haber sido un *topos* bastante frecuente dentro de la concepción griega sobre el origen de los distintos pue-

blos o *ethne* que la configuran y no puede descartarse que los propios locrios hayan sido, en buena parte, responsables de haber extendido esta visión a partir del desarrollo de leyendas en las que intervienen sus principales héroes epónimos. Resulta problemático saber la ubicación cronológica que se les daba a estas leyendas, puesto que en las genealogías que conservamos, la ubicación de Fisco y de Locro con relación a Deucalión, de quien descenden, es distinta. En la tradición que encontramos representada por Hecateo (*FGrHist* 1 F 15 y 16), y por consiguiente de cierta antigüedad, Locro es hijo de Fisco, nieto de Etolo y biznieto de Oíneo, el cual a su vez es hijo de Fitio, éste a su vez de Oresteo, que es hijo de Deucalión. No obstante, otras tradiciones, como las presentes en Aristóteles (fr. 561 Rose), Plutarco (*Mor.* 294 E) y Eustacio (*Comm. ad Hom. Il.* 1, p. 425) hacen a Locro hijo de Fisco (o Fiscio en Plutarco) y nieto de Anfictión, el cual es hijo a su vez de Deucalión. Por su parte, en el Ps. Escimno (587-591) encontramos otra genealogía diferente, aunque más parecida a la anterior, según la cual Locro es hijo de Fisco, hijo de Itono,¹² hijo de Anfictión e hijo de Deucalión.

La cuestión es que, en la genealogía representada por Hecateo, Locro es el descendiente en sexta generación de Deucalión, mientras que en el segundo grupo de genealogías lo sería en tercera generación y en la que representa el Ps. Escimno en cuarta. Podemos visualizarlo en el siguiente cuadro:

<i>Hecateo</i>	<i>Aristóteles y otros</i>	<i>Pseudo Escimno</i>
Deucalión	Deucalión	Deucalión
Oresteo	Anfictión	Anfictión
Fitio		
Oíneo		
Etolo		Etolo (o Itono)
Fisco	Fisco o Fiscio	Fisco
Locro	Locro	Locro

No se trata, por supuesto, de intentar extraer ningún núcleo de «realidad histórica» de estas tradiciones, que por otro lado han sido valoradas de forma distinta por la tradición historiográfica,¹³ pero sí pueden ser de interés para intentar ver cómo vieron los griegos, en

10. Vatin 1993, 71-80.

11. McNerney 1997, 193-207; *Id.* 1999, 120-149.

12. Siguiendo la reciente restitución de Marcotte 2000, 220, a partir de una mala lectura en los manuscritos, de preferencia a Etolo que era la restitución que muchos otros editores habían hecho; para algunos autores esta presunta presencia de Etolo en la genealogía locria podría interpretarse en clave de la anexión de la Lócride por los etolios en el s. III a. C.; cf. Hall 2002, 150.

13. Así, por ejemplo, W. A. Oldfather, *RE*, XX, 1926, cc. 1155-1165 hace gran uso de estas y otras tradiciones mitológicas como medio de reconstruir la historia locria. Otros autores, como Lerat 1952, 4, no inciden apenas en estas cuestiones.

distintos momentos, el proceso de llegada de los locrios a la Lócride Hesperia. Las genealogías que muestran las tradiciones presentes en el grupo que abarca a Aristóteles y a Plutarco y al Ps. Escimno, aunque esta última introduzca a Etolo (o a Itono) entre Anfición y Fisco, sugiere, claramente, una cronología «corta» puesto que es breve el número de generaciones que discurren desde la época inicial que representa Deucalión. El vínculo de Deucalión con los locrios es intenso porque, a partir de la autoridad de Hesíodo (fr. 234 Merkelbach-West, *ap.* Strab. VII 7, 2), lo que confirmaría también la antigüedad de la tradición, habría sido este personaje quien habría dado origen a los antecesores de los locrios en forma de léleges, surgidos de las piedras que plantó.¹⁴ Sería Locro el que habría dado a los léleges su nombre definitivo (Arist. fr. 560 Rose). El que en estas tradiciones juegue un papel predominante Anfición, hijo de Deucalión, y que sea éste, según algunos relatos,¹⁵ el que dio origen a la anficionía en torno al santuario de Deméter en Ante-la, muy próximo al territorio de los locrios orientales, y en donde también había un santuario dedicado a él (Hdt. VII 200), indica, con gran probabilidad, que nos hallamos ante tradiciones nativas de los locrios que quizá tomen forma definitiva en el momento en el que se configura la mencionada anficionía en sus fases iniciales¹⁶ y, con ella, quizá también una reelaboración de las genealogías.¹⁷

Si estas genealogías podemos considerarlas, con más o menos transformaciones, como bastante vinculadas a los orígenes locrios, la que presenta Hecateo, sin embargo, tiene un carácter diferente. Los únicos elementos comunes los hallamos en el inicio (Deucalión) y en la parte final, con la presencia de Fisco y de su hijo Locro; son de interés la presencia de Oíneo, quizá en relación con la ciudad locria occidental de Oíneo, de la que puede haber sido epónimo,¹⁸ o la de Etolo, que reafirmaría la relación, todavía geográfica en la época en la que escribe Hecateo, entre los locrios ozolas y Etolia, sin olvidar que en la genealogía aparece también Oresteo, a quien el propio Hecateo (*FGrHist* 1 F 15) convierte en el inventor de la viticultura, lo que se reafirma con el nombre que aquél da a su hijo, Fitio.¹⁹ Pero, de cualquier modo, esa ge-

nealogía, más larga que la anterior, puede responder a las preocupaciones genealógicas del propio Hecateo, que conocemos bastante bien siquiera por la noticia que nos transmite Heródoto (II 143) acerca de la recitación que hizo el milesio ante los sacerdotes egipcios en Tebas de las dieciséis generaciones que, según él, le precedían, además de por los fragmentos conservados de sus obras.²⁰ Podemos, pues, pensar que Hecateo no ha tenido en cuenta lo que los propios locrios pensaban acerca de sus orígenes salvo en la inclusión, como no podía ser de otro modo, de Locro y de su padre Fisco y del iniciador de la estirpe, Deucalión, mientras que en el resto lo que hallamos es ya indicio de sus preocupaciones por presentar un panorama coherente que afecte a las distintas tradiciones griegas, en la línea expresada en la introducción a sus *Genealogías* (*FGrHist* 1 F 1a).²¹ Por consiguiente, y aunque la genealogía de Hecateo en la que se inserta el epónimo Locro pueda tener valor dentro de una perspectiva «panhelénica», es ya una elaboración intelectual que tiene sentido en la mirada global y «racional» que presenta Hecateo²² pero, en nuestra opinión, tiene poca relevancia desde el punto de vista de lo que los locrios mismos pensaban sobre sus orígenes, que queda mejor reflejado en la genealogía que Hall ha llamado «anficionía»²³ y que es la que encontramos, con más o menos modificaciones, en los otros autores a los que nos hemos referido.

Podemos, pues, pensar que los locrios han desarrollado, a través de la reelaboración de sus tradiciones míticas, su visión explicativa acerca de la dislocación de su *ethnos*, en la que los arquetipos coloniales hallan sentido, máxime cuando el final del proceso sería la fundación de una colonia (en este caso auténtica según nuestros parámetros) en el Sur de Italia. Pero esta explicación, que sirve sobre todo para comprender el origen de los locrios occidentales u ozolas, tiene que ver también con el carácter de «autóctonos» de los locrios orientales. El mito de la autoctonía es bien conocido en el mundo griego, aunque sobre todo a partir de la apropiación que del mismo hizo Atenas, dotándolo de rasgos muy específicos y adecuados a la *polis* ateniense del s. V a. C.,²⁴ pero el caso ateniense no nos interesará aquí.

14. Cf. Ps. Apol., *Bibl.* I 46-48 y también Pind., *Ol.* IX 42-46; *vid.* Hall 2002, 151.

15. *Vid.* la discusión en Hall 2002, 148-149 que muestra de forma bastante convincente cómo el intento de Androción (*FGrHist* 324 F 58) de buscar un significado etimológico al concepto de la anficionía prescindiendo del nombre del héroe indica que éste era preexistente.

16. Sobre los pueblos que conformarían esta anficionía inicial, *vid.* Hall 2002, 151. Sobre la anficionía, *vid.* Lefèvre 1998, 13-16; Sánchez 2001, 32-37.

17. Fowler 1998, 1-19.

18. Lerat 1952, 4.

19. Tozzi 1966, 52.

20. Moyer 2002, 70-90.

21. Tozzi 1964, 105-108.

22. Bertelli 1998, 13-31; sobre el «racionalismo» de Hecateo, *vid.* en último término *Id.* 2001, 84-89, con la bibliografía precedente.

23. Hall 2002, 150.

24. La bibliografía sobre el tema es muy amplia, pero destacaré, sobre todo, Loraux 1979, 3-26; *Id.* 1984; *Id.* 1996; Montanari 1981.

Como vio Rosivach, contradiciendo a Loraux, el término «autóctono» (αὐτόχθων) asume dos significados en griego, uno que alude a que el pueblo en cuestión ha nacido de la tierra (concepto para el que la lengua griega emplea también la palabra γηγενής) y otro que indica el carácter indígena de dicho pueblo, pero sin ninguna alusión concreta a que sus antepasados nacieran de la tierra; en su opinión, este último fue el sentido primigenio del término, y con este sentido se habría empleado en Atenas²⁵ en un proceso que sería anterior, incluso, al propio desarrollo de la democracia ateniense.²⁶

Sin embargo, y aunque no exista aún el concepto, ya en los primeros testimonios literarios griegos encontramos la idea de los individuos nacidos de la tierra, empezando por los propios poemas homéricos (*Il.* xxiv 611). Estas gentes (λαοί) nacidos de las piedras (λίθοι) son los léleges, como confirma, sin lugar a dudas, ya Hesíodo (fr. 234 Merkelbach-West [*ap.* Strab. vii 7, 2]), que es el autor más antiguo que alude al cambio de nombre de léleges a locrios a partir del que será su héroe epónimo Locro:

«Pues realmente Locro capitaneó las huestes léleges / las cuales en otro tiempo, como es sabido, el Cronida Zeus, / conocedor de imperecederos designios, escogidas huestes de la tierra proporcionó a Deucalión» (Traducción J. Vela y J. Gracia).

Sin embargo, en los poemas homéricos no hay una identificación precisa entre esos individuos nacidos de la tierra y los léleges, que aparecen mencionados en tres ocasiones (*Il.* x 429, xx 96, xxi 86) en un contexto troyano y minorasiático que no tiene nada que ver con la descendencia de Deucalión. Aunque no es un tema sobre el que insistiremos en el presente trabajo, no hay duda de que un mismo nombre (que tenía un cierto peso al aparecer en la tradición épica) ha debido de recibir usos diferentes en diversas partes de Grecia. La tradición que representa Hesíodo, que vive y escribe en el ámbito beocio, es decir, en plena Grecia central, tiene todo el aspecto de ser genuinamente locria. Más allá de las relaciones externas que pudiera haber mantenido su localidad natal, Ascra, que han sido objeto de debate por diversos autores,²⁷ no cabe duda de que Hesíodo pudo estar bien relacionado con el mundo exterior, como muestra su invitación a participar en los juegos funerarios del noble Anfídamante de Calcis (*Op.* 654-659) y sus conocimientos, quizá a través de informantes, debían de ser lo bastante amplios como para jactarse de poder dar las «medidas del

rugiente mar» (μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης, *Op.* 648) o dar noticia de los principales ríos del mundo (*Theog.* 337-345), varios de los cuales no estaban en Grecia. Además, la vinculación de Hesíodo con el ámbito locrio (no olvidemos que la Lócride oriental tiene fronteras comunes con Beocia) son variadas. Por una parte, y aunque no exenta de cierta mitificación, hay una serie de tradiciones que ubican la muerte de Hesíodo en Oíneo, en la Lócride Occidental (Thuc. iii 95-96), así como una serie de lances de tipo amoroso.²⁸ Por otro lado, en *Los Trabajos y los Días*, Hesíodo habla de su padre como procedente de Cime en Eolia, de donde tuvo que emigrar hacia Ascra no huyendo de la abundancia, la riqueza y la felicidad, sino de la terrible necesidad (*Op.* 633-640).

El vínculo de Cime con la Lócride se remonta a la época de la emigración eolia, como muestra, por ejemplo, Estrabón (xiii 1, 3):

«Cleves, el hijo de Doro, y Malao, ellos también descendientes de Agamenón, reunieron un ejército en la misma época que Pentilo, pero la expedición de Pentilo se adelantó en cruzar desde Tracia hasta Asia y ellos, en cambio, se entretuvieron mucho tiempo en la Lócride y en el monte Fricio hasta que, cruzando finalmente, fundaron la Cime llamada Fricónida por el monte locrio» (Traducción de M. P. de Hoz).

El monte Fricio, como asegura Esteban de Bizancio (s. v. Φρίκιον), se encuentra en la Lócride, hacia el interior (ὑπέρ, por encima) de las Termópilas. El epíteto Fricónida para Cime ya lo conoce Heródoto (i 149) y su relación con la colonización eolia es mencionada asimismo por Helánico (*FGrHist* 4 F 80).

Este pequeño excursus nos sirve, sobre todo, para resaltar la importancia del testimonio de Hesíodo como la fuente más antigua que tenemos para relacionar a los individuos surgidos de las piedras plantadas por Deucalión con los léleges y a éstos con los locrios y que, por los vínculos personales y familiares que parece haber tenido este autor con el ámbito locrio, podemos considerar, como apuntábamos con anterioridad, como una tradición surgida en ese ámbito locrio. En el pasaje del Ps. Escimno (587-591) que veíamos páginas atrás se afirmaba que fue Locro el que dio el nombre de locrios a los antiguos léleges, como suele ser frecuente en las tradiciones etnogenéticas griegas.²⁹ En un pasaje en el que Estrabón utiliza como fuente varias de las *Constituciones* de Aristóteles da varias versiones sobre estos léleges, lo que muestra, por una parte, lo amplias que eran las tradiciones sobre ellos y,

25. Rosivach 1987, 297-301.

26. En este sentido ha argumentado recientemente Valdés 2008. *Vid.* también Shapiro 1998, 127-151.

27. *Vid.* las principales posturas en Edwards 2004, 44-62.

28. Quizá ya Píndaro se haga eco de esta tradición, como muestra White 1920, 126-128, y también Aristóteles (fr. 565 Rose). En todo caso, toda la tradición de la vejez de Hesíodo y de sus (presuntos) lances amorosos en territorio locrio tampoco nos detendrá aquí.

29. Quizá sea tan sólo un error o una simplificación la noticia que, incluida por Rose entre los fragmentos de Aristóteles (fr. 560 Rose), encontramos en Esteban de Bizancio (s. v. Φύσκος), donde atribuye a Fisco el cambio de nombre de léleges a locrios.

por otra, la falta de una sistematización de esta obra magna emprendida por la escuela aristotélica. El pasaje dice lo siguiente:

«Respecto a los léleges, algunos los identifican con los carios, aunque otros dicen que tan sólo vivían en el mismo país y que eran sus compañeros de armas. Esto se debe a que en el territorio de Mileto hay algunos asentamientos que son llamados 'asentamientos de los léleges', y que en muchos lugares de Caria hay tumbas de los léleges y fortificaciones abandonadas que reciben el nombre de 'fortificaciones léleges'. Todo lo que ahora se denomina Jonia estuvo habitado por carios y léleges, y los propios jonios tomaron posesión del territorio tras recibirlo de manos de aquéllos; pero incluso antes, los que conquistaron Troya habían expulsado a los léleges de las regiones que circundan el Ida en Pédaso y en el río Satnioente. Por cierto, se podría considerar prueba de que éstos eran bárbaros el hecho de que hicieran causa común con los carios. Por otra parte, Aristóteles en sus *Constituciones* muestra cómo los léleges se desplazaban de un lugar a otro no sólo en compañía de los carios sino también en solitario y desde antiguo. En efecto, en la *Constitución de los acarnanios* afirma que los curetes poseían una parte de Acarnania, mientras que los léleges, y luego los teleboas, ocupaban la parte occidental; en la *Constitución de los etolios* llama léleges a los actuales locrios y dice que aquellos también controlaron Beocia, expresándose del mismo modo en la *Constitución de los opuntios* y en la *Constitución de los megareos*; e igualmente en la *Constitución de los leucadios* llama Lélege a cierto indígena, y Teleboas a un nieto suyo por parte de madre, el cual tuvo veintidós hijos; algunos de ellos habitaron Léucade» (Strab. VII 7, 2; traducción de J. Vela y J. Gracia).

Como apuntaba antes, las dos ubicaciones en las que aparecen situados los léleges, la griega continental y la microasiática, aparecen ya contaminadas en el texto estraboniano;³⁰ la explicación que da Estrabón no entra en la esencia del asunto ni percibe las contradicciones que hay en esas tradiciones sino que le sirve a este autor para recalcar el carácter migratorio de los léleges. En una perspectiva histórica más ajustada, sin embargo, la relación ya conocida por Hesiodo entre los nacidos de las piedras plantadas por Deucalión, los léleges y los locrios tiene un interés extraordinario porque plantea no sólo un mito genérico de origen de la humanidad sino que, además, alude de forma explícita a cómo los locrios interpretan su propio pasado ya en un momento tan antiguo como es el tránsito entre

el s. VIII al VII a. C., fecha que parece poder atribuírsele a Hesiodo.

Que estas tradiciones seguían estando vigentes en el ámbito locrio siglos después nos lo muestra Píndaro en una oda como la Olímpica IX que tiene especial relevancia porque está dedicada a un locrio, Efarmosto de Opunte, vencedor en los Juegos Olímpicos del 466 a. C.:

«A la ciudad de Protogenia / conduce tu lengua, donde por decreto de Zeus, que lanza los truenos, / Pirra y Deucalión, del Parnaso bajados, / se hicieron su casa primera y, sin tener parte en el lecho, / fundaron una raza de piedra, de origen igual. *Laioi*, 'piedras' se llamaron ellos» (Pind., *Ol.* IX 42-46).

«De aquellos *laioi* / procedían vuestros antepasados de bronceos escudos / desde un principio, hijos de las hijas de la raza / de Jápeto y de los muy poderosos Cronidas, reyes en su patria siempre». (Pind., *Ol.* IX, 53-56; traducción de A. Ortega).

En los escolios a estos textos hallamos ampliificaciones y explicaciones de algunos de los datos aportados por Píndaro; así, por ejemplo, la ubicación de la residencia de Deucalión y Pirra se sitúa bien en Opunte, bien en Cino (*Schol. Pind. Ol.* IX 62b, 64b); se explica la relación (mediante un juego de palabras) entre «piedra» (ἄλᾱς) y «pueblo» (λαός) (*Schol. Pind. Ol.* IX 68a) e, incluso, se equipara el episodio del lanzamiento de piedras del que nacerían los léleges con el episodio similar que habría ordenado en Atenas Cécrope para aumentar la ciudadanía (*Schol. Pind. Ol.* IX 70 b-c = Filocoro, *FGrHist* 328 F 95). En este último caso, Cécrope vendría a representar una antiquísima tradición de autoctonía para sí mismo (al ser nacido de la tierra, γηγενής) y también para los atenienses que surgirían de su acto,³¹ pero con un marcado carácter aristocrático.³²

El poema de Píndaro, que además alude a otra tradición sobre el origen de Opunte, hijo de Locro (*Ol.* IX 57-66), combinando así la perspectiva étnica con la política, ambas igual de importantes ya a principios del s. V a. C., incide en la autoctonía de los locrios, y su vinculación a Deucalión los convierte, incluso, en seres primigenios, miembros de la nueva humanidad surgida tras el diluvio. Quizá la referencia pindárica a que los locrios son la progenie de las hijas de Jápeto pueda tener que ver con la muchas veces comentada noticia que transmite Polibio (XII 5, 11) según la cual entre los locrios la nobleza se transmite por línea materna,³³ lo que también se materializa en el mito sobre los dos héroes de nombre Opunte que menciona Píndaro y en el

30. Sobre los léleges en Asia Menor y en Grecia, además de la obra clásica de Deimling 1862, pueden verse los trabajos recientes de Descat 2001, 169-177 y de Carstens y Flensted-Jensen 2004, 109-123.

31. Sobre la figura de Cécrope *vid.* en último lugar Gourmelen 2004.

32. *Vid.* Valdés 2008, 47-48: «la noción de autoctonía (ancestralidad y nacimiento de la tierra) se vincula de forma específica, en la Atenas del s. VII, con la aristocracia de linaje (por su relación privilegiada con la Tierra), adquiriendo una connotación noble y asociándose, consecuentemente, con la *eugenia* o el buen linaje y con valores aristocráticos como el heroísmo en el combate y las hazañas de los antepasados».

33. Este detalle ya lo observó Deimling 1862, 142-143.

que el Opunte epónimo de la ciudad no es, de hecho, hijo de Locro sino de la hija de un Opunte epeo y del propio Zeus, al que Locro, acogiéndolo, le da el nombre del abuelo. Esta tradición, además de dar cuenta de la existencia de dos personajes de nombre Opunte, pero de orígenes y ubicaciones distintas, e integrarlos en un solo relato, también reafirma la línea femenina al convertir a Opunte en ilustre por su línea materna y recibir la legitimidad por medio de la adopción de Locro. Ambos hechos tienden, pues, a justificar los orígenes de la aristocracia locria como elemento organizador del territorio locrio. En efecto, como ha visto Calame, «la création des premiers êtres humains à proprement parler est non seulement attachée aux premiers temps d'une cité singulière, mais elle est régulièrement accompagnée d'un acte civilisateur à portée politique».³⁴

A semejanza de otras tradiciones que hablan también de individuos nacidos de la tierra, como ocurre, por ejemplo, con los «espartos» tebanos,³⁵ en donde se insiste asimismo en la autoctonía de los primeros fundadores,³⁶ los léleges nacidos de las piedras son los antepasados de los locrios (lo que sirve, como hemos dicho, para insistir en las reclamaciones de autoctonía de quienes desarrollan tales relatos) y, al tiempo, y en paralelo con esas otras tradiciones, iniciadores de la nobleza locria, como muestra la Olímpica ix de Píndaro, que establece el vínculo entre aquella estirpe y el presente, ejemplificado en el olímpico Efarmosto. Aunque la formulación más desarrollada (o, al menos, la mejor conocida) la encontramos en el caso ateniense, esos otros relatos, incluyendo el locrio, parten de la idea de que «the soil produces a people and that the character of the soil determines the character of the people».³⁷ Hasta tal punto esta idea de la autoctonía debía de ser importante que Pausanias (x 38, 3) nos transmite una curiosa noticia que convierte a los propios locrios occidentales, que son siempre considerados colonos de los orientales, en autóctonos³⁸ y que puede ser tan sólo un relato tardío reelaborado en la propia Lócride occidental como reacción a la idea de su emigración y quizá para buscar una mayor equiparación a los locrios orientales de los que, según el resto de las tradiciones, procedían. En todo caso, Pausanias no parece prestarle demasiada atención.

Hay, pues, en el relato mítico locrio, del que nos han llegado los testimonios dispersos que hemos presentado, una estrecha e íntima correlación con la tierra que ocupan; el espacio primigenio se organiza a partir del nacimiento de sus pobladores de las propias piedras que, tras el gobierno de Locro, él mismo descendiente de Deucalión, asumirán una primera conciencia de identidad que, al tiempo, y mediante el traslado de Locro a la región de Anfisa y el Golfo de Corinto, dará lugar a la Lócride occidental. Pero hay, además, otro rasgo más que se observa en la propia genealogía de Locro que habíamos visto páginas atrás y es la presencia de Anfición. Este personaje, hijo de Deucalion y Pirra, y hermano de Helén, sería el fundador de la anficiónía. Para Dionisio de Halicarnaso (AR. iv 25, 3):

«De entre todas las obras de esta naturaleza, la que más admiración le causó fue el proyecto de Anfición el griego, quien al ver la debilidad de los pueblos griegos y la facilidad con que podían ser destruidos por los bárbaros que los rodeaban, los reunió en una asociación y asamblea llamada anficiónía, por su nombre, y estableció, aparte de las leyes propias de cada ciudad, unas comunes para todos, que llaman anficiónías, gracias a las cuales vivían como amigos y mantenían los lazos de parentesco, más con los hechos que con las palabras, y eran molestos y temibles para los bárbaros» (Traducción de A. Alonso y C. Seco).

Autores anteriores, como Teopompo (*FGrHist* 115 F 63), dan una versión bastante semejante.

La anficiónía pileo-délfica, que articula en torno al santuario de Deméter en Antela y, más adelante, al de Apolo en Delfos a las poblaciones de la Grecia central, está organizado en torno a los *ethne* que ocupan ese territorio y aunque sus competencias arcaicas quedan poco claras, hasta el punto de que hay autores que dudan incluso de su existencia, da la impresión de que su ámbito de actuación era más regional que «panhelénico»;³⁹ quizá a partir de inicios del s. vi, tras la «Primera Guerra Sagrada», también cuestionada por algunos autores,⁴⁰ y el paso del santuario de Delfos al primer plano, esta anficiónía haya empezado a englobar territorios más alejados del ámbito primigenio.⁴¹ De ser así, antes de ese momento la anficiónía

34. Calame 2008, 39.

35. Los σπαρτοί (de σπείρω, sembrar) habrían surgido al plantar Cadmo los dientes del dragón que custodiaba la fuente que existía en el lugar en el que surgiría la futura Tebas, y al que el héroe mató. Sin embargo, estos individuos, que brotaron de la tierra armados, lucharon entre sí y se dieron muerte hasta quedar sólo cinco, que ayudaron a Cadmo a construir la Cadmea y fueron considerados antepasados (πρόγονοι) de los tebanos, puesto que Cadmo les hizo ciudadanos, dando origen así a la nobleza tebana. Uno de ellos, Equión, se casó con Ágave, una de las hijas de Cadmo (*Schol. Eur. Ph.* 683, 795, 934, 941, 942, 1008; *Schol. Apol. Rhod. Arg.* iii 179). *Vid.* sobre este mito Vian 1963.

36. *Vid.* sobre los relatos de la fundación de Tebas y los elementos de autoctonía presentes en ellos Gomme 1913, 53-72 y, en último lugar, Berman 2004, 1-22.

37. Isaac 2004, 122 y, en general, todo su capítulo 1 (55-168).

38. «Se dice también que los primeros hombres que vivieron aquí eran autóctonos». Que el pasaje se refiere a los locrios se desprende del hecho de que Pausanias introduce esta noticia dentro de su explicación del sobrenombre «ozolas» que los locrios occidentales reciben.

39. *Vid.* una comparación entre las distintas listas de sus miembros tal y como las mencionan autores del s. iv a. C. en Hall 2002, 137.

40. Por ejemplo, Robertson 1978, 38-73.

41. Los trabajos de conjunto más recientes sobre la anficiónía son Lefèvre 1998; Sánchez 2001.

habría sido una organización cultual vinculada de modo muy estrecho a los pueblos que vivían en torno al río Esperqueo y de la que los locrios habrían formado parte desde el primer momento.⁴² Habida cuenta de la estrecha relación entre el santuario de Antela,⁴³ Anfición y las Termópilas (Hdt. VII 200), da la impresión de que fue el deseo de garantizar la libre circulación por este paso una de las causas que debieron de llevar a los antiguos habitantes de ese territorio a establecer este culto. Para los locrios, como para las otras poblaciones que vivían en torno al paso, el santuario de Deméter y de Anfición y su culto común debieron de marcar unos primeros sentimientos de pertenencia «toponímicos» más que «étnicos», pero que pronto evolucionarían para dar lugar a la identidad helénica.⁴⁴

De este modo, y para ir concluyendo este análisis, y aun siendo conscientes de las dificultades para interpretar las tradiciones legendarias griegas, sujetas a diversas lecturas y con variantes en ocasiones contradictorias, creo que hemos podido aislar una serie de relatos que parecen corresponder a ambientes locrios, los cuales expresan aquellas pretensiones y aspiraciones que, en el momento en el que surgen, les caracterizan. La mayor antigüedad del poblamiento locrio en la región «enfrente de la sagrada Eubea» (οἱ ναίουσι πέτρην ἱερῆς Εὐβοίης) es ya subrayada por la *Iliada* (II 527-535) y su extensión hasta las tierras bañadas por el Golfo de Corinto es interpretada, sin duda por los propios locrios, como consecuencia de la emigración del propio héroe epónimo y la colonización de ese territorio. Establecido este hecho, fundamental en la conformación de la identidad del *ethnos*, es necesario reafirmar el carácter autóctono de los locrios orientales como medio de marcar sus derechos de propiedad sobre el territorio que ocupaban, quizá frente a sus vecinos (¿focidios?) que tal vez lo ponían en cuestión (por ejemplo, *Schol. Hom. Il.* II 517b).⁴⁵ En todo caso, apropiándose del mito de Deucalión y Pirra, lo adaptan a sus necesidades y hacen que, una vez finali-

zando el diluvio, ambos descendan del Parnaso hasta la Lócride y allí creen una nueva humanidad surgida de las piedras, de la que los locrios serán los descendientes. El hecho de que ya Hesiodo conozca esa variante y que este autor, como hemos mostrado, esté próximo al mundo locrio, parece confirmar la apropiación locria del relato y su transformación para servir a sus intereses. La *Olímpica* IX de Píndaro no hace sino confirmar que estas ideas seguían estando vigentes a fines del Arcaísmo, acaso con elaboraciones intermedias, a las que no es ajeno tampoco el énfasis progresivo que se hace en la figura de Áyax, que es en torno al que se cimenta la etnicidad locria.⁴⁶

El *ethnos* locrio configura así un espacio político que engloba al *ethnos* y a sus *poleis* ancestrales, que no serían otras que las que menciona el Catálogo de las Naves homérico (Cino, Opunte, Caliaro, Besa, Escarfe, Augias, Tarfe y Tronio), algunas de las cuales ya no existían o habían cambiado de nombre en épocas posteriores;⁴⁷ del mismo modo, el mito fundacional de los *laoi* o léleges consagra la autoctonía de la futura aristocracia locria cuyos reyes, descendientes de Deucalión y Anfición, acabarán dándoles nombre (Locro) e identidad y cohesión política, esta última a través de la asunción colectiva de la culpa por el delito cometido por Áyax, hijo del rey Oileo (Hom., *Il.* II 527), que purgarán las Cien Casas con el envío anual de las doncellas a Troya (Pol. XII 5, 7).⁴⁸ Por último, y también haciendo uso de las genealogías míticas, la ubicación de la Lócride dentro de su contexto geográfico se articula a través de la anficionía, creada por Anfición, uno de los hijos de Deucalión y Pirra, y un caso paradigmático del uso que los griegos hacen de las genealogías míticas como medio de interacción entre comunidades.⁴⁹ El otro hijo, Helén, será el epónimo de los helenos que, limitados también en un primer momento a la región del Esperqueo y el Golfo Maliaco (y, por lo tanto, también a los locrios), acabará designando al conjunto de los griegos.

42. Hall 2002, 151-152.

43. Sobre la ubicación de Antela, *vid.* Bequignon 1937, 181-187; Thalmann 1980, 757-760.

44. Hall 2002, 152-154.

45. Es difícil saber si la etnogénesis focidia es tan antigua como la locria, aunque es bastante probable, sobre todo a juzgar por la extraordinaria duración en el tiempo del santuario de Kalapodi, que parece haber jugado un importante papel como elemento identitario focidio. Sobre el proceso en la Fócide puede afirmarse, con McNerney 1999, 148 que «what the Phokians of Archaic and Classical times shared was not the tribal bond of common blood, though they called themselves an *ethnos*, but they shared a land already identified as Phokis, and a mythology out of which they fashioned their *ethnos*»; sobre la enemistad locrio-focidia, recogida en los mitos de estos últimos, *ibid.*, 139-143. Por su parte, Morgan, 2003, 119 observa también, a partir del testimonio de Kalapodi, cómo a partir de mediados del s. X a. C. «circumstances favouring a territorial border between continuing mountain settlements in northern Phokis and coastally oriented Lokrian settlement began to emerge more strongly», mostrando cómo los intereses del santuario parecen orientarse más hacia la Fócide. Esta orientación focidia se reafirma si, frente a la identificación tradicional de este santuario como el de Ártemis Elafebolo (*vid.* una breve historiografía en McNerney 1999, 288-292), se acepta la que han propuesto las recientes excavaciones alemanas que lo consideran, ya sin ninguna duda, como el de Apolo en Abas: Niemeier 2007, 76-78; Niemeier 2008, 99-102.

46. Domínguez 2006, 148-170.

47. Como, por ejemplo, Caliaro, Augias y Besa que en época de Estrabón ya estaban deshabitadas (Strab. IX 4, 5) o Tarfe que luego sería Fárigas: Strab. IX 4, 6. *Vid.* sobre estas ciudades Dakoronia 1993, 115-127.

48. La bibliografía sobre las doncellas locrias es ingente; aquí indicaré sólo uno de los estudios de mayor perspicacia que se han escrito sobre el tema: Vidal-Naquet 1983, 224-241.

49. Cf. McNerney 1999, 140.

Bibliografía

- BÉQUIGNON, Y. 1937: *La Vallée du Spercheios des origines au IV^e siècle. Études d'archéologie et de topographie*, BEFAR 144, París.
- BERMAN, D. W. 2004: «The Double Foundation of Boiotian Thebes», *TAPhA*, 134, 1-22.
- BERTELLI, L. 1998: «Des généalogies mythiques à la naissance de l'histoire: le cas d'Hécatee», in: BOUVIER, R. [ed.], *Mythoi. La philosophie et l'histoire grecques face aux mythes*, (Études de lettres, 2), Lausana, 13-31.
- 2001: «Hecataeus: From Genealogy to Historiography», in: LURAGHI, N. [ed.], *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 67-94.
- CALAME, C. 2008: «Fabrications grecques de l'humain: Identités de l'homme civilisé et cultures des autres», *Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 1, 33-53.
- CARSTENS, A. M.; FLENSTED-JENSEN, P. 2004: «Halikarnassos and the Lelegians», in: ISAGER, S.; PEDERSEN, P. [ed.], *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, *Halicarnassian Studies* 4, Odense, 109-123.
- DAKORONIA, F. 1993: «Homeric Towns in East Lokris: Problems of Identification», *Hesperia* 62, 115-127.
- DEIMLING, K. W. 1862: *Die Leleger. Eine ethnographische Abhandlung*, Leipzig.
- DESCAT, R. 2001: «Les traditions grecques sur les Léleges», in: FROMENTIN, V.; GOTTELAND, S. [ed.], *Origines Gentium*, Burdeos, 169-177.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. 2006: «De la identidad étnica a la identidad política: los locrios de Grecia y de Italia», in: PLÁCIDO, D. et al. [ed.], *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid, 147-170.
- EDWARDS, A. T. 2004: *Hesiod's Ascrea*, Berkeley.
- FOWLER, R. L. 1998: «Genealogical thinking, Hesiod's Catalogue, and the creation of the Hellenes», *PCPhS* 44, 1-19.
- GEHRKE, H. J. 1986: *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt*, München.
- GOMME, A. W. 1913: «The Legend of Cadmus and the Logographi», *JHS* 33, 53-72; 223-245.
- GOURMELEN, L. 2004: *Kékrops, le roi-serpent: imaginaire athénien, représentation de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, París.
- GSCHNITZER, F. 1996: «Zum Vorstoss von Acker- und Gartenbau in die Wildnis: das 'Westlokrische Siedlungsgesetz' (IG IX, 12, 609) in seinem agrargeschichtlichen Zusammenhang», in: SIEBERT, G. [ed.], *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques*, París, 79-89.
- ISAAC, B. 2004: *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton.
- LEFÈVRE, F. 1998: *L'Amphictionie pyléo-delphique: Histoire et Institutions*, BEFAR 298, París.
- LERAT, L. 1952: *Les Locriens de l'Ouest. II.- Histoire, Institutions, Prosopographie*, París.
- LORAUX, N. 1979: «L'autochthonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique», *Annales (ESC)* 34, 3-26.
- 1984: *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París.
- 1996: *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, París.
- MARCOTTE, D. [ed.], 2000: *Géographes Grecs, I. Introduction générale. Ps.-Scymnos: Circuit de la Terre*, París.
- MCINERNEY, J. 1997: «The Phokikon and the Hero Archegetes», *Hesperia* 66, 193-207.
- 1999: *The Folds of Parnassos. Land and Ethnicity in Ancient Phokis*, Austin.
- MONTANARI, E. 1981²: *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma.
- MORGAN, C. 2003: *Early Greek States beyond the Polis*, Londres.
- MOYER, I. S. 2002: «Herodotus and an Egyptian mirage: the genealogies of the Theban priests», *JHS* 122, 70-90.
- NIEMEIER, W. D. 2007: «Kalapodi», *DAI Jahresbericht 2006*, Berlín, 76-78.
- 2008: «Kalapodi», *DAI Jahresbericht 2007*, Berlín, 99-102.
- ROBERTSON, N. 1978: «The Myth of the First Sacred War», *CQ* 28, 38-73.
- ROSIVACH, V. J. 1987: «Autochthony and the Athenians», *CQ* 37, 294-306.
- SÁNCHEZ, P. 2001: *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique des origines au II^e siècle de notre ère*, (Historia Einzelschriften, 148), Stuttgart.
- SHAPIRO, H. A. 1998: «Autochthony and the Visual Arts in Fifth-Century Athens», in: BOEDEKER, D.; RAAFLAUB, K. A. [ed.], *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.), 127-151.
- THALMANN, J. P. 1980: «Recherches aux Thermopyles», *BCH* 104, 757-760.
- TOZZI, P. 1964: «Studi su Ecateo di Mileto. III. Lingua e stile di Ecateo», *Athenaeum* 42, 101-117.
- 1966: «Studi su Ecateo di Mileto. IV. La Ιστορία di Ecateo», *Athenaeum* 44, 41-76.
- VALDÉS GUÍA, M. 2008: *El nacimiento de la autoctonia ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a. C.*, (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anexo 23), Madrid.
- VATIN, C. 1993: «Citoyenneté et ethnique des colonies grecques. À propos de Diodore xv, 18», *Anatolia Antiqua* 2, 71-80.
- VERNANT, J.-P. 1982: «Razones del mito», in: ID. *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, 170-220.
- VIAN, F. 1963: *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes*, París.
- VIDAL-NAQUET, P. 1983: «Las esclavas inmortales de Atenea Ilia» in: ID. *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, 224-241.
- WHITE, H. G. E. 1920: «Miscellanea Hesiodica», *CQ* 14, 126-131.

9. FUNERALI ILLUSTRI E SPAZIO PUBBLICO NELLA GRECIA ANTICA¹

Manuela Mari
Università degli Studi di Cassino

I

L'attribuzione allo spazio di valori simbolici e il rapporto tra riti funebri, valori sociali e sentimenti di identità collettiva sono due temi per i quali gli studiosi delle società antiche, e del mondo greco in particolare, sono tuttora, e resteranno, in debito verso la grande lezione di J.-P. Vernant e di P. Vidal-Naquet. In questo saggio tenterò di portare qualche contributo a una discussione che tuttora non può prescindere dalle posizioni dei due maestri che l'incontro di Barcellona e Tarragona e questo volume di contributi intendono ricordare.

Le questioni che (ri)propongo potrebbero essere riassunte in tre domande: quale relazione intercorrea tra l'autorappresentazione che uno stato della Grecia antica dava di sé tributando gli onori funebri ai propri esponenti più illustri e l'ideologia connessa alla forma di governo prescelta da quello stato? in quale misura un solenne funerale pubblico interferiva con lo spazio e con il tempo civico di uno stato greco antico? in quali casi e in quale misura funerali del genere potevano comportare un'alterazione del paesaggio urbano e una ridefinizione degli spazi pubblici all'interno delle *poleis*? Porre domande simili presuppone che si accettino alcune premesse di ordine teorico: la prima è un presupposto metodologico generale fatto proprio dallo stesso Vernant allorché, nell'introduzione a *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, egli incoraggiava gli studiosi di eterogenea formazione coinvolti nel progetto a guardare ciascuno all'oggetto dei propri studi come a una «società globale», nella convinzione che ogni cultura, nell'elaborare una propria visione della morte, produca strategie originali per integrarla alla propria esperienza concreta e alle proprie pratiche istituzionali, e che la morte e i rituali funerari siano un aspetto essenziale di come una società concepisse se stessa, prestandosi così ad essere analizzati, forse più di ogni altro aspetto di un sistema culturale comples-

so, come fenomeni di lunga durata. Credo si possa dire, anche alla luce degli studi sull'argomento che si sono moltiplicati nei quasi trent'anni che ci separano da quelle riflessioni di Vernant, che un approccio simile si sia rivelato estremamente produttivo, e che possa tuttora suggerire spunti di analisi interessanti.² La seconda premessa –ancor più ovvia– a monte delle mie pagine è che il modo in cui il legame dei vivi con i morti è vissuto e rappresentato sia non solo un fattore di analisi essenziale dei valori costitutivi di una società, ma anche un potente agente di costruzione della memoria e dell'identità collettiva, nonché un mezzo per il mantenimento degli equilibri interni a quella società: e tutto ciò è tanto più vero nel caso di defunti che siano stati, a vario titolo, importanti figure pubbliche o il cui ruolo sia riconosciuto importante per il mantenimento di beni e valori condivisi.³ La terza premessa, per la quale sono invece in debito in primo luogo verso il Vidal-Naquet (e il Lévêque) di *Clisthène l'Athénien*, è la piena legittimità metodologica del nostro attribuire significati astratti, simbolici, agli spazi pubblici della città greca: guardare ad essi come a luoghi *parlanti*, in termini sia di autorappresentazione identitaria che di elaborazione di vere e proprie forme di «religiosità civile», non risponde solo alla nostra esigenza di moderni di leggere il mondo antico utilizzando strumenti o modelli culturali che ci sono familiari, ma è legittimato da una lettura delle fonti antiche che sia ad un tempo rigorosa e libera da pregiudizi.⁴

L'organizzazione dei funerali di figure eminenti e la stessa definizione delle regole che vi presiedono spettano per definizione alla sfera del *pubblico*; in epoche e contesti storici del tutto difforni –anche se limitiamo il nostro sguardo alle sole comunità greche di età arcaica e classica– si producono spesso due processi paralleli e per nulla contraddittorii: alla definizione di regole più o meno restrittive sull'edilizia funeraria e sui funerali privati e sulle manifestazioni del lutto familiare fanno da contraltare cerimoniali lunghi ed elaborati, e

1. Ringrazio la Societat Catalana d'Estudis Clàssics e l'Institut Català d'Arqueologia Clàssica per l'invito a partecipare alle giornate in memoria di J.-P. Vernant e di P. Vidal-Naquet: un ringraziamento particolare va a Cèlia Torrent e a Jesús Carruesco. Nel corso della discussione ho ricevuto utili spunti di riflessione dallo stesso Jesús Carruesco, da Irad Malkin e da Riccardo Di Donato, che ringrazio. Una versione provvisoria di questo testo è stata successivamente presentata in un seminario all'Università di Siena: sono molto grata a Stefano Ferrucci sia per l'invito, sia per i moltissimi e intelligenti spunti che ha fornito (come sempre) alle mie pagine. Ringrazio infine Daniela Marchiandi e Pietro Vannicelli, per i suggerimenti, e Carla Chiummo, per le molte domande acute che mi ha posto nel corso di un breve soggiorno ad Atene nell'aprile 2009, da non antichista incuriosita dal mondo antico.

2. Vernant 1982, 5-6 e, tra gli studi successivi, Morris 1987, 1-43. Per una sintesi recente sul tema –sul quale è impossibile tentare qui un bilancio bibliografico– si veda, per il mondo greco, D'Agostino 1996, in particolare, per le premesse teoriche qui richiamate, 435-437.

3. Cfr. ancora Vernant 1982, 6-7.

4. Lévêque e Vidal-Naquet 1964, *passim*, e cfr. le utili precisazioni di Nenci 1979. Più in particolare sulla morte e i riti funerari come essenziali a comprendere la rappresentazione e «gerarchizzazione» dello spazio da parte di una determinata comunità cfr. Hartog 1982, 143-144 (a proposito della descrizione erodotea della morte e dei funerali dei re sciti [Hdt. iv 71-73]).

un vasto concorso di folla, ammessi e incoraggiati per i funerali di interesse pubblico. Entrambi gli aspetti puntano in realtà in una stessa direzione: ampliare la capacità normativa della *polis*, riservare ad essa sola il diritto a legiferare in materia di cerimonie funebri, a tributare onori eroici e cerimonie «speciali» solo ad alcuni defunti, ad autorizzare con specifici permessi sepolture entro le mura della città e/o monumenti funerari che spiccassero entro il paesaggio urbano o suburbano.⁵ Come per altri aspetti di un processo storico che attraversa tutta l'età arcaica e si perfeziona tra la seconda metà del VI e i primi decenni del V secolo a.C., si assiste –con esiti naturalmente diversissimi nei diversi contesti politico-istituzionali della Grecia tardo-arcaica– a una progressiva sottrazione di spazio al *privato*, soprattutto quello nobiliare e dei grandi γένη, e alla parallela definizione di un'autonoma dimensione del *pubblico*.⁶ I limiti di questa dimensione, anche per quanto riguarda l'ambito degli onori e dei monumenti funerari concessi a figure di spicco (sovrani, generali, alti magistrati, grandi benefattori, fondatori o rifondatori di città), non sono da questo momento in poi definiti in modo rigido una volta per sempre: ma, come vedremo, se non si dimenticano le ovvie specificità dei diversi periodi e dei diversi contesti geografici e politici presi in esame, anche il confronto tra casi apparentemente distanti può insegnarci molto.

All'interno di un tema potenzialmente sconfinato, ho scelto di privilegiare il momento fondante, iniziale, quello dei funerali, e ovviamente di limitarmi all'analisi di alcuni casi, per lo più molto noti, che si prestano a considerazioni generali di qualche interesse. Questa prima scelta ne impone una seconda, ovvero la restrizione dell'orizzonte alle sole fonti scritte, e più in particolare letterarie, le sole dalle quali si ricavano narrazioni (o riletture) di tali eventi e, in alcuni casi particolarmente fortunati, riflessioni di ampio respiro, o brevi notazioni non meno significative, sull'insieme dei significati ad essi attribuiti. Una ulteriore precisazione: quando parlo di «funerali» uso il termine in un senso piuttosto ampio ed elastico, che comprende –con pari dignità– sia la sepoltura dei resti di un individuo eminente o di una moltitudine di caduti «per la città», sia la traslazione delle reliquie di una figura del passato lontano o addirittura mitico. I fattori rilevanti di analisi che è possibile (almeno nei casi più fortunati) recuperare dalle fonti disponibili sono a loro volta disparati: la collocazione e l'eminenza della sepoltura; la sua forma (monumentale o meno, individuale o

collettiva); la tipologia degli onori attribuiti al defunto e la complessità delle cerimonie; l'esistenza di forme di commemorazione periodica, dunque di riattuazione simbolica di un evento cui si attribuisce un valore fondante per la società che lo celebra.

Una cerimonia funebre (con tutti gli annessi appena ricordati) interagiva con la percezione che una comunità greca antica aveva della propria identità e con la creazione di uno *spazio* e di un *tempo* «pubblici» (ovvero comuni, condivisi e ufficiali) in almeno tre modi distinti: 1. come atto fondante della città, e/o del suo diritto a occupare un determinato territorio (non necessariamente coincidente con il solo territorio della città stessa); 2. come celebrazione di continuità identitaria, occasione per ribadire valori condivisi e significati già attribuiti alle diverse parti dello spazio pubblico; 3. come marchio, viceversa, di discontinuità identitaria, occasione per ridefinire e alterare lo spazio pubblico e pretesto per interventi vistosi, per lo più di natura costruttiva, ma senza escludere forme «negative» assimilabili in qualche misura alla romana *damnatio memoriae*.⁷

II

Diversi tipi di cerimonie funebri valgono nella Grecia antica da atto fondante della città, in senso letterale (quando un rito funebre è parte dell'atto di fondazione di una città) o simbolico (quando una sepoltura o un rito commemorativo di defunti illustri «riattualizza» la fondazione della città e ribadisce i suoi caratteri identitari fondamentali, o almeno quei caratteri ritenuti distintivi e caratterizzanti dalla comunità, o dalla sua classe dirigente, nel momento in cui la cerimonia è messa in atto).

Il trasferimento di reliquie a scopo di «consacrazione» di un territorio e di rivendicazione del suo possesso, in particolare, è un fenomeno noto da epoche e contesti diversi, e ovviamente non limitato alla Grecia antica; il «rimpatrio» di reliquie di eroi fondatori o legati in modo speciale al territorio che le accoglie –per lo più a grande distanza di tempo dall'epoca in cui si collocava la loro esistenza storica– presuppone l'attribuzione di un potere magico, protettivo alle reliquie stesse, e la coscienza, diversamente acuta a seconda delle epoche, del loro valore simbolico, incarnato dalla collocazione in un luogo eminente. Un caso ben noto è quello del recupero delle ossa di Teseo a Sciro

5. Su questo tema essenziali osservazioni in Humphreys 1980, 100-102 (poi in Ead. 1983, 88-90, da cui le mie citazioni); cfr. anche Garland 1989; Seaford 1994, 78 ss., 106 e, per un quadro sintetico della bibliografia, Frisone 2000, 15-23.

6. Essenziale ancora, per l'Attica «ridisegnata» dalle riforme di Clistene, Lévéque e Vidal-Naquet 1964; il fenomeno si estende agli ambiti più diversi, nella Grecia dell'età delle tirannidi e all'uscita da quelle esperienze: su questo è essenziale Musti 1990², 152-155, 169-172, 235-238, 252-253, 274-278. Per la regolamentazione degli usi funerari e la discussione delle relative fonti, letterarie ed epigrafiche, cfr. Humphreys 1983, 85-90; Garland 1989; Nafissi 1991, 277-278, 285-286; Morris 1992, 128-129; D'Agostino 1996, 442-444, 466-467. Una raccolta commentata delle fonti epigrafiche più rilevanti è stata curata da Frisone 2000. Per la progressiva definizione degli spazi pubblici della città greca in età arcaica e per gli importanti sviluppi di VI secolo cfr. Morgan e Coulton 1997, 107-116; Morgan 2003, 62-71.

7. L'espressione *damnatio memoriae* in quanto tale è, in realtà, moderna: cfr. Varner 2004, 3.

da parte di Cimone, nel 476/5:⁸ il loro ritrovamento e solenne trasporto ad Atene, la festa pubblica che ne accompagna l'arrivo e la successiva costruzione del *Theseion*, nei pressi dell'*agorà*, sono oggetto di una suggestiva descrizione plutarchea (*Thes.* 36, 1-4; e cfr. *Cim.* 8, 5-7). Mentre Pausania (III 3, 6-7) istituisce un parallelo non del tutto appropriato tra l'iniziativa di Cimone e il trasferimento a Sparta delle ossa dell'eroe «pre-dorico» Oreste, vedendo in entrambe una premessa necessaria a garantire il successo di un'operazione di conquista,⁹ Plutarco coglie meglio, nella prima, un atto geniale di comunicazione politica (e persino, diremmo oggi, di spettacolarizzazione della vita pubblica): il «ritorno a casa» di un eroe che si avviava a diventare la figura più rappresentativa dell'identità collettiva ateniese. Porre le (presunte) ossa di Teseo – del re, cioè, cui si attribuiva la prima unificazione politica dell'Attica – nel centro della *polis* di cui era stato (in senso politico se non urbanistico) il «fondatore» serviva certo a celebrare nella forma più teatrale le imprese di Cimone, nel cui contesto il recupero delle reliquie era avvenuto;¹⁰ ma serviva soprattutto a dare nuova sede e rilevanza al culto di Teseo, dunque – a un livello di lettura più sottile – a potenziare la centralità dello stato democratico e la visibilità del suo eroe-simbolo,¹¹ laddove la riforma clistenica, qualche decennio prima, aveva piuttosto privilegiato, per evidenti ragioni ideologiche, i culti legati al *decentramento* delle strutture cittadine: gli eroi eponimi delle dieci tribù territoriali, oggetto di culti a livello locale e, collettivamente, nella stessa *agorà*.¹²

L'uso delle reliquie come parte del vero e proprio atto fondante di una città, gesto culturale che consacra una porzione di territorio e ne rivendica la «proprietà», è ben diversamente chiaro nel caso di una città di fondazione recente, come la colonia ateniese di Anfipoli sorta nel 437 a.C. Disponiamo in questo caso del resoconto tardo, e nei dettagli certamente discutibile, di Polieno (VI 53), che ci dice comunque qualcosa di interessante sul complesso di atti rituali ritenuti necessari alla nascita di una nuova città (almeno in un caso particolare come l'occupazione da parte ateniese del disputato sito delle «Nove Strade»). Del tutto credibile è la preventiva consultazione di un oracolo, che avrebbe vincolato il successo dell'impresa coloniale al rinvenimento in Troade e alla debita sepoltura sul sito della nuova città dei resti dell'eroe tracio Reso:¹³ l'ecista Agnone, secondo Polieno, seguì alla lettera le indicazioni dell'oracolo,¹⁴ rinvenne le ossa, le trasportò «in una clamide di porpora» nel luogo designato per la fondazione della città, ve le seppellì e provvide a una prima rudimentale fortificazione del *temenos*. Ancora una volta, l'operazione è polisemica: i suoi significati possono essere diversamente intesi dai diversi interlocutori cui Agnone e l'*élite* politica che promuove l'*apoikia* intendono rivolgersi. Così, la sepoltura dei resti di Reso promette agli Ateniesi, più volte respinti dalle «Nove Strade», la necessaria protezione delle divinità del luogo;¹⁵ stabilisce una forma di mediazione cultu(r)ale con le bellicose popolazioni locali, cercando così di garantire un accesso finalmente pacifi-

8. Per la proposta di una datazione più bassa di qualche anno (469/8) cfr. Smart 1967: essa non ha avuto molta fortuna negli studi successivi (si vd. comunque la proposta di mediazione di Podlecki 1971); sui problemi cronologici relativi ai primi anni della *pentekontaetia* e dunque della lega delio-attica quadro sintetico e bibliografia in Hornblower 1991-2008, I, 149-156.

9. Questa è l'ottica nella quale Erodoto narra del recupero spartano delle ossa di Oreste a Tegea e della loro sepoltura a Sparta, premessa necessaria, secondo l'oracolo delfico, all'espansione in Arcadia (I 67-68); il culto connesso alla tomba dell'eroe ebbe lunga fortuna (cfr. ancora Paus. III 11, 10). Nella tradizione sul recupero delle ossa di Oreste l'eroe diventa «figure métonymique du territoire» (Hartog 1982, 144); per una sintetica e chiara presentazione dei problemi principali posti da questi capitoli erodotei si vd. Asheri 1988, 310-312, e gli studi specifici, tra gli altri, di Boedeker 1993 e di McCauley 1999. Ancora utile, soprattutto per l'amplessima recensione delle fonti, il classico Pfister 1909-12, 188-211.

10. Cfr. il commento di Plut., *Cim.* 8, 7, sulla popolarità che l'operazione fruttò a Cimone presso il *demos*; per un inquadramento dell'episodio nella contrapposizione Cimone-Temistocle cfr. Podlecki 1971, il quale osserva poi, con un occhio al destino successivo delle spoglie dei due protagonisti (su cui cfr. nn. 26, 30, 53), che entrambi divennero a loro volta «Theseus-like heroes» (143).

11. Nella tradizione di V secolo registrata da Tuciddide (II 15, 2) il sinecismo di Teseo è «politico», e non altera la prevalente condizione di urbanizzazione diffusa dell'Attica; a tradizioni successive risale la versione, registrata da Plutarco (*Thes.* 24-25, 1), secondo cui il sinecismo ebbe anche carattere urbanistico (cfr. Musti 1979, 525-530; Ampolo e Manfredini 1988, 235-240, e l'esame delle fonti in Moggi 1976, 44-81). Sul ruolo di Cimone per lo sviluppo delle tradizioni su Teseo e sullo specifico episodio discusso nel testo, cfr. Jacoby 1944, 46-47; Vidal-Naquet 1967, in particolare 290 ss.; Podlecki 1971; Thompson e Wycherley 1972, 20-21, 124; Calame 1990, 416-419; Garland 1992, 82-98; Walker 1995, 21-22, 55-61; McCauley 1999.

12. Sulla scelta degli eponimi e dei nomi delle tribù clisteniche cfr. n. 84; sul monumento degli eponimi nell'*agorà* e sui luoghi di culto legati alle diverse tribù cfr. Thompson e Wycherley 1972, 38-41. Sull'assenza di Teseo dagli eponimi delle tribù e sul complesso rapporto tra Teseo e Clistene istituito dalla tradizione cfr. Lévêque e Vidal-Naquet 1964, 50-51 n. 7, 118-122. L'individuazione del luogo di culto di Teseo istituito da Cimone, come l'esistenza, già nell'Atene di VI sec., di un *temenos* o di un tempio dedicato al culto di Teseo, sono controverse: la stessa collocazione del santuario fatto costruire da Cimone nell'area dell'*agorà* è stata messa in discussione, in assenza di riscontri archeologici decisivi (Vanderpool 1974, in particolare, pensava all'*agorà* romana; cfr. inoltre Martin 1951, 219; Thompson e Wycherley 1972, 20-21, 24, 100, 124-126, 142; Calame 1990, 153-156, 180-181 n. 32; Walker 1995, 21-22, 31-32 nn. 113-118, 56-58, 76-77 n. 175).

13. Figlio di Eioneo secondo l'*Iliade* (x 435), del dio fluviale Strimone e di una Musa (Clio nella tradizione più diffusa, accolta anche nel culto ad Anfipoli: *infra*, n. 19) nella tragedia ps.euripidea *Reso*, re dei Bisalti secondo Strab. VII, fr. 36; per la tradizione mitica sul personaggio si vd. le fonti in Leaf 1915.

14. Polieno non ne specifica l'origine: di qui opposte conclusioni, negli studi moderni, sulla possibilità di riferirlo a Delfi o a fonti oracolari «alternative» (Parke e Wormell 1956, I, 187-188; II, 133; Parker 1985, 306-307; Id. 1994, 340; Malkin 1987, 76, 81-83; Pesely 1989, 196; Giuliani 2001, 106-108). La prima ipotesi resta a mio parere preferibile.

15. Secondo una prassi ben nota: a Solone un oracolo avrebbe ordinato di placare con sacrifici gli ἀρχηγούς [...] ἥρωας di Salamina prima di procedere alla conquista dell'isola (Plut., *Sol.* 9, 1), ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi, soprattutto in contesto «coloniale» (Malkin 1987, 35, 75, 81-83; cfr. già, per Agnone e Reso, Parke e Wormell 1956, I, 187-188).

co al sito prescelto per l'*apoikia*;¹⁶ prova a assicurare l'opinione pubblica del resto del mondo greco sulla correttezza formale e religiosa di un'azione cruciale della politica estera ateniese di quegli anni (lo stesso potrebbe del resto dirsi dei modi ostentatamente «ortodossi» della fondazione, panellenica ma a guida ateniese, di Turii pochi anni prima).¹⁷ L'associazione di eroi locali a imprese coloniali, o almeno il culto dei primi in ambito coloniale, sono anche altrimenti noti: secondo Plutarco l'oracolo delfico indicava ai fondatori di città, tra gli indizi utili a identificare il luogo opportuno, «santuari di divinità venerate oltremare e sepolture segrete di eroi» (*De Pyth. or.* 27, 407 F – 408 A).¹⁸ In questo caso, più specificamente, si tratta di «riportare a casa» un eroe locale morto lontano: *mutatis mutandis*, qualcosa di simile a quanto aveva fatto Cimone con Teseo.

In termini di rapporto con gli spazi urbani vi è però una differenza sostanziale: il confronto tra un frammento di Marsia e i risultati dell'indagine archeologica suggerisce che la tomba di Reso ad Anfipoli avesse una posizione assai meno eminente di quella scelta da Cimone per le reliquie di Teseo.¹⁹ Ciò non si spiega con il carattere non ancora urbanizzato del sito delle «Nove Strade» (è legittimo credere che i fondatori dell'*apoikia* abbiano precocemente stabilito almeno la destinazione generale delle diverse aree da occupare):²⁰ ma Reso era un eroe locale che si cercava di pacificare, non il simbolo dell'identità della nascente città come gli ecisti (autentici o fittizi) cui, secondo un commentatore di Pindaro, la sepoltura nell'*agorà* era regolarmente concessa o come Teseo ad Atene, cui si faceva risalire la «fondazione», almeno –come si diceva– in senso istituzionale, della *polis*.²¹ Proprio

Pindaro, nella v *Pitica*, istituisce un legame diretto tra le attività e i meriti di Batto come fondatore di Cirene e il privilegio a lui concesso di una tomba «all'estremità dell'*agorà*» (πρυμνοῖς ἀγορᾶς); mentre Callimaco parla di solenni celebrazioni periodiche che, nelle colonie, rievocavano i nomi e le gesta degli ecisti.²² Non è qui in questione la credibilità delle singole tradizioni di fondazione, dunque delle memorie locali che registravano i nomi degli ecisti e le circostanze dell'avventura coloniale loro attribuita –un tema fin troppo dibattuto, e spesso da posizioni inconciliabili e preconcepite, negli studi recenti sulla colonizzazione greca–:²³ conta però richiamare il legame essenziale tra la precisa individuazione di un *luogo* (di sepoltura e di culto eroico) e la conservazione nel tempo di quelle memorie, a prescindere dal grado di manipolazione da esse subito. Inoltre, come ci ha insegnato molti anni fa A. Brelich, il privilegio della sepoltura *nel centro* della città, riservato agli eroi, si addice ai fondatori di città più che a qualunque altra figura fatta oggetto di onori eccezionali: *ogni* eroe è per sua natura «fondatore», ed è sentito come tale dalla mentalità greca molto prima che questa definisca il tragitto opposto, che venera i «fondatori» come «eroi».²⁴

Questa osservazione spiega perché, in epoche molto successive alla supposta fondazione di una città si poté estendere l'epiteto di *Ktistes*, il relativo culto eroico e talora il diritto alla sepoltura nell'*agorà* a personaggi che si fossero resi protagonisti di meriti speciali verso la città stessa, ma che non ne erano «tecnicamente» i fondatori. Non sorprende, naturalmente, che su queste forme più tarde di interpretazione estensiva, metaforica della nozione di *ktistes* / *oikistes*, che hanno come ultima e più matura incarnazione

16. Analoga funzione sembra assumere Reso nelle serie monetali coniate dal re macedone Alessandro I, presumibilmente, dopo l'assorbimento della regione bisaltica, a ridosso della spedizione di Serse (Hammond e Griffith 1979, 104 ss.).

17. La fondazione della colonia fu regolarmente preceduta dalla consultazione di «Apollo», verosimilmente delfico (*contra* Giuliani 2001, 102-109), stando alla tradizione confluita (non senza qualche confusione cronologica) in Diod. XII 10, 5, e all'ecista Lampone sono riferite specifiche competenze nell'interpretazione di responsi oracolari, da mettere in relazione con la preliminare consultazione dell'oracolo: discussione e bibliografia in Mari 2000, cui rinvio anche per l'ostentata «ortodossia» della fondazione di Turii nel quadro della politica periclea degli anni '40 (261-266; ulteriore bibliografia sull'ἀποικία e i suoi primi anni di vita, e una ridiscussione della tradizione letteraria, è ora in Nafissi 2007).

18. Θεῶν ἱερὰ διαποντίων καὶ ἡρώων ἀπόροητοι θῆκαι: cfr. ancora Malkin 1987, 35, 75 ss.

19. *FGrHist* 135-136 F 7: di fronte all'*heroon* di Reso sorgeva uno *hieron* di sua madre, la musa Clío, la cui localizzazione nel settore nord della città è accertata da una dedica della prima metà del IV sec. a.C. (Lazaridis 1997, 44-45; Koukouli-Chrysanthaki 2002, 57). È una sovrainterpretazione del passo di Polieno la tesi di Pfister secondo cui il nome stesso di Anfipoli deriverebbe dall'essere la città costruita «intorno» alla tomba dell'eroe (1909-12, 198 n. 730, 440, e più di recente Neri 2006, 343-344). Per le discussioni sulla collocazione –in ogni caso eminente– del *Theseion* cimoniano cfr. *supra*, n. 12.

20. Una tale pianificazione è da presupporre nei casi in cui un'*apoikia* (anche arcaica) si impianti in un'area libera da insediamenti precedenti, sebbene non sia opportuno parlare di «modelli» prestabiliti in ogni dettaglio (Nenci 1979; Greco e Torelli 1983, 149-150, 153, 226-232; Greco 1997, 635-636; Id. 2006, 180-182); all'epoca della fondazione di Anfipoli, come mostra il caso già ricordato e quasi contemporaneo della «ippodamea» Turii, che si sovrappose alla distrutta Sibari, è lecito attendersi una pianificazione ancora più meticolosa (Greco 1997, 642-648, con bibliografia, e, per la distribuzione delle proprietà fondiarie, Moggi 1987).

21. Pochi anni dopo, gli Anfipolitici ribelli ad Atene avrebbero sancito la nuova identità della loro città distruggendo tutti gli edifici legati ad Agnone e seppellendo nelle immediate vicinanze dell'*agorà* il generale spartano Brasida, loro «liberatore» (*infra*): è significativo che, stando alla citata testimonianza di Marsia, il culto di Reso non abbia invece sofferto di tale traumatico «cambio di identità» della ex-colonia ateniese. Per l'usanza di seppellire gli ecisti nell'*agorà* cfr. sch. Pind. *Ol.* I 149a, 48-49 Drachmann, oltre alle testimonianze su casi particolari (Malkin 1987, 204-240; cfr. Brelich 1958, 129-132).

22. Pind., *Pyth.* v 93; Callim., *Aet.* II, fr. 43 Pfeiffer = 50 Massimilla, vv. 54-55 (su cui cfr. Cordano 1984; Malkin 1987, 197-198, con bibliografia precedente); sulla tomba di Batto e i relativi riscontri archeologici vd. Stucchi 1965, 58-65 (anche per le informazioni ricavabili dagli scolii ai versi di Pindaro) e la bibliografia citata da Hall 2008, 410 n. 109.

23. Una equilibrata discussione recente del dibattito, con ampia argomentazione a sostegno di una posizione sostanzialmente scettica sulla credibilità delle «memorie coloniali» greche, si può trovare in Hall 2008; cfr. anche Tsatsikhaladze 2006.

24. Brelich 1958, 131-132.

il culto di sovrani ellenistici visti come (ri)fondatori di città, culti, associazioni regionali, etc.,²⁵ le fonti letterarie disponibili informino assai meglio che sugli analoghi fenomeni legati alla memoria dei (veri o presunti) ecisti «originarii». Così, la descrizione più completa e articolata del «culto del fondatore» e dei suoi contenuti *standard* è giudicata, nei più autorevoli studi moderni sull'argomento, quella che Tucidide dà del culto del defunto generale spartano Brasida istituito, ancora ad Anfipoli, nel 422 a.C. (v 11, 1):²⁶ si tratta di una delle più solenni descrizioni di funerali contenute nella storiografia antica, e tuttavia riguarda qualcuno che *non* è il fondatore della città che lo celebra. La sua esplicita assimilazione a un ecista (in quanto responsabile della «liberazione» da Atene, dunque della nuova identità, di Anfipoli: cfr. *infra*)²⁷ garantisce tuttavia della correttezza dell'uso che i moderni hanno fatto della descrizione tucididea. Chi veniva onorato come «fondatore e salvatore» di una città aveva diritto, ove possibile, a un solenne funerale pubblico e a una tomba monumentale all'interno della città; al rito partecipava l'intera comunità; in suo onore venivano istituiti agoni e sacrifici pubblici destinati a essere in seguito regolarmente ripetuti. La memoria dell'illustre defunto, dunque, era al centro dello *spazio* pubblico ma anche dell'organizzazione pubblica del *tempo*, ovvero del calendario delle festività cittadine.

Non interessa qui –ancora una volta– stabilire quanto precocemente una visione del genere sia maturata in tutti i suoi aspetti: di sicuro la descrizione tucididea (che mostra quanto i protagonisti della cerimonia del 422 fossero pienamente consci dei suoi significati simbolici)²⁸ ci dice che nella seconda metà

del v secolo un modello preciso, definito e concreto di culto dell'ecista era ben consolidato, e che le «città nuove» vi si attenevano scrupolosamente.²⁹ Ancor più naturale, dunque, che a un modello simile si attengano le fondazioni sorte dal iv secolo in poi, che portano iscritta nel proprio *DNA* l'esigenza di un culto del fondatore, ne conoscono il forte valore di simbologia identitaria e lo concretizzano in una sequenza di atti culturali ormai più o meno standardizzata. Non sempre, peraltro, tale sequenza può essere realizzata per intero: e se è necessario o almeno auspicabile che la città faccia spazio, nel luogo più eminente, a un'area culturale consacrata al suo fondatore, spesso non riesce a ottenere il possesso delle sue spoglie. Così –per limitarmi a tre esempi celebri, attinti da epoche diverse– Temistocle ebbe dopo morto uno μνημείον nell'*agorà* di Magnesia al Meandro, ma secondo la tradizione accolta da Tucidide le sue ossa furono riportate in Attica; Epaminonda, riconosciuto eroe fondatore di Messene, di cui aveva promosso il sinecismo nel 370/69 a.C., ebbe lì solo un cenotafio nei pressi dell'*Asklepieion* cittadino; mentre Arato di Sicione, che gli Achei avrebbero voluto seppellire come eroe «nazionale» a Egio, dov'era morto, fu reclamato dai suoi concittadini e a Sicione ottenne una tomba intramurana e un culto regolare.³⁰ La situazione non è diversa nel caso di molti sovrani (da Filippo II in giù) che si resero protagonisti della fondazione di nuovi centri urbani, spesso, come aveva fatto Epaminonda a Messene, seguendo il modello greco *standard* del sinecismo: c'è il culto, ma non c'è la tomba.

Se il significato simbolico di rivendicazione identitaria è comunque garantito anche in quest'ultimo caso –almeno finché le convenienze non impongano

25. Cfr. Habicht 1970² e la recente sintesi di Chaniotis 2003.

26. Leschhorn 1984, 155-156; Malkin 1987, 228; cfr. anche Brelich 1958, 131-132. Un caso analogo è rappresentato dalla testimonianza erodotea sul culto per Milziade il Vecchio nel Chersoneso: qui è Erodoto stesso a ricondurre le iniziative in onore del personaggio ateniese al *nomos* del culto dell'ecista (vi 38, 1); egli non era, «tecnicamente», un ecista, ma era stato ufficialmente indicato come tale ai Chersonesiti dall'oracolo delfico (vi 34, 2-36, 1). Erodoto precisa che il culto fu tributato a Milziade, secondo l'uso, alla sua morte, e che esso includeva gare ippiche e ginniche, ma non si sofferma sul funerale, diversamente da Tucidide nel caso di Brasida. In altri casi le fonti letterarie danno notizie preziose su culti in varia misura «assimilabili» a quello dell'ecista (è il caso, per es., degli onori resi a Teagene a Taso, o a Temistocle a Magnesia al Meandro: cfr., rispettivamente, Dunant e Pouilloux 1954-58, I, 62-105; Malkin 1987, 222-228), senza rendere esplicita tale assimilazione, come fa invece Tucidide per Brasida; il culto reso a Ierone a Etna alla sua morte, nel 467 a.C., è viceversa un caso autentico di culto del fondatore, visto che la città era nata, per sua iniziativa, dallo spopolamento di centri minori della Sicilia orientale (fonti e discussione in Malkin 1987, 237-238). Nel caso di Gelone, a Siracusa, Diodoro descrive nei dettagli la cerimonia funebre, ma non parla di esplicita assimilazione del tiranno a un ecista: la sua tomba, inoltre, era fuori dalla città (*infra*, §§ 5-6).

27. Del resto nemmeno Teseo era, in senso stretto, il fondatore di Atene: eppure è proprio ad attribuirgli una volta per tutte un ruolo di questo tipo che contribuisce la solenne cerimonia voluta da Cimone e ricordata in precedenza (Loraux 1981, 66).

28. Il passo (sul quale cfr. Mari c.d.s.) merita una citazione integrale: μετὰ δὲ ταῦτα τὸν Βρασίδαν οἱ ἑυμαχοὶ πάντες ἔν ὅλοις ἐπιστόμενοι δημοσίᾳ ἔθαψαν ἐν τῇ πόλει πρὸ τῆς νῦν ἀγορᾶς οὐσης· καὶ τὸ λοιπὸν οἱ Ἀμφιπολίται, περιεῖρξαντες αὐτοῦ τὸ μνημεῖον, ὡς ἥρωί τε ἐντέμνουσι καὶ τιμὰς δεδώκασι ἀγῶνας καὶ ἐτησίους θυσίας, καὶ τὴν ἀποικίαν ὡς οἰκιστὴ προσέθεσαν, καταβαλόντες τὰ ἄγνῳνα οἰκοδομήματα καὶ ἀφανίσαντες εἴ τι μνημόσυνον ποῦ ἔμελλεν αὐτοῦ τῆς οἰκίσεως περιέσεσθαι, νομίσαντες τὸν μὲν Βρασίδαν σωτήρᾳ τε σφῶν γεγενῆσθαι καὶ ἐν τῷ παρόντι ἅμα τὴν τῶν Λακεδαιμονίων ἑυμαχίαν φόβῳ τῶν Ἀθηναίων θεραπεύοντες, τὸν δὲ ἄγνονα κατὰ τὸ πολέμιον τῶν Ἀθηναίων οὐκ ἂν ὁμοίως σφισι εὐμφορῶς οὐδ' ἂν ἡδέως τὰς τιμὰς ἔχειν (Thuc. v 11).

29. Esempi come quelli, ben noti, degli onori resi a Milziade nel Chersoneso e a Ierone a Etna (cfr. n. 26), e soprattutto il rinvio di Erodoto, nel primo caso, all'esistenza in materia di un preciso *nomos* confermano che tale modello era consolidato e conosciuto ben prima della morte di Brasida ad Anfipoli. Un approccio scettico circa la effettiva antichità dell'usanza di tributare un culto regolare agli ecisti è riproposto da Hall 2008, 410-411, 422.

30. Sul controverso destino delle spoglie di Temistocle cfr. Thuc. I 138, 5; Plut., *Them.* 32, 4-6; Diod. XI 58, 1; Corn. Nep., *Them.* 10, 3; con Malkin 1987, 222-228; su Epaminonda, Paus. IV 32, 1; IX 14, 5, e cfr., per i problemi archeologici, Musti e Torelli 1991b, 259; Themelis 2000, 41-53; su Arato, Plut., *Arat.* 53. Nella fitta rete di *heroa* o altri monumenti commemorativi di figure storiche che caratterizzava il paesaggio di Sparta non mancava un cenotafio di Brasida (Paus. III 14, 1, con Musti e Torelli 1991a, 210; Nafissi 1991, 314): il generale però, adottato come fittizio «fondatore» dagli abitanti di Anfipoli, era, come abbiamo visto, lì sepolto in posizione eminente.

a una città di modificare le proprie relazioni esterne, e dunque di modificare in tal senso anche l'assetto dei propri culti—,³¹ l'effettivo possesso delle reliquie del fondatore rappresenta qualcosa di più: la garanzia, per così dire, di una *special relationship* con la storia, la fortuna e la memoria di una figura storica importante. Il caso più celebre è naturalmente quello della sepoltura di Alessandro ad Alessandria d'Egitto, lungamente narrato, tra gli altri, da Diodoro Siculo.³² Il recupero delle spoglie di Alessandro da parte di Tolemeo (che Diodoro narra fra gli avvenimenti del 322/1) fu una tappa importante nella ricerca di legittimazione dell'aspirante sovrano, sia rispetto all'*élite* greco-macedone del nascente stato tolemaico, sia nel più ampio contesto delle lotte fra i Diadochi: l'episodio è dunque indubbiamente da leggere, in primo luogo, in un contesto *contemporaneo*; il suo sottotesto, però —che è quello che ci interessa qui, ed è al tempo stesso la ragione profonda dell'efficacia del gesto e dell'ampiezza dei suoi significati—, è il richiamo a un *nomos* tradizionale: quello, appunto, che imponeva ove possibile di seppellire i fondatori di città nel territorio da essi colonizzato. Innestato nel pieno centro di una città già ampiamente sviluppata, il *Sema* (ovvero *il* sepolcro per eccellenza) divenne il centro simbolico di Alessandria, fonte di protezione per la città —come tutti gli *heroa* di fondatori, o di personaggi assimilati a fondatori— e di rinnovata legittimazione per i suoi sovrani, nonché nucleo fondatore di un culto collettivo dei sovrani defunti che iniziò ad articolarsi già durante il regno di Tolemeo II; fu Tolemeo IV Filopatore a costruire attorno al *Sema* un complesso funerario unico per tutti i predecessori, che Strabone descrive come parte integrante del vasto quartiere di Alessandria che includeva la reggia e da essa prendeva nome (τὰ βασιλεία), e Lucano come un mausoleo sormontato da una piramide.³³ Non è forse un caso che l'unica altra descrizione dettagliata del funerale di un re ellenistico riguardi

il sovrano che più di ogni altro tentò di riattuare l'impossibile modello di Alessandro, ovvero Demetrio Poliorcete, il cui corpo, secondo Plutarco (*Demetr.* 53), fu fatto trasportare dal figlio Antigono, attraverso una suggestiva processione via mare, dal luogo della sua morte (da identificare con Apamea sull'Oronte) fino a Demetriade, una delle città da lui fondate, destinata ad accoglierne il corpo. Fondatore o rifondatore di diverse città, Demetrio —come il suo modello Alessandro, e come prima di lui, su scala più ridotta, Filippo II— si appropriò in vita del carattere essenziale di un eroe greco (l'essere, come si diceva, un *fondatore*), così anticipando il culto che gli sarebbe stato riservato (anche) in quelle città.³⁴

III

Già da alcune delle testimonianze ricordate finora è apparsa con chiarezza la funzione che riti funebri o commemorazioni in onore di defunti eccellenti avevano nella celebrazione della continuità identitaria di una comunità greca antica (il secondo punto richiamato nel mio schema iniziale): mi riferisco alle periodiche commemorazioni degli ecisti ricordate da Callimaco, che ribadivano —almeno nei casi in cui si aveva interesse a farlo— i legami tra una città e la sua madrepatria, e naturalmente ai riti che dovevano aver luogo periodicamente sulle tombe e sugli *heroa* che collegavano una città alla memoria delle sue origini.³⁵ Ma la testimonianza letteraria forse più impressionante di una simile funzione di un rito funebre è la famosa descrizione erodotea dei funerali dei re spartani (VI 58). Sparta rappresenta un caso-limite nella storia greca di età arcaica e classica, oltre che sotto molti altri punti di vista, anche rispetto al processo di decantazione degli spazi del pubblico e del privato che richiamavo in precedenza: le usanze e le norme che ci sono note in

31. Un fenomeno ben noto nel caso del culto prestato, in vita, ai re ellenistici: anche le fondazioni reali che introdussero un culto del fondatore non esitavano a istituire culti analoghi, in vita, per sovrani che di volta in volta garantissero meglio i loro interessi: per il caso di Cassandrea cfr. Mari 2008, 248-251; per la casistica generale il punto di partenza, da integrare con le scoperte epigrafiche più recenti, resta Habicht 1970².

32. Diod. XVIII 26-28: il racconto verte in primo luogo sul complesso trasferimento della salma di Alessandro da Babilonia, contiene un'ampia descrizione del carro destinato al trasporto e delle sue decorazioni, e ha un orientamento scopertamente favorevole a Tolemeo (ampia e aggiornata discussione critica in Landucci Gattinoni 2008, 133-138); le fonti antiche offrono versioni diverse sia sulla meta inizialmente fissata per l'«ultimo viaggio» di Alessandro, sia sulle lotte che si accesero fra i successori per il possesso del suo corpo (cfr. Diod. XVIII 3, 5; Paus. I 6, 3; 7, 1; Q. Curt. x 7, 15-19; 10, 20; Strab. XVII 1, 8, 794 C.; Arr., *FGrHist* 156 F 9, 25; Iust. XIII 4, 6: discussione sintetica in Fraser 1972, I, 15-16; II, 31-33); Strabone aggiunge sia l'osservazione «topografica» citata *infra* nel testo, sia il particolare che il corpo del re, ad Alessandria, fu custodito inizialmente in un sarcofago d'oro, sostituito da un più economico contenitore in alabastro al tempo di Tolemeo X, che (circa due secoli più tardi) lo avrebbe «rubato».

33. Strab. XVII 1, 8, 794 C.: μέρος δὲ τῶν βασιλείων ἐστὶ καὶ τὸ καλούμενον Σῆμα, ὃ περιέβολος ἦν ἐν ᾧ αἱ τῶν βασιλέων ταφαὶ καὶ ἡ Ἀλεξάνδρου; cfr. Lucan., *De bell. civ.* VIII 692-699 (Hölbl 1994, 150-151 e, per notizie sul destino successivo del monumento, Fraser 1972, II, 35-36). Secondo Pausania (cfr. n. 32), Tolemeo II fu anche l'artefice del trasporto del corpo di Alessandro da Menfi (dove esso sarebbe stato sepolto da Tolemeo I) ad Alessandria, mentre nel racconto diodoreo fu Tolemeo I a decidere di portare Alessandro non a Siwah ma ad Alessandria; il Filadelfo fu in ogni caso il responsabile della prima organizzazione di un culto dinastico dei re Tolemei, associato a quello di Alessandro; sul contributo di Tolemeo Filopatore informa Zenob., *Prov.* III 94. Per la questione del nome, registrato nei codici dei diversi autori che ne parlano come *Sema* o *Soma*, gli aspetti topografici e la natura del culto cfr. Hölbl 1994, 15-16, 85; Fraser 1972, I, 14-17, 36-37, 123, 212, 213-226; II, 31-42, 111, 361 nn. 187, 189.

34. Siamo peraltro in un'epoca in cui il culto del sovrano, anche in vita, ha ormai basi assai più ampie e articolate all'interno del mondo greco, ed è anzi una delle vie preferenziali attraverso le quali una *polis* stabilisce contatti con il potere regale: il modello del culto degli ecisti, che poté valere *tra* gli esempi possibili al tempo del culto prestato da Anfipoli a Brasida e probabilmente prima (*supra*, n. 26), non è nemmeno più necessario, o comunque non è la sola via percorribile, e la casistica degli onori prestati a Demetrio (e a suo padre Antigono) dalle città greche mostra grande varietà (Habicht 1970², 42-79).

35. Su questo si vd., per le realtà coloniali, gli approcci assai diversi di Malkin 1987, 189-200, e di Hall 2008, 410-411, 422.

ambito funerario ne sono un indizio interessante. Qui –come in molti altri aspetti– la riduzione degli spazi di manovra lasciati al privato e l’invadenza normativa dello stato giungono a livelli che è difficile riscontrare altrove: se le sepolture *intra urbem*, nel resto della Grecia indizio, almeno da una certa epoca in poi, dello *status* eccezionale del defunto, sono a Sparta concesse a tutti dalla legislazione licurghea,³⁶ questa stessa vieta ai privati di onorare i defunti con ricchi corredi funerari, anzi limita drasticamente la stessa possibilità di identificare i morti per nome, limitando a casi eccezionali la salvaguardia dell’identità individuale;³⁷ viceversa i re spartani, stando alla descrizione erodotea, hanno diritto a cerimonie funebri complesse e articolate, sulla cui regolamentazione appare altrettanto forte l’impronta delle leggi della città, e che Senofonte collega a loro volta alla legislazione licurghea.³⁸

Erodoto dice chiaramente, in primo luogo, che *tutte* le componenti dello stato spartano (Spartati, perieci e iloti; Sparta e l’intera Laconia) erano coinvolte, con ruoli ben precisi, in una cerimonia volta a cementare la difficile convivenza di componenti tanto disomogenee e a ribadire il ruolo che ciascuna di esse svolgeva nell’equilibrio complessivo dello stato. Persino la compresenza di uomini e donne nel compianto funebre –pubblico e molto teatrale– del re defunto sembra una sottolineatura di quel ruolo peculiare delle donne nella struttura sociale spartana, che per ragioni diverse colpiva tanto Aristotele.³⁹ In secondo

luogo, Erodoto lascia capire che gli onori concessi ai re spartani dopo morti erano superiori al potere effettivo di cui essi godevano in vita, ovvero –per tradurre questa verità in termini a noi più familiari– che la funzione della diarchia spartana era essenzialmente simbolica.⁴⁰ I re e le due dinastie che li esprimevano rinnovavano il legame della comunità spartana con il suo passato eraclide e il diritto ad occupare il territorio della Laconia; le cerimonie funebri in loro onore e il pubblico compianto che coinvolgeva, a diverso titolo, tutti gli abitanti della Laconia non erano solo una periodica riattuazione dei fondamenti della società che celebrava il rito, in un delicato momento di transizione del potere e dunque di potenziale squilibrio –funzione che i funerali pubblici assolvono in qualunque contesto storico e sociale per la comunità che se ne fa carico–, ma erano anche, più specificamente, un rituale molto elaborato che riaffermava tratti essenziali della società spartana: la peculiarità della condizione dei due sovrani, e dunque la separazione tra le due famiglie reali e gli altri γέννη cittadini; il patto che legava i sovrani alla comunità e la complessa composizione di quest’ultima; la sovranità delle due dinastie sul territorio controllato da Sparta, anzi la legittimità e l’esistenza stesse delle *due* dinastie, le cui tombe erano collocate in aree ben distinte (Agiadi ed Euripontidi erano sepolti rispettivamente a Pitane e a Limne, stando a Pausania).⁴¹ Più in generale, il territorio cittadino era occupato, com’è noto, in forma

36. Plut., *Lyc.* 27, 1-2; un’usanza analoga a quella della madrepatria era praticata a Taranto (Polyb. viii 28, 6-8), laddove era in genere evitata, e il *tabu* aveva ovvie radici pratiche, nella gran parte delle città greche: la cosa conferiva un risalto ancora maggiore alle eccezioni (Martin 1951, 194-200; Young 1951; Kurtz e Boardman 1971, 297-300; Parker 1983, 42-43, 70-73; Morris 1987, 67-69; Garland 1989, 7; Alcock 1991; e la casistica, da contesti diversi, in Bartoloni e Benedettini 2007-2008).

37. Stando ancora a Plut., *Lyc.* 27, 1-2, sepolture connotate in senso individuale erano concesse agli uomini caduti in guerra e alle donne morte di parto: su quest’ultimo punto, anche per la necessità di una correzione del testo trádito, cfr. Nafissi 1991, 295 e n. 78; per gli onori ai caduti sul campo, illustrati anche dalla ben più antica testimonianza di Tirteo, si veda *ibid.*, 279 ss., cui rinvio, in generale, per una persuasiva ricostruzione dell’evoluzione dei costumi funerari e della relativa legislazione a Sparta. L’intervento restrittivo sui funerali privati che Plutarco assegna a Licurgo (e sul quale cfr. anche Arist., fr. 611, 13 Rose; Plut., *Inst. Lac.* 18, 238 D), è collegato da Nafissi all’eforato di Chilone, verso la metà del vi sec. a.C., o in ogni caso a dopo il 600 ca. (290, 340): cronologicamente non saremmo lontani dagli interventi legislativi in materia funeraria che, ad Atene, sono dalle fonti associati a Solone (cfr. gli studi cit. in n. 6). La testimonianza di Xen., *Hell.* vi 4, 16, secondo cui dopo la sconfitta di Leuttra fu formalmente vietata a Sparta ogni manifestazione di dolore per i caduti, non è probabilmente da generalizzare (pace Loraux 1981, 46).

38. Sulla rigida normativa che la descrizione erodotea lascia intravedere dietro i solenni funerali dei re cfr., tra gli altri, Loraux 1981, 46; Hartog 1982, 151-152; Scott 2005, 246-248. Cfr. anche, con possibile ma discusso riferimento a una «eroizzazione» dei re defunti, Xen., *Resp. Lac.* 15, 8-9 (con Cartledge 1987, 335-338; Id. 1988; Parker 1988; Lipka 2002, 247-251), con la citata attribuzione a Licurgo: è in effetti verosimile che l’insieme delle norme funerarie spartane derivi da un progetto coerente, se non necessariamente unitario (Garland 1989, 14). Da valutare caso per caso sono le notizie relative a singoli sovrani, tanto più che esse si riferiscono, per lo più, al rimpatrio dei resti di re caduti in battaglia lontano da Sparta: cfr. Xen., *Hell.* iii 3, 1 (Agiade ii); v 3, 19 (Agesipoli); Plut., *Ages.* 40, 3; Diod. xv 93, 6; Corn. Nep., *Ages.* 8, 7 (Agesilao). Al caso particolare delle esequie «riparatrici» concesse a Pausania «il Reggente» qualche tempo dopo la sua morte dedica grande attenzione Thuc. i 134, 4: cfr. Cartledge 1987, 334; Nafissi 1991, 309-310; Di Mauro 2008, 64-76. Secondo Paus. iii 14, 1 fu lo stesso Pausania a recuperare, a sua volta, le (presunte) ossa di Leonida e a riportarle a Sparta, e le tombe rispettive erano vicine, e sede di regolari cerimonie commemorative in onore dei due: ma il passo è molto dibattuto, anche sul piano testuale, e l’epoca di origine dei riti noti a Pausania particolarmente discussa (Connor 1979; Loraux 1981, 16 e n. 5, 335 n. 10; Nafissi 1991, 310; decisamente in favore di una loro celebrazione già nel v secolo Porciani 2001, 127-128).

39. Mentre dei cavalieri annunciano la morte del re «in tutta la Laconia», le donne fanno lo stesso percuotendo lebeti «in città»; in ogni nucleo familiare «due persone di condizione libera, un uomo e una donna», devono portare il lutto (§ 1). Al funerale accorrono da tutta la regione non solo spartati, ma un numero prestabilito di perieci, nonché iloti (§§ 2-3), e partecipano perciò «molte migliaia» di persone, uomini e donne insieme, ugualmente coinvolti nelle teatrali forme di compianto (§ 3; nei funerali pubblici dei caduti ateniesi, stando a Thuc. ii 34, 4, al corteo funebre erano ammesse solo le donne che avevano rapporti di parentela con i defunti). In età classica la presenza degli iloti, in precedenza prevista, secondo Tirteo (F. 5 Gentili-Prato), al compianto dei rispettivi padroni, appare limitata ai soli funerali reali: su questo cfr. ancora Nafissi 1991, 282-283, 286-288. La peculiarità del ruolo delle donne nel funerale dei re spartani, rispetto ad altri contesti greci, mi sembra sottovalutata da Scott 2005, 247-249.

40. Sui funerali reali come rappresentazione solenne dell’unità della società spartana e simbolo di una centralità più simbolica che concreta dei re nelle istituzioni dello stato vd. Carlier 1984, 272-274; Cartledge 1987, 335-336; Nafissi 1991, 288-290.

41. iii 12, 8; 14, 2: per gli aspetti topografici e la povertà di riscontri archeologici cfr. Musti e Torelli 1991a, 203, 212; brevi notazioni in Hartog 1982, 152, e Cartledge 1987, 335.

«non sinecistica», ossia con insediamenti sparsi e poco coesi, circostanza che contribuisce a spiegare anche l'usanza, altrove bandita, di non separare troppo nettamente la città dei vivi da quella dei morti:⁴² all'interno di quell'area urbana, di cui Tucidide notava, oltre che la peculiare forma di insediamento, anche il modesto sviluppo dell'edilizia pubblica (I 10, 2), un punto di riferimento imprescindibile per Spartani e visitatori erano le tombe gentilizie e i luoghi consacrati al culto di figure eminenti del passato cittadino. L'esemplare analisi di M. Nafissi ha mostrato come a certi nuclei di addensamento di monumenti funerari importanti –quali si recuperano dalla descrizione di Pausania– corrisponda la precisa volontà di associare fra loro figure cui si assegnava un'analoga funzione fondativa, nella storia della città (Chilone, Licurgo, Teopompo); e come ai complessi funerari pertinenti a singoli γένη si associasse viceversa soprattutto la formazione e conservazione di memorie «familiari»: un punto sul quale, stando ai dati più recenti dell'indagine archeologica, la condizione di Atene era probabilmente meno lontana da quella di Sparta di quanto non sembrasse qualche anno fa.⁴³

IV

La descrizione erodotea dei funerali reali a Sparta presenta un interesse eccezionale per molte ragioni: è probabilmente la più articolata narrazione di un rito funerario che troviamo in uno storico greco antico; conserva, dunque, una ricca serie di particolari su un aspetto della vita della *polis* che solo in casi eccezionali attirava l'attenzione degli storici; rappresenta un buon saggio del gusto erodoteo per i confronti di carattere etnografico;⁴⁴ è un esempio chiaro della ricca po-

tenzialità simbolica di una cerimonia funebre, e della chiara percezione di tale livello di lettura da parte di un autore antico. Questa osservazione si potrebbe estendere, *mutatis mutandis*, a molti dei passi citati in queste pagine, ma il parallelo forse più notevole che viene alla mente è in un passo, non meno celebre, delle *Leggi* di Platone (XII, 947 B-E). In questo caso è la stessa collocazione degli eventi descritti (o prescritti) da Platone in un orizzonte «ideale» a garantire della consapevolezza dell'autore della complessità del rapporto tra la città, le sue istituzioni e la sua identità, da un lato, e la morte dei suoi esponenti più insigni e le forme della sua celebrazione, dall'altro. A conclusione della sua descrizione delle competenze e delle alte responsabilità che dovranno ricoprire, nella ideale città da fondare a Creta, gli alti magistrati detti «esaminatori» (εὐθυνοί), Platone attribuisce loro l'onore di funerali che, come quelli dei re spartani, li *distinguano* da tutto il resto della cittadinanza: la distinzione investe tutti gli aspetti del rito funerario, preparazione ed esposizione del corpo, corteo funebre, tipologia della tomba (τελευτήσασι δὲ προθέσεις καὶ ἐκφορὰς καὶ θήκας διαφόρους εἶναι τῶν ἄλλων πολιτῶν). Nel rito gli aspetti celebrativi e addirittura festivi cancellano ogni segno di lutto e di compianto,⁴⁵ ed è sottolineato con chiarezza –proprio come da Erodoto per i funerali regali a Sparta– il coinvolgimento nella cerimonia di tutte le componenti della comunità, in ruoli rigidamente predeterminati e distinti per genere e fasce di età.⁴⁶

Per la descrizione platonica si sono voluti rintracciare modelli storici più o meno precisi, ma è preferibile astenersi da operazioni del genere: nessuna delle proposte avanzate, del resto, rende ragione in modo soddisfacente di tutti i particolari della descrizione delle *Leggi*;⁴⁷ è certo però che, come l'orizzonte

42. La notazione, condivisibile, è di Nafissi 1991, 327; Plut., *Lyc.* 27, 1 attribuisce la decisione di Licurgo di consentire la «mescolanza» tra vivi e defunti a ragioni morali e «didattiche».

43. Per Sparta cfr. ancora Nafissi 1991, 314-338 (in particolare 314-317, per i luoghi legati alla memoria dei tre personaggi ricordati nel testo e descritti da Paus. III 16, 4.6; Eforo, *FGH Hist* 70 F 118, *ap.* Strab. VIII 5, 366 C., notava come a Licurgo, piuttosto che ai due capostipiti delle famiglie reali Euristene e Procle, fosse tributato a Sparta una sorta di culto dell'ecista). Ad Atene le tombe monumentali riservate a gruppi gentilizi, così caratteristiche del paesaggio funerario spartano, sono presenti non solo per gran parte del VI secolo, con i grandi tumuli del Ceramicò, ma anche oltre quella data: su questo punto l'analisi della Humphreys (1983, 94-111, 120-121) sembra ora da correggere, con Marchiandi 2008, che pone anche l'accento sul riemergere nell'ultimo quarto del V secolo di una tipologia di tomba «familiare» –i periboli funerari– in realtà anch'essa nota già in precedenza; allo studio della Marchiandi rinvio anche per la bibliografia sul tema.

44. Cfr. in particolare VI 58, 2 (Νόμος δὲ τοῖσι Λακεδαιμονίοισι κατὰ τῶν βασιλέων τοὺς θανάτους ἐστὶ ὥτως καὶ τοῖσι βαρβάροις τοῖσι ἐν τῇ Ἀσίῃ· τῶν γὰρ ὧν βαρβάρων οἱ πλεονες τῷ αὐτῷ νόμῳ χρῶνται κατὰ τοὺς θανάτους τῶν βασιλέων), con Hartog 1982, 150-152; Cartledge 1987, 333-334; Scott 2005, 248.

45. I partecipanti indosseranno vesti bianche, e non vi saranno compianti e lamentazioni, ma inni di lode. In questo senso, la descrizione platonica estremizza quella «rimozione del lutto» che pervade, nel mondo greco, sia molte delle prescrizioni normative in ambito funerario note da fonti letterarie ed epigrafiche, sia la letteratura ateniese degli epitafi: cfr. (senza discussione del passo delle *Leggi*) Loraux 1981, 44-46. Si tratta anche della sottolineatura del fatto che morti (e funerali) «eccezionali» erano immuni da ogni *miasma*: lo nota Parker 1983, 43.

46. Questo elemento compare in tutte le fasi della descrizione platonica: un *choròs* di quindici fanciulle e uno di altrettanti ragazzi saranno disposti attorno alla *kline*, cantando gli inni in lode del morto, ed eseguiranno l'«inno nazionale» (τὸ πάντιον μέλος) durante la *ekphorà*; il feretro sarà scortato alla tomba da cento *neoi* del ginnasio, da uomini in armi, dai fanciulli e fanciulle di cui sopra, da donne di età matura, da sacerdoti e sacerdotesse. I funerali pubblici potevano prevedere un inquadramento della popolazione per fasce di età, più o meno regolamentato, anche fuori dalla peculiare realtà spartana: si vd. l'articolata descrizione delle delegazioni inviate dalle città tessale a rendere omaggio a Pelopida in Plut., *Pel.* 33, 4.

47. Cfr., per un confronto con i funerali di Timoleonte (§ 6), Reverdin 1945, 158-163 (che ipotizzava, peraltro, un percorso inverso, ovvero un'influenza platonica sulla cerimonia tenuta a Siracusa); molto si è insistito, soprattutto, sulle affinità tra la descrizione platonica delle tombe degli *euthynoi* e la realtà delle tombe «principesche» nella Macedonia contemporanea (bibliografia in Mari 2008, 228 n. 18).

ideologico complessivo del progetto platonico è non democratico, uno spirito aristocratico domina anche la lunga scena dei funerali degli *euthynoi*.⁴⁸ Più in particolare, sembra difficile sottrarsi all'impressione che Platone parta dall'esperienza concreta del rito dei funerali pubblici nell'Atene democratica⁴⁹ e consapevolmente se ne discosti per costruire un modello molto diverso, se non proprio espressamente alternativo: una conclusione suggerita implicitamente anche dall'analisi di Nicole Loraux sul rapporto tra tradizione aristocratica e modello democratico dei funerali e dell'epitafio pubblici per i caduti in guerra. La *polis* democratica, di pari passo con il consolidamento delle sue istituzioni e della sua politica d'impero, aveva costruito una propria visione degli onori funebri pubblici, trasferendone il privilegio da singole figure insigni alla collettività anonima dei caduti in battaglia.⁵⁰ In questo caso la visuale tucididea, che fa uno spazio eccezionale alla cerimonia collettiva dell'inverno 431/0 e all'*Epitafio* pronunciato da Pericle per i caduti di quell'anno⁵¹ ma non dice una parola –per esempio– dei funerali dello stesso Pericle, sembra essere l'espressione fedele, nelle gran-

di linee, del clima culturale dell'Atene del v secolo piuttosto che una pericolosa distorsione della realtà. In un passo molto celebre, Dionigi di Alicarnasso metterà a confronto la pratica dell'Atene democratica di celebrare, indipendentemente dai loro meriti in vita, tutti i caduti in battaglia e l'uso romano degli onori funebri riservati ai soli «uomini illustri» (τοῖς ἐνδόξοις ἀνδράσιν), indipendentemente, in questo caso, dal modo della loro morte: se anche egli risente qui della prospettiva tucididea appena richiamata, evidentemente il resto delle sue letture non doveva suggerirgli, per Atene almeno, un quadro molto diverso.⁵² Se così è, forse non è un caso che così poche notizie siano giunte fino a noi sulle esequie di singole figure eminenti (generali, statisti, uomini di cultura) della storia ateniese.⁵³

Qualcosa di più sappiamo sulla collocazione fisica delle tombe, grazie soprattutto a un'ampia descrizione del I libro della *Periegesi* di Pausania (I 29): la scelta uniforme del Ceramico, che accomuna i caduti per lo più ignoti del *demosion sema* e le figure di spicco della storia cittadina, nega agli uni e agli altri il privilegio di una sepoltura nell'*agorà*.⁵⁴ Gli stessi Tirannicidi,

48. Sulla sostanziale affinità di spirito tra i funerali regali spartani e la tradizione delle lamentazioni aristocratiche, cui anche Platone sembra rifarsi –con significative innovazioni– nel passo delle *Leggi*, e dalla quale invece il costume ateniese dei funerali pubblici volle nettamente discostarsi, rimando ancora a Loraux 1981, 45-53. Sul passo platonico nel suo insieme cfr. Reverdin 1945, 125-167; Morrow 1960, 225, 368-369, 408, 425, 464-465; Brisson 2005.

49. Per la possibilità che cerimonie analoghe a quella nota nei dettagli per l'Atene democratica fossero praticate in altre città greche, per le quali le testimonianze sono, al solito, scarse se non inesistenti, cfr. Loraux 1981, 18, 356 n. 15 (Taso, Rodi). Sul fatto che le prescrizioni sui funerali «comuni» contenute nelle *Leggi* (XII, 958 D – 960 C) derivino viceversa, molto probabilmente, proprio dalle pratiche ateniesi contemporanee cfr. Garland 1989, 7-8.

50. Non va dimenticato, peraltro, che nei funerali pubblici ateniesi, accanto alla dimensione «collettiva e anonima» degli epitafi, è ben presente una volontà di salvaguardia della memoria individuale, quale emerge dalle liste dei caduti: la loro appartenenza alla città vi è peraltro sottolineata dalla sola indicazione di idionimo e tribù (Loraux 1981, 42, 51-53; Marchiandi 2008, 116-117, con bibliografia); sulla progressiva estensione a tutti, ad Atene, di forme di commemorazione prima accessibili alle sole élites cfr. anche Humphreys 1983, 121; Seaford 1994, 106-110. È anche in gioco, con l'istituzione del *demosion sema* e dei funerali pubblici per i caduti e contemporaneamente l'introduzione di norme che riducono al minimo la «riconoscibilità» delle tombe private, un processo di livellamento delle pratiche funerarie e di loro avocazione nella sfera del pubblico rispetto al quale l'ultimo terzo del v secolo segna una netta inversione di tendenza: rinvio ancora alla bella sintesi di Marchiandi 2008 e, tra gli studi precedenti, a Morris 1992, 103-155. Le questioni della possibile data di introduzione e dell'evoluzione storica dell'usanza dei funerali pubblici ateniesi sono ampiamente discusse, con conclusioni diverse, da Jacoby 1944; Stupperich 1977; Loraux 1981, 28-37, 56-63. Sugli onori ai caduti a Sparta, e sull'assenza di un'usanza paragonabile a quella ateniese, descritta da Tuciddide, della sepoltura collettiva, *in patria*, dei caduti in guerra cfr. Nafissi 1991, 290 ss., 301, 309 ss.

51. Cfr. in particolare, per le informazioni preziose sulla «cornice» dell'*Epitafio*, II 34; giustamente valorizzate dalla Loraux anche le informazioni desumibili dal *Menesseno* di Platone, che è a sua volta un epitafio (o una parodia degli epitafi).

52. *Ant. Rom.* v 17, su cui Loraux 1981, 56-57; Porciani 2001, 126-127. La più celebre descrizione dei funerali «illustri» a Roma –veicolo di trasmissione dei valori civici, ma soprattutto di conservazione e riproposizione dei valori di una società aristocratica– è quella polibiana (VI 53-54): sul tema cfr. Flower 1996.

53. Lo notava già Jacoby 1944, 50 e n. 64. Né è un caso che le non molte notizie disponibili si riferiscano per lo più all'età arcaica (cfr., per l'esistenza di una ricca tradizione sul destino delle spoglie di Solone, Piccirilli in Manfredini e Piccirilli 1977, 283-284, a proposito di Plut., *Sol.* 32, 4, e già Jacoby, *loc. cit.*), o comunque a un'epoca precedente a quella nella quale, nella ricostruzione della Loraux (cfr. n. 57), fu definita l'usanza dei funerali pubblici per i caduti. Interessante in questo senso il caso di Aristide, che avrebbe ricevuto funerali di stato e sarebbe stato sepolto in un terreno di sua proprietà al Falero: la tradizione appare peraltro fortemente ideologizzata, legata al dibattito sulla incorruttibilità, e dunque la morte in miseria, del celebre statista (Plut., *Arist.* 1, 1-2 = Demetr. Phal., *FGH* 228 F 43; Plut., *Arist.* 27, 1, con le riserve di Humphreys 1983, 101-102). Diversa consistenza hanno le molte notizie sul complesso funerario che prendeva nome da Cimone, in cui sarebbe stato sepolto anche lo storico Tuciddide (Plut., *Cim.* 4, 3; 19, 5; Suid., s. v. Κίμωνεα Λεΐψανα; Marcell., *Vita Thuc.* 17), e quelle sulla tomba, probabilmente distinta dai *Kimoneia*, del nonno omonimo di Cimone, nei pressi della quale erano sepolte le cavalle con cui egli aveva per tre volte vinto a Olimpia (Hdt. VI 103, 3): cfr. Humphreys, *ibid.*; Blamire 1989, 185; Piccirilli in Carena *et al.* 1990, 267-268; Morris 1992, 128; Currie 2005, 165; Scott 2005, 361. Jacoby (1944, 46-47) negava l'attribuzione a Cimone della fondazione del *demosion sema* anche sulla base del fatto che egli quasi certamente non vi fu sepolto. Un vero e proprio caso «di frontiera» sembra, in ogni caso, quello di Sofane, celebrato per il suo valore militare a Platea, morto a Drabesco nel 364, e verosimilmente sepolto con i suoi soldati nel *demosion sema* (Loraux 1981, 59-60).

54. Secondo la nomenclatura «semplificata» affermata dopo l'età classica (ed evidente in Pausania), che estese il nome di «Ceramico» anche alla via, diretta all'Accademia, in cui erano poste le sepolture del *demosion sema*, e alla stessa *agorà* (Thompson e Wycherley 1972, 51, 86, 108, 122 n. 26, 157; Vanderpool 1974; Loraux 1981, 20 e 357 n. 33). Per le forme di culto prestate ad antiche tombe e per gli *heroa* nell'area dell'*agorà* cfr., comunque, ancora Thompson e Wycherley 1972, 73, 119-121, 132. Sulla descrizione in Paus. I 29 e le sue fonti resta utilissimo Jacoby 1944, 40-41 e n. 12, 47-55. Il *demosion sema* era, secondo Tuciddide, «nel più bel sobborgo della città» (II 34, 5); la sua stessa collocazione a ridosso delle mura della città, che ha diversi paralleli fra le sepolture «eccezionali» anche di età precedenti, rinvia probabilmente alla volontà di assicurare alla città, e alle vie d'accesso ad essa, la protezione di defunti «eccezionali» (Loraux 1981, 40-41, 370 n. 161; Hartog 1982, 143-144; per le conferme archeologiche venute in anni recenti circa la posizione del *demosion sema* cfr. Marchiandi 2008, 115-116).

riconosciuti «padri della patria» celebrati come tali da un monumento nell'*agorà*, erano seppelliti, come tutti gli altri personaggi celebri ricordati da Pausania, sulla via che conduceva dalla città all'Accademia (I 29, 15).⁵⁵ La scelta aveva probabilmente anche carattere ideologico, per l'Atene post-tirannica e democratica, se vale l'identificazione, proposta da I. Morris, di un gruppo di tombe poste ai margini dell'*agorà* con le tombe della famiglia di Pisistrato;⁵⁶ ma su di essa pesarono preoccupazioni igienico-sanitarie che, come nella quasi totalità delle città greche, spinsero progressivamente (e ben prima dell'età di Clistene, con rare eccezioni come quella appena ricordata) a evitare l'uso delle sepolture urbane. Il ruolo simbolico dell'*agorà* restava comunque salvaguardato, anche ad Atene, per altri aspetti: non ultima la scelta, già ricordata, di seppellire nelle sue vicinanze i resti del «re democratico» Teseo, negli stessi anni in cui probabilmente si definisce, in parallelo, l'articolato *nomos* dei funerali pubblici per i caduti in guerra.⁵⁷

V

La descrizione platonica nelle *Leggi* dalla quale ho preso spunto poc'anzi presuppone, senza citarla, la cerimonia ateniese dei funerali pubblici e l'usanza del *logos epitaphios* per i caduti per la città. Esse forniscono cornice e sostanza a un'altra opera platonica, il *Menesseno*, nella quale sono state spesso sottolineate intenzioni satiriche verso un ramo –tra tanti– della retorica «di scuola»: più difficile vedervi analoghe intenzioni verso la cerimonia in quanto tale. In ogni caso, non c'è dubbio che le *Leggi* propongano un modello profondamente diverso di funerale pubblico, recuperando l'ideale aristocratico dei funerali dei «grandi uomini» e prescrivendo per i magistrati della città ideale tombe monumentali, molto simili ai tumuli delle sepolture regali e aristocratiche macedoni. Anche in questo caso, il rapporto tra la descrizione platonica e la realtà storica contemporanea è da porre in maniera aperta:⁵⁸ ma proprio il punto di vista platonico –che è, come detto, di superamento degli ideali democratici anche nei riti della morte– è utile

introduzione a un ulteriore ampliamento di prospettiva. Rispetto ai casi fin qui discussi (compreso quello utopico delle *Leggi*), tutti legati al modello cittadino (e alla topografia della *polis*), infatti, i riti funebri riservati ai sovrani macedoni, noti da qualche indicazione delle fonti e soprattutto dai dati archeologici dello scavo della necropoli regale di Ege-Vergina, ci impongono una mutazione di rotta.

Ho ricordato in precedenza, a proposito dei funerali dei re spartani descritti da Erodoto, che uno dei valori impliciti –ma chiari– della cerimonia è la riaffermazione della legittimità delle dinastie regnanti. Il caso macedone è, in questo senso, ancora più esplicito. Non è qui necessario ridiscutere le differenze di fondo (anche istituzionali) tra i due contesti, che hanno però in comune un elemento centrale: il legame tra funerali di re eseguiti «secondo le regole» e legittima successione al potere. In contesti di trasmissione ereditaria del potere per linee dinastiche (due nel caso spartano) il funerale del sovrano defunto può tradursi in una prima ed essenziale forma di legittimazione dell'erede al trono. In Macedonia la trasmissione del potere regale fu sempre regolata più da norme consuetudinarie che da una legislazione realmente definita e stringente, e condizionata dai reali rapporti di forza tra i vari rami della famiglia regnante.⁵⁹ Sebbene manchino descrizioni del rito funebre regale paragonabili a quella offerta da Erodoto per i re spartani, l'enfasi posta dalle fonti antiche sulla corretta esecuzione delle esequie come *primo atto* dell'erede designato mostra che essa costituiva, soprattutto nei casi di eredità potenzialmente contestabili, un passo necessario verso la legittimazione del nuovo sovrano: la cosa è suggerita da Diodoro Siculo nel caso di Alessandro e delle esequie di Filippo II; torna, nella tradizione sullo stesso Alessandro, a proposito della più spettacolare *metabolé* della multiforme carriera del re –il suo divenire da vendicatore dei sacrilegi persiani l'erede degli Achemenidi–, che si compie proprio con l'offerta al predecessore Dario III, ucciso dall'usurpatore Besso, di funerali reali; e riemerge per episodi importanti della storia dei Diadochi (le contese per il possesso del corpo di Alessandro, l'ascesa alla dignità reale di

55. La possibilità che la tomba dei Tirannicidi nel Ceramico fosse, in realtà, un cenotafio era considerata già da Jacoby 1944 (38 e n. 3, 50 e n. 64). Sulle statue dei Tirannicidi nell'*agorà* cfr. Thompson e Wycherley 1972, 155-160.

56. Morris 1987, 68, che sottolinea l'eccezionalità di queste sepolture urbane in un'epoca in cui il *tabu* della collocazione extramurana delle necropoli si era già affermato.

57. Sulla collocazione nell'*agorà*, o nelle vicinanze, dell'*heroon* di Teseo voluto da Cimone cfr. § 2; una convergenza cronologica con l'elaborazione del sistema dei funerali pubblici era negata da Jacoby 1944, 46-47, e ridiscussa dalla Loraux (1981, 29-31, 58-60, 363 n. 88), che poneva negli anni '60 del v secolo la soglia decisiva per lo sviluppo del *nomos* descritto da Tuciddide; cfr. ora, per una convergenza più netta tra i due aspetti, Marchiandi 2008, 115-116 e n. 47. La Loraux ipotizzava anche che, nei funerali pubblici, l'*agorà* svolgesse un ruolo importante, ospitando la *prothesis* dei caduti prima della sepoltura (20).

58. *Supra*, n. 47.

59. Sulle norme di successione a Sparta e in Macedonia cfr. rispettivamente Carlier 1984, 240-248, e Hatzopoulos 1986, 279-292. Un collegamento tra successione legittima e corretta esecuzione dei riti funebri è suggerito, per Sparta, da Cartledge 1987, 340-341, e da Lipka 2002, 249-250; per la Macedonia, da Hammond 1989, 24-26; non necessario, in quest'ultimo caso, il richiamo a modelli omerici avanzato da Landucci Gattinoni 2003, 132.

Cassandro).⁶⁰ Ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi, anche da contesti diversi da quelli indicati finora: così, la fonte di Diodoro (Timeo?) sui funerali di Gelone a Siracusa, che nel riassumere i meriti del sovrano alla fine della sua vita ne fa un ritratto coerentemente «legalitario» e non tirannico, sottolinea come le ultime volontà del sovrano includessero precise disposizioni sulla sobrietà del proprio funerale e sul fatto che di questo dovesse occuparsi l'erede designato, Ierone (XI 38, 3), probabilmente proprio a garanzia della legittimità della successione.⁶¹ Il nesso tra rivendicazione di un'eredità e assunzione del carico delle esequie del defunto è del resto ben noto in contesti di diritto privato (soprattutto, come sempre dato lo stato delle fonti, da Atene): nonostante gli ovvii elementi di diversità delle due situazioni, il parallelo getta una luce nuova sulle notizie analoghe in contesti di trasmissione di un potere monarchico quali quelle appena ricordate.⁶²

Anche nel caso macedone, la scelta degli spazi da destinare alle tombe dei sovrani ci dice qualcosa'altro sull'ideologia del potere ad esse sottesa. La situazione macedone è, dal nostro punto di vista, speculare a quella spartana: lì parecchie notizie nelle fonti letterarie (sia sul costume nel suo insieme, che su episodi singoli) a fronte di un'insufficienza di dati archeologici che ci permettano di valutare l'effettivo rilievo monumentale delle sepolture,⁶³ in Macedonia sparse notizie di funerali illustri a fronte di uno dei siti archeologici

più sensazionali della Grecia propria. Nell'imponente necropoli regale di Ege (Vergina) erano seppellite e conservate le spoglie di tutti i re temenidi e di molti di coloro che ne ereditarono il potere dopo la morte di Alessandro (il cui corpo, come abbiamo visto, fu invece portato ad Alessandria).⁶⁴ Ad Ege era assegnato, nelle tradizioni dinastiche sulle origini del regno, il ruolo di «cellula originaria» del regno; di certo essa fu a lungo, se non la «capitale» in senso moderno, la principale residenza dei sovrani *viventi* e la sede della corte, ruolo perduto, a vantaggio di Pella, probabilmente verso la fine del v sec. a.C. o i primi anni del iv: non è da escludere che lo sviluppo di una necropoli monumentale –rispetto a sepolture originariamente più modeste– sia parte di questo processo, come sorta di «risarcimento» all'antica capitale per una certa perdita di centralità in altri campi.⁶⁵ Più in generale, la scelta di un luogo unico per la collocazione delle tombe regali corrisponde a un'esigenza per così dire «naturale» in contesti di potere monarchico, che combina le esigenze di difendibilità dagli attacchi nemici e di imponenza monumentale.⁶⁶ Ma non meno importante è la convinzione che la conservazione dei corpi (e dunque la loro presenza fisica) in uno stesso luogo garantisca di per sé l'unità del regno e la perpetuazione del potere entro una medesima linea di discendenza: una fede nel potere, per così dire, «magico» di quelle tombe che, come è stato spesso notato e come ho già ricordato in precedenza, è in realtà sottesa a tutte le forme di conservazione ritualizzata di spoglie

60. Diod. XVII 2, 1 sottolinea la preoccupazione di Alessandro per i funerali di Filippo, presentandola come parte integrante della sua ascesa al trono e del consolidamento del suo potere; in Iust. IX 7, 11 e XI 2, 1, invece, la messa a morte dei responsabili dell'assassinio di Filippo fu eseguita sulla sua tomba: è forse effetto di una «compressione», nel racconto, dei primi atti attribuiti ad Alessandro anche dalla fonte di Diodoro. Sugli onori resi da Alessandro a Dario III informano Arr. III 22, 1.6; Plut., *Al.* 43, 7; Iust. XI 15, 15; più brevemente Diod. XVII 73, 3; Plut., *De Alex. fort.* I 11, 332 F. Le fonti principali sui funerali di Alessandro e sulle lotte per il possesso del suo corpo sono citate in n. 32. Su Cassandro è essenziale Diod. XIX 52, 5: in un capitolo dedicato alle strategie messe in atto dal figlio di Antipatro, dopo la morte di Olimpiade nel 316, per acquisire la dignità reale, Diodoro, o la sua fonte, fa spazio alle nozze con Tessalonica, figlia di Filippo II e dunque veicolo di collegamento con la stirpe dei Temenidi; alla fondazione di Cassandrea, che segue la tradizione delle nuove «città reali» che prendevano nome dal fondatore; ai piani per eliminare Alessandro IV e Rossane; e, appunto, ai funerali offerti a Filippo Arrideo, a sua moglie Euridice e alla madre di lei Cinna, esplicitamente giudicati un segno di rivendicazione del potere regale (μετὰ δὲ ταῦτα βασιλικῶς ἤδη διεξάγων τὰ κατὰ τὴν ἀρχὴν Εὐρυδίκην μὲν καὶ Φίλιππον τοὺς βασιλεῖς, ἐπὶ δὲ Κύνναν, ἣν ἀνείλεν Ἀλκέτας, ἔθαψεν ἐν Αἰγαίᾳ, καθάπερ ἔθος ἦν τοῖς βασιλεῦσι. Τιμῆσας δὲ τοὺς τετελευτηκότας ἐπιταφίους ἀγῶσι κατέγραφε τῶν Μακεδόνων τοὺς εὐθέτους, κτλ.). Su quest'ultimo episodio cfr. anche Diyll., *FGH Hist.* 73 F 1; è tutt'altro che certo, invece, che Cassandro si sia occupato anche dei funerali di Alessandro IV, il figlio adolescente di Alessandro, dopo averlo fatto uccidere: anch'egli però fu probabilmente sepolto a Ege, ed è spesso identificato come il defunto deposto nella tomba III del Grande Tumulo di Vergina (sulla questione e la relativa bibliografia cfr. Landucci Gattinoni 2003, 129-133, che attribuisce la sepoltura di Alessandro IV nelle tombe reali a Demetrio Poliorcete, a distanza di parecchi anni dalla morte del ragazzo). Per la tradizione sui funerali di Demetrio Poliorcete curati dal figlio Antigono, confluita nella dettagliata narrazione della *Vita* plutarca, cfr. *supra*, § 2.

61. Su questo episodio e la possibile derivazione da Timeo del capitolo diodoreo cfr. *infra*, § 6. Un legame diretto tra cura dei funerali del sovrano morto e legittimazione è stabilito da Diod. XV 74, 5 anche nel caso dell'ascesa al potere di Dionisio II.

62. Su questi aspetti del diritto privato, per i quali è essenziale la testimonianza degli oratori ateniesi, cfr. Humphreys 1983, 83-84; Ferrucci 2005, 183-184, 186-187, 202-204, su Isae. VIII 21-27, 38-39, con ampia bibliografia.

63. Cfr. Musti e Torelli 1991a, 203.

64. Una parte della tradizione, peraltro (registrata da Paus. I 6, 3), affermava che anche nel caso di Alessandro la destinazione del corpo, poi «trafugato» da Tolemeo e condotto in Egitto, sarebbe stata la necropoli regale di Ege.

65. Per le tradizioni letterarie su Ege come capitale originaria e nucleo di fondazione del regno macedone, e per la successiva distribuzione di compiti tra le principali città macedoni attribuibile, probabilmente, al regno di Archelao (413-399 a.C.), cfr. Mari 2002, 19-22, 54-56, 60-66, 159-163; per la cronologia del complesso del Grande Tumulo di Vergina, certamente successiva, cfr. Hammond 1982; Andronikos 1984, in particolare 221-235; Drougou e Saatsoglou-Paliadelis 1999, 41-59; ulteriore bibliografia, anche per la discussa identificazione delle singole tombe del Grande Tumulo, in Landucci Gattinoni 2003, 44-56, 129-133; Hatzopoulos 2008; Mari 2008, 224-226.

66. Sulla prima esigenza si veda e *contrario*, per la realtà nomade degli Sciti –necessariamente priva di punti di riferimento fissi nello spazio, come una necropoli monumentale, ma altrettanto interessata a difendere l'intoccabilità delle sepolture reali–, l'analisi di Hdt. IV 71-73 operata da Hartog 1982. Le tombe reali di Ege furono saccheggiate e profanate dai Galati posti da Pirro a presidio della città nel 274/3, episodio che non giovò alla popolarità del sovrano epirota presso i Macedoni (Plut., *Pyr.* 26, 6-7; Diod. XXII 12) e che indusse, forse, a proteggere i monumenti costruendo il Grande Tumulo (Drougou e Saatsoglou-Paliadelis 1999, 41).

o reliquie illustri (non solo, evidentemente, nel mondo greco). Per la Macedonia ne abbiamo un riflesso molto sbiadito, e tuttavia suggestivo, in un passo di Pompeo Trogo-Giustino (vii 2): prima di morire il fondatore del regno e della sua prima capitale, Perdicca I, «mostrò a suo figlio Argeo un luogo che desiderava occupare: lì ordinò che fossero poste non solo le sue ossa, ma anche quelle dei suoi successori nel regno, vaticinando che finché fossero state deposte lì le spoglie dei successori il regno sarebbe rimasto nella loro famiglia; in base a questa superstizione ritengono che la stirpe si sia estinta con Alessandro perché egli aveva cambiato luogo di sepoltura».⁶⁷

VI

Resta da esaminare l'ultimo aspetto del valore delle cerimonie funebri pubbliche nella Grecia antica richiamato nello schema iniziale: la sottolineatura di momenti di crisi e di ricomposizione, in ogni caso di discontinuità, nell'identità di una comunità. Come vedremo, si tratta di un tratto solo apparentemente in contraddizione con le funzioni che ho richiamato finora. Il caso più celebre è forse quello, già ricordato, dei funerali e del culto di Brasida ad Anfipoli descritti, con insolita attenzione ai dettagli, da Tucidide (v 11, 1). Il generale spartano cui Anfipoli doveva la nuova condizione di autonomia è adottato e celebrato come nuovo (fittizio) «fondatore» e come «salvatore» della ex-colonia ateniese: la solenne cerimonia è accompagnata dalla definizione di un'area (un *temenos*) da destinarsi al futuro culto eroico del defunto e dalla prima celebrazione delle feste in suo onore.⁶⁸ L'intervento sullo spazio civico (costruzione di un *heroon* nelle immediate vicinanze dell'*agorà* cittadina) e quello sul tempo civico (introduzione di una nuova solennità nel calendario delle feste pubbliche) sono, ancora una volta, due fenomeni inestricabilmente connessi.⁶⁹ Nel caso del plateale cambio di identità di Anfipoli –uno dei rari casi

in cui il termine «identità», così in voga negli studi sulla Grecia antica degli ultimi decenni, sia pienamente giustificato dalla stessa percezione dell'autore antico che ci testimonia l'evento–, l'intervento sugli spazi pubblici fu particolarmente invasivo, e comportò la distruzione di tutti quegli edifici legati al nome e alla memoria dell'autentico fondatore della città, gli *Hagnoneia oikodomemata*. Vi è l'esigenza che la cancellazione dell'identità originaria (ateniese) della città della Tracia sia totale, assoluta, *visibile*. Indipendentemente dalla natura esatta di tali edifici, in cui si è voluto vedere –a mio parere immotivatamente– edifici dedicati al culto dell'ecista Agnone, il gesto degli Anfipoliti è piuttosto inconsueto (sebbene non totalmente assente) nel panorama greco, e rimanda piuttosto alla tradizione romana, soprattutto imperiale, della *damnatio memoriae*.⁷⁰

Nella Grecia delle *poleis* atti di questo tipo sono sempre legati a delicati momenti di passaggio, a ridefinizioni –non necessariamente permanenti– dell'identità politica della comunità che li mette in atto, in qualche caso al parziale ripopolamento di una città e a modifiche urbanistiche e istituzionali profonde, che giustificano dunque l'idea di una «nuova fondazione». L'attribuzione dei meriti di un processo così complesso a un singolo individuo corrisponde a una necessità vivamente sentita, in molti campi e in tutte le epoche, nella cultura greca; è da notare in aggiunta come solo la morte e le esequie di quell'individuo ne sancissero ufficialmente tale natura di «fondatore» (eroica per antonomasia, come si diceva) e creassero le basi per la «relazione privilegiata» tra lui e la città da lui fondata, o profondamente rinnovata, soprattutto se –come si diceva a proposito degli ecisti «speciali» ricordati poc'anzi– essa riusciva effettivamente ad assicurarsene le spoglie. L'intervento sul paesaggio urbano connesso a iniziative di questo tipo poteva essere più o meno invasivo: il caso del culto di Brasida ad Anfipoli, che si accompagnò, come abbiamo visto, anche a un violento atto *distruttivo*, è particolarmente complesso e istrut-

67. È questione diversa, e assai più controversa, che ai re macedoni (come del resto a quelli spartani: cfr. n. 38) fossero tributati *regolarmente* (e collettivamente) un culto eroico e celebrazioni stabilmente ripetute nel tempo (Mari 2008, 223-232). Sul valore magico del possesso delle reliquie regali cfr., oltre a quanto detto sopra, § 2, per i casi specifici dei re macedoni e di quelli spartani, già Pfister 1909-12, 305, 513-514, e Cartledge 1987, 333-334, 339-340.

68. Per una citazione integrale del passo tucidideo cfr. n. 28.

69. Per il caso esemplare rappresentato dalle riforme di Clistene cfr. Lévêque e Vidal-Naquet 1964, 13-24. È opportuno distinguere tra la cerimonia funebre come atto «puntuale» e le sue successive «riattuazioni» attraverso l'iterarsi regolare, per lo più annuale, di una festa con agoni e sacrifici: questa duplicità, che si recupera più o meno esplicitamente, nelle fonti, per molti dei casi discussi in queste pagine, è giustamente sottolineata dalla Loraux allorché distingue le esequie pubbliche e il culto prestato ogni anno ai defunti ateniesi eroizzati, o quantomeno assimilati ad eroi (1981, 37-39, con discussione, in particolare, della testimonianza apparentemente contraddittoria del *Menesseno* circa la cadenza delle cerimonie in memoria dei caduti); procedure analoghe sono da ipotizzare, almeno, in tutti i casi in cui un funerale «illustre» è espressamente descritto dalle fonti come l'atto di fondazione di un vero e proprio culto eroico (come appunto nel caso di Brasida: Mari c. d. s.) e per il culto prestato agli ecisti, che si trattasse o meno degli autentici fondatori della città (cfr. Malkin 1987, 189 ss., 229-230, e più in generale Seaford 1994, 115-116). Anche nel caso dei funerali dei re sciti descritti da Erodoto la tomba del re vede, a un anno di distanza dalla sua morte, la celebrazione di ulteriori riti, ponendosi così come punto di riferimento non solo spaziale, ma anche temporale (Hdt. iv 72, 1-2, con Hartog 1982, 149). Sulla proliferazione di cerimonie commemorative regolari, ed eventualmente di forme di culto eroico, in età post-classica, molto al di là del circuito dei funerali e del culto «di stato» oggetto di queste pagine, cfr. tra gli altri Humphreys 1983, 118-120; Schmitt-Pantel 1982; Alcock 1991, 456-457.

70. Sembra certo che Agnone fosse ancora vivo nel 422: se gli edifici menzionati da Tucidide avevano carattere cultuale, perciò, si tratterebbe di un esempio precoce di culto prestato in vita a una figura illustre; credo però che la terminologia tucididea non imponga, in sé, di vedere negli edifici in questione un complesso cultuale, e che, d'altra parte, la circostanza stessa che il culto di Brasida fu istituito, ad Anfipoli, non nel momento della liberazione della città ma dopo la morte del generale permettano di escludere che Agnone fosse stato oggetto di culto in vita (come sarà invece certamente il caso, qualche anno dopo, di Lisandro: per la discussione delle fonti e delle diverse posizioni della critica rinvio ancora a Mari c. d. s.). Sulla *damnatio memoriae* nel mondo greco cfr. Varner 2004, 14-15 (che non ricorda, peraltro, il caso qui in esame).

tivo, ma non è isolato. Meno di un secolo più tardi, nella Siracusa definitivamente liberata dalla tirannide e «ricolonizzata» con apporto decisivo dell'antica madrepatria Corinto, l'artefice della complessa operazione, il corinzio Timoleonte, fu onorato in maniera molto simile (Plut., *Timol.* 39; Diod. xvi 90, 1).⁷¹ Le affinità tra i due episodi sono state notate già in passato, anche se forse non è stato sottolineato a sufficienza come essi sanciscano un'evoluzione *opposta* dei rapporti tra madrepatria e colonia. In entrambi i casi, comunque, la comunità utilizza una cerimonia funebre per sancire in modo formale un mutamento profondo di identità politica, e in entrambi i casi la distruzione di edifici legati al vecchio assetto di potere e la costruzione di un *heroon* in memoria del «salvatore» della città (nell'*agorà* o nelle sue vicinanze) sono due facce di una stessa medaglia. Il corteo funebre di Timoleonte sfilava accanto alle rovine del palazzo dei Dionisii, la cui distruzione, come quella di altri edifici legati alla tirannide, era stata autorizzata dallo stesso *strategos* corinzio come parte integrante della «rifondazione» cittadina (Plut., *Timol.* 39, 2: τὸ λέχος οἱ ψήφω τῶν νεανίσκων προκριθέντες ἔφερον κεκοσμημένον διὰ τῶν Διονυσίου τυραννείων τότε κατεσκαμμένων);⁷² il suo corpo è sepolto nell'*agorà* e l'*heroon* è il primo nucleo di un complesso monumentale che resterà legato, anche nel nome, al ricordo del «benefattore» (ad Anfipoli, come abbiamo visto, Tuciddide conosceva edifici legati nel nome all'originario ecista della città: un'usan-

za attestata nel caso di edifici di culto o di complessi funerari gentilizi, ma non solo).⁷³

Uno spunto di indagine produttivo, nella storia dei culti locali tributati a figure storiche (dunque anche dei funerali solenni da cui quei culti nascono), è a mio parere la collocazione degli episodi noti all'interno di un *continuum* coerente (sia pure, per lo più, assai imperfettamente conosciuto) rappresentato dalla storia locale. Ho altrove utilizzato questo modello proprio a proposito di Anfipoli, dove i funerali e il culto eroico assegnati a Brasida sembrano inaugurare una tradizione locale di «speciale» apertura ai culti prestati a figure storiche, di cui si seguono le tracce fino alla piena età ellenistica.⁷⁴ Nel caso di Siracusa, proprio le descrizioni antiche dei funerali di Timoleonte, che fanno spazio alla ritrovata centralità del *demos* e descrivono il complesso degli onori tributati al generale corinzio come un atto dovuto e i suoi funerali come un'occasione festiva per tutta la cittadinanza,⁷⁵ sollecitano qualche riflessione ulteriore. Non è escluso che dietro questa interpretazione delle esequie di Timoleonte si celi lo storico che, secondo Polibio, ne celebrò i meriti in misura persino eccessiva, ovvero Timeo:⁷⁶ a Timeo —che sulla critica alla tirannide e ai suoi abusi costruì la sua interpretazione della storia di Siracusa e della Sicilia— risalgono giudizi sprezzanti sul fasto «tragico» che accompagnò la sepoltura di Dionisio I e sulle indecorose manifestazioni del dolore dei familiari alla morte di Agatocle⁷⁷ e probabilmente ancora da Timeo deriva, in

71. Stando a Plut., *Timol.* 37-39, qualche tempo passò tra la deposizione della carica di *strategos autokrator* da parte di Timoleonte e la sua morte; le due fasi sembrano invece coincidere in Diod. xvi 90, 1, sotto l'anno 337/6.

72. Su questi aspetti connessi alla «liberazione» di Siracusa cfr., oltre al richiamo nella descrizione plutarca dei funerali di Timoleonte, lo stesso Plut., *Timol.* 22, 1-2 (su invito di Timoleonte, i cittadini demoliscono οὐ μόνον τὴν ἄκρην, ἀλλὰ καὶ τὰς οἰκίας καὶ τὰ μνημεῖα τῶν τυραννῶν: per la sepoltura di Dionisio I sull'acropoli cfr. n. 77); Diod. xvi 70, 4 e, con diversa cronologia, Corn. Nep., *Timol.* 3, 3: per le fonti utilizzate rispettivamente da Diodoro e da Plutarco, le differenze di prospettiva, e in generale per l'apporto di Timeo alla tradizione sul generale corinzio si vd. le valutazioni diverse di Sordi 1961, 91-95; Ead. 1977; e di Vattuone 1991, 88-106; cfr. *ibid.*, 97-98 e n. 38, per i riscontri archeologici alle trasformazioni subite dalla città negli anni di Timoleonte. Diodoro registra una *dammatio* anche alla fine di un'altra epoca «tirannica» di Siracusa, ricordando che alla morte di Agatocle il popolo distrusse le statue da lui fatte erigere (xxi 16, 6).

73. Discutendo degli Ἀγνώμεια οἰκοδομήματα di Anfipoli e difendendone la destinazione cultuale (cfr. n. 70) Hornblower 1991-2008, II, 450-451 nota come formazioni aggettivali di questo tipo indichino spesso santuari (cfr. e.g. Μαυσσώλειον, o anche l'Ἀράτειον di Sicione in Plut., *Anat.* 53, 4, luogo di sepoltura e sede del culto di Arato): in realtà proprio nel caso del Τιμολεόντειον di Siracusa il nome designa un complesso del quale l'*heroon* è solo una parte (Plut., *Timol.* 39, 6-7; Corn. Nep., *Timol.* 5, 4), e un caso evidente di applicazione «secolare» è la Ἰπποδάμεια ἀγορά del Pireo, che prese il nome —sia pure non ufficiale— da chi l'aveva progettata (Andoc. I 45; Xen., *Hell.* II 4, 11; [Dem.] xlix 25; e il lemma Ἰπποδάμεια in Harp., Suid., Phot.); gli stessi Κιμώνεια erano un complesso sepolcrale, che trae-va nome da Cimone o dall'omonimo nonno (cfr. n. 53), ed è assai dubbio che ospitassero un culto (sull'intera questione, con esame di altri casi, cfr. Mari c. d. s.).

74. Mari 2008, 237-240, 258-260.

75. Il largo coinvolgimento dei «Siracusani» è ripetutamente ricordato, in *Timol.* 39, da Plutarco, che sottolinea anche (cfr. *supra* nel testo) come i giovani che portavano il feretro fossero stati «designati con il voto» (39, 2) e cita il testo del decreto con il quale il *demos* aveva decretato sia i funerali (precisandone il costo), sia gli onori futuri da tributare a Timoleonte, e che viene letto alla folla nel momento in cui il feretro è posto sul rogo (39, 4-5); lo *psephisma* è citato, in forma leggermente diversa e in dialetto dorico, anche da Diod. xvi 90, 1. La natura della costituzione lasciata da Timoleonte a Siracusa è oggetto di discussione tra i moderni (con le diverse conclusioni di Sordi 1961 e di Talbert 1974: cfr. l'equilibrata sintesi di Musti 1990², 679 e n. 33). Nel passo plutarco la caratterizzazione festiva del funerale di Timoleonte, con l'uso di corone e vesti bianche da parte dei partecipanti, e la partecipazione «ufficiale» di *neaniskoi* designati dalla città ricordano la descrizione platonica dei funerali degli alti magistrati nelle *Leggi* (cfr. n. 47), ma anche la descrizione dei funerali e del culto di Arato a Sicione in un'altra biografia plutarca (*Anat.* 53, 3-5, su cui Parker 1983, 42-43); la sottolineatura della spontaneità della partecipazione e degli elogi tributati al defunto dalla folla richiama invece quanto ancora Plutarco osserva a proposito dei funerali di Pelopida, non a caso contrapposti a quelli del tiranno Dionisio I e ai segni di lutto per la morte di Efestione imposti da Alessandro (*Pelop.* 34, 1-2, su cui cfr. n. 77).

76. Cfr. in particolare Polyb. xii 23, che contiene un riferimento, iperbolico e da non prendere alla lettera, alla «divinizzazione» di Timoleonte in Timeo (*FGrHist* 566 F 119a; cfr. anche il F 119b, *ap.* Plut., *Timol.* 36, 1-2: cfr. Vattuone 1991, 88-93, 98-104).

77. Su Dionisio cfr. *FGrHist* 566 F 112 (secondo Athen. v 40, 206 E Timeo si soffermava con meraviglia ἐπὶ τῇ πυρᾷ τῇ κατασκευασθείσῃ Διονυσίῳ τῷ Σικελίας τυραννῶ; gli sfarzosi funerali di Dionisio I erano descritti nei dettagli da Philist., *FGrHist* 556 F 40b, citato da Plut., *Pelop.* 34, 1, che a sua volta risente, probabilmente, del giudizio timaico su quelle tipiche esequie «tiranniche» che il biografo contrappone a quelle, ben diverse, di Pelopida; cfr. anche *FGrHist* 556 F 28 e, sulla collocazione della tomba di Dionisio sull'acropoli, poi devastata al tempo della «liberazione» di Siracusa ad opera di Timoleonte, Diod. xv 74, 5; Plut., *Timol.* 22, 2, con Muccioli 1999, 479-481); su Agatocle cfr. *FGrHist* 566 F 124b, da Polyb. xii 15, 3, sulle indecorose parole di «rimpianto» pronunciate alla sua morte dalla moglie Teossena (cfr. anche Lust. xxiii 2, 9-12 e, per una descrizione tragica della morte del tiranno, che sarebbe stato posto sulla pira mentre era ancora vivo, Diod. xxi 16, 5, che sicuramente attinge almeno *anche* a Timeo nella narrazione della fine di Agatocle).

Diodoro (XI 38, 2-5), la sottolineatura dei tratti legalitari ed egualitari che caratterizzarono invece le esequie del «buon re» Gelone. Anche queste ultime, tuttavia, sebbene Diodoro insista nel sottolinearne la fedeltà alle leggi suntuarie che valevano per tutti i Siracusani,⁷⁸ non furono del tutto immuni da tratti «tirannici»: il luogo scelto per la sepoltura (un terreno di proprietà della moglie di Gelone, a duecento stadi dalla città), impose una *ekphorà* particolarmente lunga, e tuttavia affollatissima, e il *demos* garantì al sovrano un imponente monumento funerario. Il luogo sarebbe stato poi, sempre secondo Diodoro, devastato prima dai Cartaginesi e poi dall'«invidioso» Agatocle: la *damnatio* rende ancora più chiara la contrapposizione tra l'*euergetes* e *basileus* Gelone e il tiranno Agatocle (di qui il sospetto che questa pagina di storia siceliota, come molte altre, venga a Diodoro da Timeo).⁷⁹ L'impressione è che nella letteratura sulla tirannide – soprattutto quella più tarda, che conosceva almeno le prime generazioni dei monarchi ellenistici e ad essi applicava molti dei *topoi* della tirannide – l'attenzione sui riti funerari sia stata alta e costante: si trattava di un campo tra i molti in cui un monarca poteva dar segno di *τιμή* e uno storico, dunque, tracciare una precisa linea di discriminare tra legittimi re o eccellenti magistrati di una *polis* «repubblicana», da un lato, e, appunto, tiranni dall'altro. Il tema era ben presente, del resto, già a Senofonte, che da un lato ammirava la *grandeur* dei funerali regali a Sparta (solo momento, a suo dire, in cui i sovrani apparivano diversi dai loro concittadini) e dall'altro, nell'idealizzazione di Ciro, insisteva – come la fonte di Diodoro nel caso di Gelone – sulla sua volontà di avere esequie semplici.⁸⁰ Agli esempi appena citati si può aggiungere l'*excursus* plutarco sui funerali del tebano Pelopida (*Pelop.* 33-34), in cui cittadini e alleati fanno a gara per tributargli, nel luogo stesso in cui è caduto in battaglia, gli onori più solenni, senza bisogno del dispiego di «oro, avorio e porpora» che è il marchio dei funerali

tirannici: e alle esequie di Pelopida Plutarco contrappone, non a caso, quelle lussuosissime di Dionisio I di Siracusa, definendole – forse ancora sulla scorta del giudizio di Timeo – «la teatrale uscita di scena dalla grande tragedia della tirannide».⁸¹

Analogamente, non sorprende che mentre la distruzione degli «edifici agnonei» ad Anfipoli e quella degli edifici legati alla tirannide dei Dionisii nella Siracusa «liberata» da Timoleonte sono giustificate, dagli autori che ce le raccontano, come legittime alterazioni dello spazio pubblico legate a una libera scelta del *demos*, simboli positivi dell'inizio di una nuova stagione, ricevano invece una lettura ben diversa le iniziative dello stesso segno dovute a tiranni, come quella attribuita da Diodoro ad Agatocle, che avrebbe cancellato le ultime tracce del monumento funerario di Gelone. Così la fonte di Diodoro attribuisce a «invidia» verso Gelone e a generale «cattiveria» il gesto distruttivo di Agatocle, volto a tentare (invano) di cancellare la fama del sovrano acclamato dai Siracusani come «benefattore, salvatore e re»,⁸² mentre un capitolo celeberrimo di Erodoto (v 67) ricorda che la volontà del tiranno di Sicione, Clistene, di eliminare dalla città ogni traccia del legame con l'eroe argivo Adrasto (il cui *heroon* sorgeva, al solito, in piena *agorà*) si scontrò con un esplicito divieto da parte di Delfi: fu allora che Clistene escogitò la soluzione alternativa di introdurre in città il culto di Melanippo, eroe «nemicissimo» di Adrasto, seppellendone i resti in una posizione ancora più eminente (un *τέμενος* [...] ἐν αὐτῷ τῷ πρυτανίῳ) e trasferendo a lui i sacrifici e le feste sottratti ad Adrasto.⁸³ Ancora una volta, gli spazi pubblici e il calendario civico della città vengono alterati e modificati di pari passo: e se la tradizione riconosce a Clistene, come ad altri tiranni, un ruolo-pilota nella creazione progressiva di una riconosciuta dimensione del *pubblico* nella *polis* greca di età arcaica, cui si accennava all'inizio di questo contributo, la sottolineatura, in Erodoto, della condanna

78. E certamente introdotte in epoca precedente alla tirannide di Gelone: cfr. Brugnone 1992, 19-24.

79. Sul legame tra cura dei funerali del sovrano defunto e successione «legittima» cfr. sopra, § 5; Diodoro insiste sul fatto che Gelone lasciò precise disposizioni sul fatto che del funerale dovesse occuparsi suo fratello Ierone, da lui stesso designato erede (XI 38, 3). Su tutti i funerali siracusani «illustri» qui discussi è imprescindibile l'analisi della tradizione letteraria, e del contributo timaeo in ogni caso, in Vattuone 1991 (63-65, 123-128, 139 n. 59, 149-150 e n. 86, 159, 165, 173-175, 191-192, 261 n. 92); osservando i casi tutti insieme (a quelli citati si può aggiungere quello delle indegne «esequie» tributate dai Siracusani allo stretto collaboratore dei Dionisii, e storico, Filisto: cfr. ancora Timae., *FGH Hist* 566 F 115, da Plut., *Dion.* 35, 4-7) si ha l'impressione di un interesse forte e costante, nello storico di Tauromenio, per la fine e i funerali di figure illustri della storia siracusana, come momento ideale per fissarne un giudizio definitivo (in questo senso riceve ulteriore sostanza la definizione che Vattuone dà dell'opera di Timeo come «retroazione ad Agatocle», che analizza l'intera storia della Sicilia «a partire dalla pira del tiranno» [1991, 63-64, e *passim*]).

80. Cfr. rispettivamente *Resp. Lac.* 15, 8-9 (con la discussa affermazione sull'«eroizzazione» dei re: cfr. n. 38) e *Cyr.* VIII 7, 25: il confronto era suggerito già da Lipka 2002, 248, che notava anche il carattere idealizzato e astorico dei funerali attribuiti a Ciro.

81. Cfr. n. 77: Plutarco, come detto, sui funerali di Dionisio I cita Filisto («Non sembra vi siano state esequie più splendide di quelle [*scil.* di Pelopida, composto e sepolto dai Tebani e dai loro alleati con le loro mani] a chi ritiene che lo splendore non consista nell'oro, nell'avorio e nella porpora, come [invece ritiene] Filisto, che esalta e descrive con ammirazione la sepoltura di Dionisio, come fosse stata la teatrale uscita di scena dalla grande tragedia della tirannide [ὅμων καὶ θαυμάζων τὴν Διονυσίου ταφὴν, οἷον τραγῳδίας μεγάλης τῆς τυραννίδος ἐξόδιον θεατρικὸν γενομένην]), ma è difficile attribuire il giudizio finale allo storico ammiratore e amico dei Dionisii: sulla possibile presenza di un «filtro» timaeo nella citazione plutarca cfr. ancora Vattuone 1991, 127-129.

82. Diod. XI 26, 6 (le acclamazioni – che risentono indubbiamente, in Diodoro o già nella sua fonte, del lessico della comunicazione tra sovrani e città che si afferma a partire dal IV sec., qui proiettato, si direbbe, su un'epoca precedente – sono rivolte a Gelone dopo la vittoria di Imera).

83. Per le tradizioni sull'argivo Adrasto e sui suoi legami con Sicione, su cui avrebbe regnato (non si tratta dunque, in senso stretto, di un eroe «fondatore»), cfr. Bethe 1894. Per l'episodio attribuito a Clistene e le sue implicazioni sia sul piano politico, che culturale, cfr. Virgilio 1975, 91-95; Malkin 1987, 236-237; Seaford 1994, 112-113; Ekroth 2002, 182-183.

di Delfi –che viceversa avrebbe approvato le analoghe manipolazioni dello spazio e dei culti pubblici operate ad Atene dal nipote omonimo di Clistene– pare segnare, ai suoi occhi, una forte discontinuità tra le due esperienze.⁸⁴ Sembra certo, comunque, che interventi così vistosi sui culti cittadini e la loro collocazione, e a maggior ragione l'istituzione di un culto *ex novo* (come nel caso particolarmente vistoso di un cambio di ecista quale quello operato ad Anfipoli nel 422), richiedessero sempre la formale approvazione dell'oracolo delfico.⁸⁵

Si diceva della sostanziale giustificazione, nelle fonti per noi disponibili, degli atti distruttivi operati dal *demos* in occasione, rispettivamente, del formale scioglimento dei rapporti di Anfipoli con la madrepatria e dell'abbattimento della tirannide a Siracusa; nella descrizione dei funerali di Brasida, come in quella delle esequie di Timoleonte, inoltre, la prospettiva marcatamente elogiativa scelta dai nostri informatori (rispettivamente Tucidide e Plutarco, quest'ultimo forse, come si diceva, sulla scorta di Timeo) è responsabile della descrizione delle due cerimonie come eventi di massa, in cui tutta la comunità appare concorde e partecipe. Di fatto, si tratta di un unanimità più apparente che reale, giacché entrambi gli episodi appena ricordati sono l'ultimo atto di una guerra civile che ha implicato anche l'allontanamento, volontario o forzato, di una parte della popolazione. In altri casi, la reale dinamica dei fatti è più scoperta, o –per essere più precisi– gli autori antichi sono più espliciti nel presentare rito funebre, assegnazione di una sepoltura intramurana e istituzione di un culto eroico in onore di una figura importante della storia di una comunità come il punto terminale di una dinamica conflittuale, se non addirittura come la vittoria di una parte sola. Così da un ampio resoconto di Senofonte (*Hell.* VII 3) apprendiamo che il *leader* democratico Eufrone, a Sicione, ricevette nel 366 la sepoltura nell'*agorà* e gli onori di un ecista sebbene i suoi avversari moderati, responsabili della sua uccisione, lo definissero un «tiranno»: non c'è bisogno di precisare che la simpatia

dello storico vada tutta agli attentatori e non alla vittima.⁸⁶

Come anticipavo poc'anzi, l'utilizzazione di solenni cerimonie funerarie in coincidenza di momenti di crisi o discontinuità della storia di una *polis* è in linea –e per nulla in contraddizione– con le altre funzioni che esse assumono, e che ho più volte richiamato: la funzione, per così dire, fondante e la sottolineatura periodica e regolare di una continuità identitaria. Sono proprio i momenti di discontinuità, di intervento più violento sullo spazio pubblico, a ribadire i valori usualmente associati a una cerimonia funebre «eccezionale»: dare fondamento ai valori di una comunità, fino a plasmarne anche gli spazi fisici, e rinnovare periodicamente i suoi tratti identitari e il patto sociale su cui essa si fonda. Mi piace concludere come ho iniziato, ossia richiamandomi alla grande lezione di J.-P. Vernant e citandone le parole: «Au fond de leurs sépulcres, les morts forment [...] les racines qui, en donnant au groupe humain son point d'ancrage dans le sol, lui assurent stabilité dans l'espace et continuité dans le temps».⁸⁷

Bibliografia

- ALCOCK, S. E. 1991: «Tomb Cult and the Post-Classical Polis», *AJA* 95, 447-467.
 AMPOLO, C.; MANFREDINI, C. 1988: *Plutarco. Le Vite di Teseo e di Romolo*, Milano.
 ANDRONIKOS, M. 1984: *Vergina. The Royal Tombs*, Athens.
 ASHERI, D. 1988: *Erodoto. Le Storie*, I, Milano.
 BARTOLONI, G.; BENEDETTINI, M. G. [ed.], 2007-2008: *Sepolti tra i vivi. Buried Among the Living. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del Convegno Internazionale, Roma, 26-29 aprile 2006, *Sc. Antichità* 14/1.
 BETHE, E. 1894: «Adrastos», nr. 1, *RE* I 1, Stuttgart, 411-416.
 BLAMIRE, A. 1989: *Plutarch. Life of Kimon*, London.

84. Il tema, con la tradizione che vi è sottesa, è troppo complesso per essere affrontato qui: ma un legame diretto, di «imitazione», tra Clistene ateniese e il suo omonimo antenato sicionio, almeno nella ridefinizione del sistema delle tribù, era colto dallo stesso Erodoto (v 69, 1: ἐμμίσηστο); lo storico fa spazio, poi, nel caso di Clistene di Sicione, alla mancata autorizzazione delfica alla rimozione del culto di Adrasto e a un connesso giudizio critico sull'operato del tiranno (67, 2: ἡ δὲ Πυθίη οἱ χρᾶ φᾶσα Ἀδρηστον μὲν εἶναι Σικυωνίων βασιλέα, ἐκείνον δὲ λευστήρα); d'altra parte egli riporta, a proposito di Clistene ateniese, la diceria secondo cui egli avrebbe «esercitato pressioni sulla Pizia» (66, 1), da mettere probabilmente in rapporto con quanto riferito poco prima (63, 1) genericamente agli Alcmeonidi: altrove (Arist., *Resp. Ath.* 21, 6; Paus. x 10, 1) l'oracolo compare comunque come parte attiva nel processo di selezione dei nomi da assegnare alle dieci nuove tribù (sui quali cfr. anche Hdt. v 69; Paus. I 5, 1-4), un tratto artificioso, fra tanti, della complessa operazione clistenica, che appare «una mescolanza di invenzione ateniese e alcmeonide e di apporto delfico» (Musti 1990², 274; cfr. Lévêque e Vidal-Naquet 1964, 22-24, 50-51 n. 7; Vidal-Naquet 1967, 282-284, 297-298).

85. Cfr., per il caso molto più tardo della sepoltura entro le mura di Sicione e l'istituzione di un culto per Arato, Plut., *Arat.* 53, 2-3.

86. Significativo il giudizio espresso da Senofonte a conclusione della sua narrazione (VII 3, 12): al termine di una narrazione, come detto, decisamente assolutoria nei confronti degli assassini di Eufrone, lo storico osserva che «tuttavia i suoi concittadini lo trasportarono in patria e lo seppellirono nell'*agorà*, come fosse un uomo di valore, e lo venerano come fondatore della città. Così, a quanto pare, la grande massa definisce uomini buoni i propri benefattori». Si tratta di un caso, abbastanza inusuale nella tradizione antica, in cui le origini di un culto prestato a un essere umano sono ricondotte piuttosto cinicamente alle radici concrete del suo rapporto con la comunità che glielo conferisce, senza ricorrere alla scorciatoia, comune soprattutto nella tradizione ellenistica sul culto reso ai sovrani in vita –ma qui evidentemente inapplicabile–, della *kolakeia*. Anche Sicione, peraltro, come Anfipoli, Taso e Samo, rappresenta un caso interessante di *continuità* nell'offerta di culti a figure storiche, prima o dopo la morte: il caso di Eufrone è il più antico che ci sia noto (ho raccolto e brevemente discusso le testimonianze e la bibliografia relativa in Mari 2008, 244-247, in particolare n. 63).

87. Vernant 1982, 8-9: va detto che queste parole non erano riferite specificamente al mondo greco.

- BOEDEKER, D. 1993: «Hero Cult and Politics: The Bones of Orestes», in: DOUGHERTY, C.; KURKE, L. [ed.], *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Cambridge, 164-177.
- BRELICH, A. 1958: *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma.
- BRISSON, L. 2005: «Les funéraires des Vérificateurs (Eúthunoi) dans les Lois. Une lecture commentée de Lois XII 945c-948b», *Ktema* 30, 189-196.
- BRUGNONE, A. 1992: «Le leggi suntuarie di Siracusa», *PP* 47, 5-24.
- CALAME, C. 1990: *Thésée et l'imaginaire athénien: légende et culte en Grèce antique*, Lausanne.
- CARENA, C.; MANFREDINI, M.; PICCIRILLI, L. 1990: *Plutarco. Le Vite di Cimone e di Lucullo*, Milano.
- CARLIER, P. 1984: *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg.
- CARTLEDGE, P. 1987: *Agasilaos and the Crisis of Sparta*, London.
- 1988: «Yes, Spartan kings were heroized», *LCM* 13, 3, 43-44.
- CHANOTIS, A. 2003: «The Divinity of Hellenistic Rulers», in: ERSKINE, A. [ed.], *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, 431-445.
- CONNOR, W. R. 1979: «Pausanias 3.14.1: A Sidelight on Spartan History, c. 440 B.C.», *TAPhA* 109, 21-27.
- CORDANO, F. 1984: «Ecisti a banchetto», *PP* 39, 366-368.
- CURRIE, B. 2005: *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford.
- D'AGOSTINO, B. 1996: «La necropoli e i rituali della morte», in: SETTIS, S. [ed.], *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. I, *Una storia greca. Formazione*, Torino, 435-470.
- DI MAURO, E. 2008: *Re contro: la rivalità dinastica a Sparta fino al regno di Agide II*, Alessandria.
- DROUGOU, S.; SAATSOGLOU-PALIADELI, C. 1999: *Vergina. Wandering through the archaeological site*, Athens.
- DUNANT, C.; POUILLOUX, J. 1954-58: *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, Paris.
- EKROTH, G. 2002: *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège.
- FERRUCCI, S. 2005: *Iseo. La successione di Kiron*, Pisa.
- FLOWER, H. I. 1996: *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford.
- FRASER, P. M. 1972: *Ptolemaic Alexandria*, Oxford.
- FRISONE, F. 2000: *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. 1. Le fonti epigrafiche*, Lecce.
- GARLAND, R. 1989: «The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation», *BICS* 36, 1-15.
- 1992: *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London.
- GIULIANI, A. 2001: *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano.
- GNOLI, G.; VERNANT, J.-P. [ed.], 1982, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge & Paris.
- GRECO, E. 1997: «Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico», in: SETTIS, S. [ed.], *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2 II, *Una storia greca. Definizione*, Torino, 619-652.
- 2006: «Greek Colonisation in Southern Italy: A Methodological Essay», in: TSETSKHLADZE, G. R. [ed.], *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, I, Leiden & Boston, 169-200.
- GRECO, E.; TORELLI, M. 1983: *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Roma & Bari.
- HABICHT, C. 1970²: *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1955.
- HALL, J. M. 2008: «Foundation Stories», in: TSETSKHLADZE, G. R. [ed.], *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, II, Leiden & Boston, 383-426.
- HAMMOND, N. G. L. 1982: «The Evidence for the Identity of the Royal Tombs at Vergina», in: ADAMS, W. L.; BORZA, E. N. [ed.], *Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage*, Washington, 111-127.
- 1989: *The Macedonian State. Origins, Institutions, and History*, Oxford.
- HAMMOND, N. G. L.; GRIFFITH, G. T. 1979: *A History of Macedonia*, II, Oxford.
- HARTOG, F. 1982: «La mort de l'autre: les funéraires des rois scythes», in: GNOLI; VERNANT 1982, 143-154.
- HATZOPOULOS, M. B. 1986: «Succession and Regency in Classical Macedonia», in: *Ancient Macedonia* IV, Thessaloniki, 279-292.
- 2008: «The Burial of the Dead (at Vergina) or The Unending Controversy on the Identity of the Occupants of Tomb II», *Tekmeria* 9, 91-118.
- HÖBL, G. 1994: *Geschichte des Ptolemäerreiches: Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt.
- HORNBLOWER, S. 1991-2008: *A Commentary on Thucydides*, Oxford.
- HUMPHREYS, S. C. 1980: «Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?», *JHS* 100, 96-126 (= HUMPHREYS 1983, 79-130).
- 1983: *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, London, Boston, Melbourne & Henley.
- JACOBY, F. 1944: «Patrios nomos. State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos», *JHS* 64, 37-66.
- KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, C. 2002: «Excavating Classical Amphipolis», in: STAMATOPOULOU, M.; YEROLANOU, M. [ed.], *Excavating Classical Culture. Studies in Classical Archaeology* 1, BAR, 57-73.
- KURTZ, D. C.; BOARDMAN, J. 1971: *Greek Burial Customs*, London.
- LANDUCCI GATTINONI, F. 2003: *L'arte del potere. Vita e opere di Cassandro di Macedonia*, Stuttgart.
- 2008: *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libro XVIII. Commento storico*, Milano.
- LAZARIDIS, D. et al. 1997: *Amphipolis*, Athens.

- LEAF, W. 1915: «Rhesos of Thrace», *JHS* 35, 1-11.
- LESCHHORN, W. 1984: «Gründer der Stadt». *Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart.
- LÉVÊQUE, P.; VIDAL-NAQUET, P. 1964: *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris.
- LIPKA, M. 2002: *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction. Text. Commentary*, Berlin & New York.
- LORAUX, N. 1981: *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris, La Haye & New York.
- MALKIN, I. 1987: *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, New York, Copenhagen & Köln.
- MANFREDINI, M.; PICCIRILLI, L. 1977: *Plutarco. La Vita di Solone*, Milano.
- MARCHIANDI, D. 2008: «Le necropoli ateniesi del v secolo tra tradizione arcaica e tendenza all'omologazione», in: *Atene e la Magna Grecia dall'età arcaica all'ellenismo*, Atti del XLVII convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 27-30/9/2007, Taranto, 105-136.
- MARI, M. 2000: «Turii e i grandi santuari della Grecia: testimonianze e silenzi dalla fondazione dell'ἀποικία alla guerra annibalica», *Hesperia* 12, 261-290.
- 2002: *Al di là dell'Olimpo. Macedoni e grandi santuari della Grecia dall'età arcaica al primo ellenismo*, Atene & Parigi.
- 2008: «The Ruler Cult in Macedonia», in: VIRGILIO, B. [ed.], *Studi ellenistici XX*, Pisa & Roma, 219-268.
- c. d. s.: «From Hagnon to Brasidas. Thucydides 5.11.1 and Amphipolis in 422 B.C.», in: OLIVER, G. J.; ARCHIBALD, Z. [ed.], *The Power of the Individual in Ancient Greece. Essays in honour of Professor J.K. Davies* [in corso di stampa].
- MARTIN, R. 1951: *Recherches sur l'agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris.
- MCCAULEY, B. 1999: «Heroes and Power: the Politics of Bone Transferal», in: HÄGG, R. [ed.], *Ancient Greek Hero Cult*, Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, Göteborg University, 21-23 April 1995, Stockholm, 85-98.
- MOGGI, M. 1976: *I sinecismi interstatali greci*, I, Pisa.
- 1987: «Organizzazione della chora, proprietà fondiaria e homonoia: il caso di Turii», *ASNP* s. III, 17, 65-88.
- MORGAN, C. 2003: *Early Greek States Beyond the Polis*, London & New York.
- MORGAN, C.; COULTON, J. J. 1997: «The Polis as a Physical Entity», in: HANSEN, M. H. [ed.], *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community*, Symposium August, 29-31 1996, Copenhagen, 87-144.
- MORRIS, I. 1987: *Burial and Ancient Society*, Cambridge.
- 1992: *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge.
- MORROW, G. R. 1960: *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton.
- MUCCIOLI, F. 1999: *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna.
- MUSTI, D. 1979: «L'urbanesimo e la situazione delle campagne nella Grecia classica», in: BIANCHI BANDINELLI, R. [ed.], *Storia e civiltà dei Greci*, VI, Milano, 523-568.
- 1990²: *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma & Bari 1989.
- MUSTI, D.; TORELLI, M. 1991a: *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Milano.
- 1991b: *Pausania. Guida della Grecia. Libro IV. La Messenia*, Milano.
- NAFISSI, M. 1991: *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Perugia.
- 2007: «Sibariti, Ateniesi e Peloponnesiaci. Problemi storici e storiografici nel racconto di Diodoro sulla fondazione di Thurii», in: GRECO, E.; LOMBARDO, M. [ed.], *Atene e l'Occidente. I grandi temi*, Atti del Convegno Internazionale, Atene 25-27 maggio 2006, Atene, 385-420.
- NENCI, G. 1979: «Spazio civico, spazio religioso e spazio catastale nella polis», *ASNP* s. III, 9, 459-477.
- NERI, F. 2006: «Viaggi di reliquie nell'antichità greca», in: ANGELI BERTINELLI, M. G.; DONATI, A. [ed.], *Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico*, Atti del II incontro internazionale di storia antica (Genova 6-8 ottobre 2004), Roma, 343-352.
- PARKE, H. W.; WORMELL, D. E. W. 1956: *The Delphic Oracle*, Oxford.
- PARKER, R. 1983: *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1996².
- 1985: «Greek States and Greek Oracles», in: CARLEDGE, P. A.; HARVEY, F. D. [ed.], *Crux: Essays presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, London, 298-326.
- 1988: «Were Spartan kings heroized?», *LCM* 13, 1, 9-10.
- 1994: «Athenian Religion Abroad», in: OSBORNE, R.; HORNBLLOWER, S. [ed.], *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 339-346.
- PESELY, G. E. 1989: «Hagnon», *Athenaeum* n.s. 67, 191-209.
- PFISTER, F. 1909-12: *Der Reliquienkult im Altertum*, Gießen.
- PODLECKI, A. J. 1971: «Cimon, Skyros and 'Theseus' Bones», *JHS* 91, 141-143.
- PORCIANI, L. 2001: *Prime forme della storiografia greca. Prospettiva locale e generale nella narrazione storica*, Stuttgart.
- REVERDIN, O. 1945: *La religion de la cité platonicienne*, Paris.

- SCHMITT-PANTEL, P. 1982: «Évergétisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine», in: GNOLI; VERNANT 1982, 177-188.
- SCOTT, L. 2005: *Historical Commentary on Herodotus Book 6*, Leiden & Boston.
- SEAFORD, R. 1994: *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford.
- SMART, J. D. 1967: «Kimon's Capture of Eion», *JHS* 87, 136-138.
- SORDI, M. 1961: *Timoleonte*, Palermo.
- 1977: «Timeo e Atanide, fonti per le vicende di Timoleonte», *Athenaeum* 55, 239-249.
- STUCCHI, S. 1965: *L'Agorà di Cirene*, I, *I lati nord ed est della platea inferiore*, con contributi di GASPERINI, L. e PANDOLFI, L., Roma.
- STUPPERICH, R. 1977: *Staatsbegräbnis und Privatgrabmal im klassischen Athen*, diss. Münster.
- TALBERT, R. J. A. 1974: *Timoleon and the Revival of Greek Sicily*, Cambridge.
- THEMELIS, P. 2000: *Ἡρώες και ἡρώα στη Μεσσήνη*, Athina.
- THOMPSON H. A.; WYCHERLEY, R. E. 1972: *The Athenian Agora. XIV. The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton.
- TSETSKHLADZE, G. R. 2006: «Introduction. Revisiting Ancient Greek Colonisation», in: ID. [ed.], *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, I, Leiden & Boston, LXXIII-LXXXIII.
- VANDERPOOL, E. 1974: «The 'agora' of Pausanias I, 17, 1-2», *Hesperia* 43, 308-310.
- VARNER, E. R. 2004: *Mutilation and Transformation. Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*, Leiden & Boston.
- VATTUONE, R. 1991: *Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna.
- VERNANT, J.-P. 1982: «Introduction», in: GNOLI; VERNANT 1982, 5-15.
- VIDAL-NAQUET, P. 1967: «Une énigme à Delphes. À propos de la base de Marathon (Pausanias, x, 10, 1-2)», *RH* 238, 281-302.
- VIRGILIO, B. 1975: *Commento storico al quinto libro delle «Storie» di Erodoto*, Pisa.
- VON DEN HOFF, R. 2001: «Die Posen des Siegers. Die Konstruktion von Überlegenheit in attischen Theseusbildern des 5. Jahrhunderts v. Chr.», in: VON DEN HOFF, R.; SCHMIDT, S. [ed.], *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart, 73-88.
- WALKER, H. J. 1995: *Theseus and Athens*, New York & Oxford.
- WINTER, F. E. 1982: «Sepulturae intra Urbem and the Pre-Persian Walls of Athens», in: *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography presented to E. Vanderpool*, *Hesperia* Suppl. 19, Princeton, 199-204.
- WYCHERLEY, R. R. 1962: *How the Greeks Built Cities*, New York.
- YOUNG, R. S. 1951: «Sepulturae intra urbem», *Hesperia* 20, 67-134.

10. EGEMONIA MITICA DEL TERRITORIO E PROPAGANDA POLITICA NEL LATIUM VETUS: IL CASO DI TUSCULUM (LAZIO, ITALIA)¹

Diana Gorostidi Pi
Institut Català d'Arqueologia Clàssica

Questo lavoro ha l'obiettivo di mostrare un caso di rappresentazione simbolica del territorio laziale nell'immaginario collettivo attraverso il mito, in particolare in una città come *Tusculum* che nel passato rivaleggiò con Roma. Si vedrà poi come questo discorso si adeguò agli interessi politici della classe dirigente e come, infatti, la presenza del mito di fondazione, oltre alla memoria collettiva delle origini d'ogni città, venne utilizzato in chiave politica da parte dell'aristocrazia delle antichissime popolazioni del *Latium vetus*. *Tusculum* era senza dubbio una tra le più importanti città laziali, dal momento in cui nel 322 a.C. un suo

cittadino, *L. Fulvius Curvus*, venne eletto primo console non romano.²

Negli scavi condotti nell'Ottocento nel centro urbano dell'antica città di *Tusculum* si rinvennero sette piccoli piedistalli iscritti appartenenti all'area del teatro-foro (fig. 1).³ I nomi dei personaggi ivi iscritti possono suddividersi in tre categorie: quelli mitologici: *Telegonos* e *Telemachos*, *Orestes* e *Pylades*; quelli storici: *M. Fulvius Nobilior* e *Q. Caecilius Metellus*, e infine, il drammaturgo *Diphilus*.⁴ Le sette epigrafi vennero editate per la prima volta nel volume XIV del *Corpus Inscriptionum Latinarum* (fig. 2).⁵



Figura 1. Veduta aerea di *Tusculum* (da Ribaldi 2008).

1. Il presente testo riprende in parte quello presentato nella *Giornata di studi in onore di Xavier Dupré Raventós* (Roma 4 dicembre 2006), organizzata dall'Associazione Internazionale di Archeologia Classica, l'Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma - CSIC e la Università di Roma - La Sapienza, purtroppo inedito. Colgo l'occasione per ringraziare Jesús Carruesco per l'amabile invito a partecipare nel colloquio.

2. Plin., *NH.* 7, 136.

3. *Tusculum* è un'antica città del Lazio, sita a 30 km da Roma, nei vulcanici *Colli Albani*, i cui resti più rappresentativi, specialmente il centro monumentale con il foro ed il teatro, sono stati oggetto di studio da parte degli archeologi spagnoli all'interno di un vasto progetto di ricerca coordinato dalla Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma - CSIC, diretto da più di dieci anni dallo scomparso Xavier Dupré Raventós. In questo contesto ho avuto la fortuna di portare avanti una tesi di dottorato sull'epigrafia latina tuscolana (cfr. Gorostidi Pi 2008). Sui recenti scavi a *Tusculum*, cfr. Ribaldi 2008.

4. A questi si devono ancora aggiungere altri due piedistalli anepigrafi, risultando, quindi, in realtà nove.

5. *CIL* XIV 2547-51; 2600-1. Da segnalare l'uso della lingua greca in traslitterazione latina per i nomi dei personaggi mitologici e quello del poeta. Cfr. Gorostidi Pi 2003.

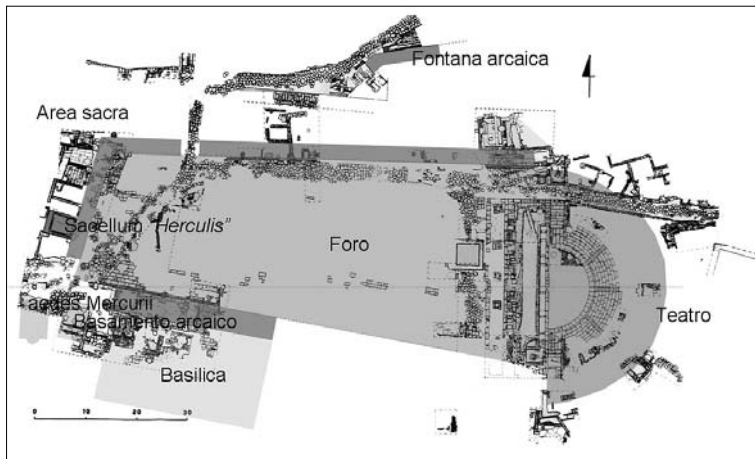


Figura 2. Pianta del sito archeologico (da Ribaldi 2008).

L'analisi dei supporti conferma una loro appartenenza ad una stessa *officina*: piedistalli monolitici di tufo locale con base con modanatura ad andamento a listello e gola rovescia su tre lati e coronamento, lasciando il retro liscio. I coronamenti presentano un incasso superiore per fissare la base d'una statua di bronzo di cui restano i perni a *planta pedis*. Viste le dimensioni dei piedistalli, le sculture dovevano essere più piccole del vero, e dato che le basi non erano lavorate nella parte posteriore si può dedurre fossero destinate ad una vista soltanto frontale, quindi non isolate, proprio come elementi decorativi di un complesso architettonico, magari disposto ad edicole alterne, probabilmente ad un'altezza superiore rispetto al piano di calpestio (fig. 3).

I piedistalli dei consoli e quelli dei personaggi mitologici ci consentono di proporre per tutti una stessa destinazione: un luogo pubblico e ben visibile per i cittadini tuscolani, molto probabilmente il teatro, specie vista la presenza del commediografo *Diphilos*. Questo non sorprende affatto, dal momento che la presenza della coppia *Orestes e Pylades* è il richiamo evidente al mito di Oreste, in particolar modo nelle opere teatrali dei principali autori tragici (*Elettra*, *Ifigenia fra i Tauri*, *Orestide*). Non sorprende neanche la presenza di *Telegonos* e *Telemachos*, i figli di Ulisse, le cui avventure nella penisola italiana erano ben note.⁶

La presenza di Telegono costituisce il fulcro della nostra attenzione, giacché si tratta del fondatore del-

la città e progenitore, attraverso la figlia Mamilia, dei *Mamilii*, la *gens* da cui discendevano i più importanti condottieri tuscolani delle guerre Latine contro Roma,⁷ come *Sextus Octavius Mamilius*.⁸ Ma la fondazione di *Tusculum* fu raccontata in realtà da due leggende, una locale ed un'altra pervenuta direttamente dal mito greco. La prima aveva origine dal latino Silvio, re di *Alba Longa*, fondatore delle città dei *prisci Latini*, i così chiamati popoli aborigeni del Lazio.⁹ Questa tradizione, riassunta nella frase di Livio in cui sentenzia *omnes Latini ab Alba oriundi (sunt)*,¹⁰ viene considerata anteriore al secolo VI e, in qualche caso, queste città e i loro miti di fondazione sono molto antichi, molto rispettati, e vennero creati avendo il modello greco ben presente.¹¹

Ma ciò che più ci interessa è la seconda tradizione, già di età storica, in cui si include la città nella leggenda greca attraverso il figlio di Ulisse e Circe, Telegono. Infatti, il legame tra Telegono e *Tusculum* era così evidente che la città era celebrata come *Telegoni moenia, muri, arva, iugera Telegoni*.¹² Anche se una versione di Callia di Siracusa fa di Telegono il figlio di Latino e la troiana *Rhome*, fratello quindi di *Rhomos* e Romulo, questo Telegono tuscolano è veramente considerato figlio di Ulisse e Circe, e così fu percepito da Orazio e Silio Italico.¹³ La tradizione che unisce Telegono a *Tusculum* venne probabilmente concepita appositamente per la città, senza nessun rapporto diretto con le leggende relative ad altre comunità latine.¹⁴

6. Nel piedistallo di *Telegonos* appare anche il nome *Iaso*, da identificare con l'eroe dell'*Argonautiche*. Ciò fa supporre un ripensamento del lapicida, e forse si potrebbe valutare anche l'esistenza di una statua di questo personaggio all'interno del discorso mitico, da collegare a *Castor e Pollux*, le divinità tuscolane, anch'essi partecipanti al viaggio della nave Argo.

7. L'introduzione della saga odisseica nelle città del Lazio ha un *terminus ante quem* in Teofrasto (314/13 a.C.), in quanto si riferisce a una tradizione locale. Inoltre, la presunzione dei *Mamilii* di *Tusculum*, che si ritengono discendenti di Telegono, figlio di Ulisse e fondatore della città, dovrebbe essere datata prima del 217 a.C., quando Ulisse è rappresentato sulle monete coniate dalla famiglia (RRC 149 / 2c) (fig. 4). L'eroe viene citato per la prima volta in Esiodo (Hes., *Theog.* 1011-16). Cfr. Ampolo 1994, 276.

8. Pasqualini 1996-1997, 20.

9. Ver. Fl. ap. Fest [Paul.] 253 L: *prisci Latini proprie appellati sunt hi, qui, priusquam conderetur Roma, fuerunt*. In età storica la zona in cui si trovavano questi popoli ebbe il nome di *Latium Vetus*.

10. Liv. I 52,2.

11. Farney 2007, 47.

12. Ov., *Fast.* III 92; 4,71; Sil. It., *Pun.* XII 535; Sta., *Silu.* I 3, 83-84.

13. Hor., *Carm.* III 29; Sil. It., *Pun.* XII 535.

14. Come, per esempio, *Praeneste*, di cui viene considerato il fondatore. Cfr. Martínez-Pinna 2004, 28.



Figura 3. Piedistalli di Telegono, Oreste, Telemaco e Pilade (foto dall'autrice).

Le fonti sul mito di Telegono in terra laziale sono diverse. Esiodo tramanda come da Circe fossero nati, oltre a lui, anche *Agrios* e *Latinos*, eponimo quest'ultimo dei popoli latini.¹⁵ Il verso, pur essendo sospettoso di interpolazione del secolo VI a.C.,¹⁶ pone di manifesto l'antichità di una tradizione che si svilupperà fino ad età ellenistica quando arrivò a generare i diversi miti dei figli e nipoti di eroi quali fondatori di città nel Lazio, Roma inclusa. La saga di Telegono nel Lazio si allaccia direttamente con il racconto dell'*Odissea*, quando Tiresia vaticina le nuove avventure di Ulisse ritornato ad Itaca. Questo è il contesto in cui si inserisce la *Telegonia* di Eugamone di Cirene: Odisseo viene ucciso per errore dall'ignoto figlio Telegono, il quale ne prende il corpo e, insieme al fratellastro e la vedova Penelope, torna all'isola della madre Circe. La maga, grazie ai suoi poteri, concede a tutti l'immortalità. La vicenda finisce con le nozze di Telegono con Penelope e Telemaco con Circe. L'unica immagine dell'eroe pervenutaci è in un frammento di vaso apulo, datato al 400 a.C. ca., di origine sconosciuta e oggi purtroppo perso, in cui si vede Telegono nel momento in cui riceve dalla madre Circe l'arco con cui fatalmente ucciderà il padre.¹⁷ Quindi, il piedistallo tuscolano rimane un documento eccezionale di questo personaggio mitologico.

Questa origine mitica sarà molto favorevole ai *Mamilii*, la *gens* che detenne il potere in età del dominio latino, soprattutto grazie al suo condottiero più illustre, *Sextus Octavius Mamilius*, *dictator* della città, considerato non a torto il primo personaggio non romano di prestigio nella storia del Lazio. I *Mamilii* celebravano la loro stirpe originata dalla figlia di Telegono, *Mamilia*.¹⁸ Più tardi, in pieno secolo II a.C.,

la *gens Mamilia* batte moneta a Roma con l'immagine di Ulisse, il richiamo del loro mitico capostipite e, quindi, del loro vincolo con una città così importante in età antica (fig. 4). Una tradizione sostiene che questa genealogia si concepisce a metà del secolo IV a.C., durante l'indipendenza di *Tusculum*, mentre un'altra teoria associa la leggenda al momento in cui *Tusculum* padroneggiava nel Lazio tardoarcaico, grazie alle collaborazioni stabilite dalla politica di Tarquinio il Superbo a Roma e Aristodemo a Cuma.¹⁹

Comunque, le vicende di Ottavio Mamilio, genero dell'ultimo re di Roma, Tarquinio il Superbo, costituiscono i capitoli più famosi della Lega Latina, appunto quello della battaglia del lago Regillo, sito in territorio tuscolano. L'intenzione del *dictator* fu trarre vantaggio dal vuoto politico generatosi una volta espulso il re romano e iniziare un ambizioso progetto di egemonia nel Lazio. Il prestigio della città generò una coalizione di comunità latine il cui santuario federale era quello di Diana a Nemi. Infatti, questo santuario era stato fondato secondo la tradizione da *Egerius Baebius*, un altro *dictator Tusculanus*. Ottavio Mamilio esercitava la sua *leadership* su tutti i popoli latini, sostenuta grazie al suo prestigio personale, e questo fu, di conseguenza, causa di grande promozione per la stessa città.²⁰ Purtroppo, la battaglia del lago Regillo si concluse con la vittoria romana e la sconfitta dei popoli latini; Roma riuscì ad avere, secondo il *foedus Cassianum* del 493 a.C., una posizione di supremazia all'interno della Lega Latina.

Quindi, tornando all'insieme dei piedistalli tuscolani, sorge la domanda sulla scelta delle altre coppie di personaggi, se oltre *Telegonus*, ovviamente vincolato alla città, gli altri siano stati scelti a caso o abbiano anch'essi un rapporto con il mito di fondazione. La presenza di Telemaco si spiega in quanto suo fratellastro, ma soprattutto perché risulta un personaggio importante della *Telegonia*. Secondo la versione di Eugamone, arrivato con la madre Penelope e Telegono all'isola di Circe, una volta reso immortale, prese in moglie la divina incantatrice. A questo punto è evidente il perché di Telemaco a *Tusculum*: i due fratelli rimandano necessariamente a Circe, e di conseguenza, al territorio del Circeo. Infatti, fin dall'antichità *Eea*, l'isola della maga, fu identificata con il famoso promontorio della costa laziale, ben visibile dal mare, chiamato appunto il *Mons Circaeus*, sito nel limite tra il *Latium vetus* e il *Latium adiectum* (fig. 5).²¹ L'esposizione dei bronzi con le figure dei figli di Ulisse nel



Figura 4. Moneta della *gens Mamilia* (RRC 149/2c) (foto da internet).

15. Hes., *Theog.* 1011 ss.

16. A favore, M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford 1966, 433; Wiseman 1999. Con riserve, Ampolo 1994, 271. Nonostante, la datazione non risale a più della metà del secolo VI a.C. (cfr. Martínez-Pinna 2004, 28).

17. Rovira 2000, 444; Ribaldi 2008, 13 (*LIMC* s. v. *Kirke*, 54). Il frammento era conservato nel Museo delle Belle Arti di Budapest (n. inv. 50.101).

18. Fest., *Verb.* 136, 6: *Mamiliorum familia progenita sit a Mamilia Telegoni filia, quam Tusculi procreavit, quando id oppidum ipse condidisset.*

19. Wiseman 1983, 304. Cfr. Mele 1987. Sui *Mamilii*, discendenti della figlia di Telegono, cfr. Martínez-Pinna 2004, 32-33.

20. J. Martínez-Pinna anticipa l'interessante proposta di individuare, al momento dell'egemonia tuscolana sulla lega, la creazione di un santuario dedicato a Diana sul colle tuscolano chiamato Corne (Plin., *Nat. Hist.* xvi 242), nel tentativo di far sì che il centro religioso della confederazione latina fosse nel territorio tuscolano (Martínez-Pinna 2003, 24).

21. Cfr. Hijmans 1992.

bel centro monumentale di *Tusculum* evocava non solo gli esordi mitici della città quanto l'immagine del Circeo, il confine geografico dei latini oltre i Colli Albani, il controllo di una vasta striscia di terreno fino al mare e, infine, il nesso stabilito tra centro e periferia del Lazio in età arcaica sotto il controllo dei tuscolani (fig. 6).

Anche la seconda coppia di eroi mitici, *Orestes* e *Pylades*, ha a che fare con le origini di *Tusculum*. Per trovare un collegamento si deve spostare il discorso più in là e sorvolare la stretta cerchia delle *moenia Telegoni* fino ad arrivare al nucleo religioso dei latini a Nemi. Considerando i parametri del mito e della storia del Lazio arcaico, questi personaggi si collegano ancora una volta agli esordi della città, soprattutto attraverso il santuario federale sito nel bosco sacro di Diana ad Ariccia.

Effettivamente, l'essenziale nesso di *Tusculum* con *Orestes* viene ribadito dal rapporto tra la città e la vicina Ariccia, dal momento in cui il santuario fu inaugurato come sede federale dal *dictator* tuscolano



Figura 5. Veduta del Mons Circaeus da Sperlonga (foto dall'autrice).

Egerius Baebius nel VI secolo a.C., come ricordato dalle fonti e da una iscrizione tramandata da un erudito locale del secolo XVII, Domenico Barnaba Mattei.²² Oltre alla narrazione «storica» esiste anche il mito secondo il quale il culto venne introdotto a Nemi

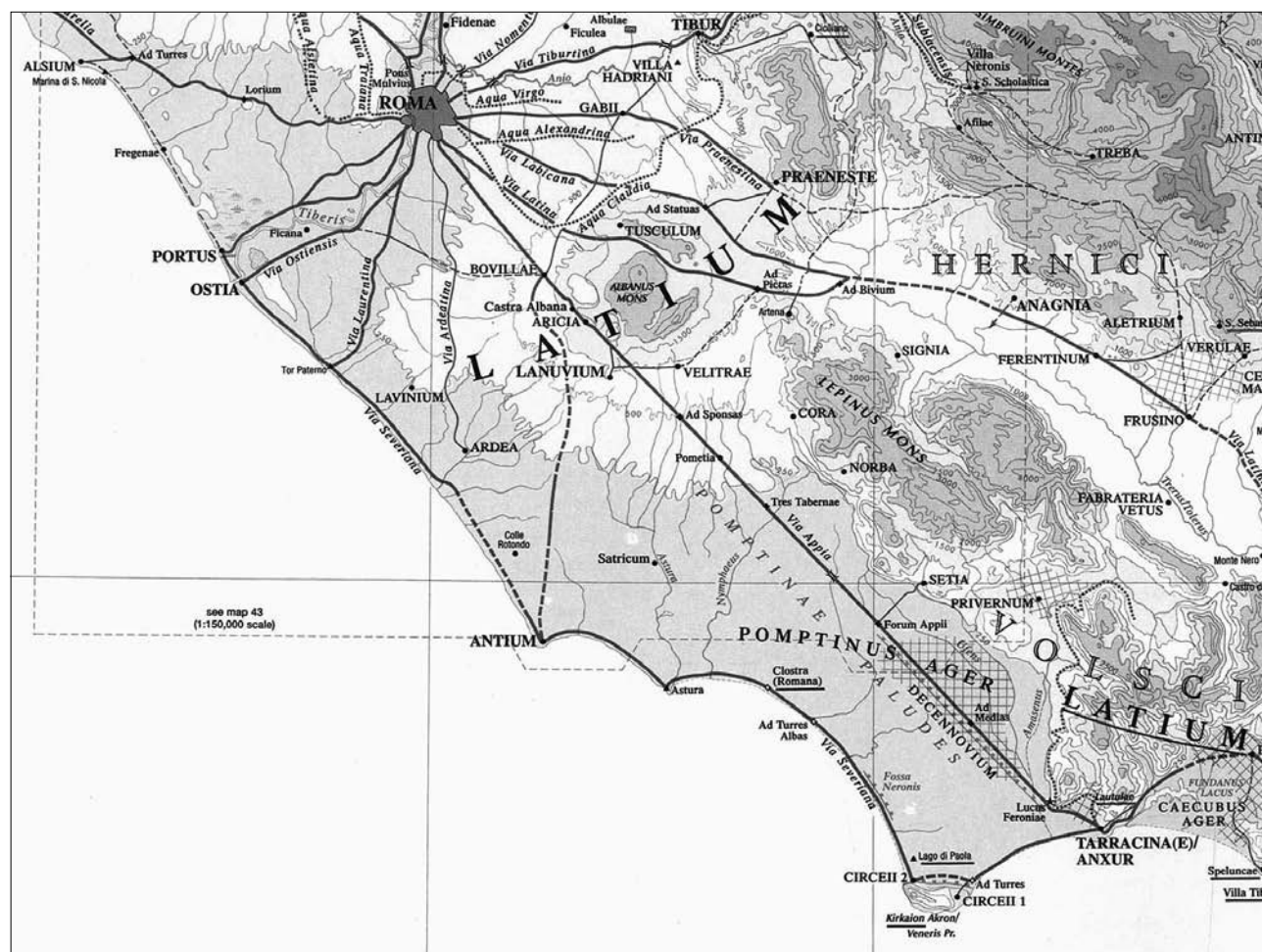


Figura 6. *Latium Vetus* (dal Barrington Atlas of the Greek and Roman World 2000).

22. CIL xiv *212 (= Mattei 1711, 76). Questo testo, pur essendo incluso tra i falsi del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, è stato riconsiderato varie volte, l'ultima con forti argomenti a favore della sua autenticità da Santo Mazzarino, nonostante le sue imprecisioni (Mazzarino 2001, 230 n. 52).

dall'eroe di Argo. Infatti, le fonti tramandano come l'eroe, fuggito dalla Colchide insieme alla sorella Ifigenia e all'amico Pilade, sia giunto nel Lazio con il simulacro della divinità, e che sia morto ad Ariccia dopo avere introdotto il sanguinario culto dell'Artemide Tauropola, assimilata con la Diana venerata a Nemi.²³ Proprio da Ariccia proviene un rilievo, oggi a Copenhagen, identificato con il celebre episodio dell'*Elettra* di Sofocle con l'uccisione di Egisto ad opera di Oreste. In questo rilievo si vede un Oreste vendicatore nell'atto di dare morte ad Egisto in presenza della madre Clitemnestra, immagine dell'eroe alquanto singolare, di solito rappresentato inseguito dalle Erinii.²⁴ Tralasciando la polemica sulla cronologia, sembra ultimamente accettato si tratti di un lavoro arcaistico databile in età augustea.²⁵ La presenza della coppia Oreste e Pilade nel teatro di *Tusculum* rievoca di conseguenza il vincolo di questa città con il santuario nemorense; la connessione che esisteva tra i due luoghi data la funzione che aveva quest'ultimo in quanto luogo di culto della lega latina di cui *Tusculum* fu condottiera in età arcaica. Questo richiama un movimento nostalgico tuscolano verso le sue radici storiche, quando la città si paragonava a Roma in importanza e prestigio.²⁶

Ma Oreste non fu solamente l'eroe greco, protagonista dell'*Orestia* e mitico fondatore del santuario di Diana a Nemi. La figura di Oreste in età tardorepublicana rivestì un ruolo che i tuscolani utilizzarono a proprio vantaggio: l'identificazione con Ottaviano. Questo ruolo, non così evidente, è invece riscontrabile in qualche eco della propaganda protoaugustea.²⁷ A questo proposito, ultimamente si è messo in luce il legame dell'eroe della vendetta con lo stesso Augusto, vendicatore anche lui del padre Giulio Cesare, in un momento in cui Marco Antonio fu Egisto e Cleopatra Clitemnestra. L'identificazione di Oreste con Augusto, entrambi protetti da Diana e Apollo, si inserisce in un momento particolare della ricerca della legittimazione del potere attraverso l'immagine, e trova una testimonianza diretta nella statua di Oreste conservata nel tempio di Hera ad Argo, patria dell'eroe, la quale, come ricorda Pausania, recava il nome di Augusto.²⁸

L'identificazione tra Augusto e l'eroe si generò, quindi, nell'arco di tempo che intercorre tra la sua vittoria a Filippi contro i cesaricidi (42 a.C.) e quella su Antonio e Cleopatra ad Azio (31 a.C.), quando, finita la vendetta, si gettano le fondamenta della legittimazione del suo potere nei confronti della *res publica*: come era abitudine tra i generali, che spesso avevano cercato l'*aemulatio* degli eroi e divinità e una loro identificazione ai fini propagandistici. Anche Ottaviano, nella ricerca di un modello che si confacesse alla sua causa, realizzò dei tentativi, e per la sua impresa di vendicatore del sangue paterno, scelse la figura di Oreste, fondamentale nella copertura ideologica e la difesa degli eccessi commessi nei confronti dei concittadini sotto forma di legittima vendetta. Il mito, che iniziava a Nemi, ritornava a Roma. In effetti, la tradizione tramandata da Iginio e ricordata da Servio informa anche del trasferimento delle ossa di Oreste da Ariccia a Roma e la loro collocazione nel tempio di Saturno nel foro, e queste erano considerate addirittura *pignora imperii*.²⁹ Si ritiene che fosse stato proprio Augusto il promotore di questo spostamento, forse un rituale ripristino di una vecchia leggenda nota dai tempi antichi.³⁰

Quindi, se l'esibizione pubblica della coppia Oreste e Pilade rappresentava per *Tusculum* il suo diretto legame con Nemi, la presenza del mito del vendicatore Oreste nel fulcro politico della città si può reinterpretare all'interno di un contesto politico molto favorevole in cui si inserisce la prima propaganda proaugustea. L'arco cronologico non può essere altro che tra Filippi e Azio, quando le aristocrazie tuscolane percepiscono l'efficace canale di promozione offerto dalla propria tradizione mitica. Ma questa fase politica di Augusto, come è noto, durò ben poco, e subito mutò a favore di una forma di stabilità e di pace a cui meglio si adattava l'immagine di Enea e Romolo. *Tusculum* non poteva offrire, come *Lavinium* o *Bovillae*, la cornice adatta.

La rivendicazione di un passato e di un'autonomia propria si trovano, quindi, alla base di tutto questo programma. L'introduzione del culto dell'Artemide Tauropola che il mito attribuisce a Oreste e Pilade, rappresentati insieme a Telegono, fondatore della città, è da considerare un buon indizio del significato a livello concettuale del pensiero politico tuscolano: il dominio

23. Cfr. Pairault 1969, 446; Pasqualini 1996-1997, 24-25; Green 2007, 201-207.

24. Altri lo interpretano come l'uccisione di Agamennone da parte di Egisto in presenza della moglie Clitemnestra. Cfr. Guldager Bilde 1997.

25. Froning 1981, 8.

26. «Si potrebbe avanzare l'ipotesi che le élites municipali delle comunità del Lazio, cioè della Lega Latina, disciolta traumaticamente da Roma nel 338 a.C., abbiano conservato, o in alcuni casi, fabbricato le tradizioni delle loro origini in polemica con la città egemone, agganciando o mantenendo agganciati i loro *primordia* ai Greci, nemici dei Troiani» (Pasqualini 1996-1997, 26).

27. L'associazione si può intravedere anche in Virgilio, nel finale della prima *Georgica*, secondo quanto proposto da M. Dewar: nella famosa metafora del caos e della guerra, l'auriga non riesce a guidare il carro, come l'Oreste nelle *Coefore* d'Eschilo, quando l'eroe, con le mani piene del sangue materno, impazzisce e si compara al conducente che ha perso il controllo delle funi. L'auriga finalmente controllerà lo stato e porterà via il caos che sommerge l'impero, e questo sarà, evidentemente, il giovane Ottaviano (Dewar 1988; Dewar 1990). Ancora Ovidio sembra mettere in luce questa simpatia di Augusto per l'eroe nelle *Tristia* II, 395-6, in cui riferisce la sua predilezione per l'*Elettra* di Sofocle (Tilg 2008, 369). Cfr. Barchiesi 1994.

28. Paus. II 17, 3. Cfr. Dewar 1988; Hölscher 1990; Dewar 1990; Delcourt 1998; Champlin 2003; Tilg 2008.

29. Hyg., *fab.* 261; Serv., *ad Aen.* II 116; Id. *ad Aen.* VI 136.

30. Dalla sua parte C. Ampolo propone un'origine sabina (Ampolo 1993, 167).

della città sull'area del *Latium vetus* andava dai Colli Albani fino al Circeo, vale a dire, fino al confine del territorio nel litorale, alle porte della pianura pontina verso la Campania.³¹ L'estensione di quest'area d'influenza arrivò probabilmente fino al punto di poter proporre un controllo politico sulla colonia del Circeo, fondata dall'esiliato Tarquinio il Superbo, alleato dei tuscolani. Più tardi, quando le antiche comunità latine ebbero la cittadinanza romana, *Circeii* fu accolta all'interno della tribù Papiria, la stessa di *Tusculum*, che fu *municipium optimo iure* dal 381 a.C.³² La proiezione politica dei *Mamilii* sul Circeo si mette in questo modo in evidenza dal momento in cui la figura di Ulisse serve di nesso tra la madre Circe ed il figlio Telegono, così come le coniazioni documentano questo stretto rapporto tra *Tusculum* ed il Circeo attraverso Telegono.³³

Per concludere, tutta questa analisi permette di proporre che nella città di *Tusculum* vi fosse una galleria di personaggi evocativi delle origini storiche e leggendarie della città, in un momento precedente l'uniformazione imposta da Roma, in forte contrasto con la successiva propaganda augustea. Quindi, se Augusto fece erigere nel suo foro la galleria dei *summi viri* e dei *reges Latini*, riprodotta in alcune città all'interno e non solo della penisola italiana, è lecito chiedersi se fosse stata questa un'idea originale o se in quanto tale esistesse forse in precedenza, un modello che, più piccolo e modesto, si documenterebbe a *Tusculum*. L'esibizione pubblica dei *reges mythici Tuscolani* fu, in fin dei conti, una congiuntura storica favorita dal momento in cui si gettavano le fondamenta dell'identità nazionale romana.

Il discorso rappresentato attraverso le immagini degli eroi si articolava in due direzioni temporali, una riguardante il passato mitico o mitico-storico, l'altra verso il presente, avendo in mente la realtà politica, l'autorappresentazione e il gioco simbolico dell'eroe cesariano. Una riguardava il mito greco fondazionale, Telegono della città e Oreste del santuario di Diana a Nemi; l'altra, invece, i protagonisti del Lazio arcaico, i *dictatores Tusculani*: Ottavio Mamilio, principe del Lazio e mano destra di Tarquinio, e Marco Bebio, fondatore della Lega Latina, nemica ancestrale di Roma.³⁴ È possibile pensare che la galleria tuscolana fosse stata progettata in età anteriore al cambiamento del regime politico, forse dopo Cesare, durante il se-

condo triumvirato. Addirittura si è proposto Cicerone come mente pensante di questo programma.³⁵ Ciò che sembra evidente è che le élites locali si avvalgano del ricco patrimonio leggendario a fini propri, prima di tutto per ostentare la loro ideologia politica. Questa manovra avrà in età tardorepublicana un nuovo valore: *Tusculum*, città procesariana, sarà dalla parte di Ottaviano. I *clientes* locali appoggiano l'impresa del giovane Cesare ed accolgono il mito e la sua funzione politica: Oreste vendicatore del padre assassinato. L'identificazione di questo giovane Cesare con l'eroe agisce fino al compimento della causa. Dopo Azio, l'immagine del *Pius Aeneas* rappresenterà il referente aulico per la nuova casata instaurata a Roma e a *Tusculum* rimarrà soltanto il ricordo del passato glorioso per confermare l'incerto presente.³⁶

Le evidenze storiche, archeologiche o letterarie sono scarse, ma la proposta consente di tracciare una nuova chiave interpretativa che in futuro potrà forse essere confermata. In fin dei conti, «ricostruire e narrare implica fare scelte, privilegiando le ipotesi che sembrano al momento più probabili. Se diventeranno un giorno le meno probabili, occorrerà riprendere in considerazione congetture scartate, o altre ancora».³⁷

Bibliografia

- AMPOLO, C. 1993: «Boschi sacri e culti federali: l'esempio del Lazio», in: *Les Bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (ve section). Naples, 23-25 Novembre 1989*. Naples, 159-167.
- 1994: «La ricezione dei miti greci nel Lazio: l'esempio di Elpenore ed Ulisse al Circeo», *PP* 49, 268-279.
- BARCHIESI, A. 1994: *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso Augusteo*, Roma & Bari.
- CARANDINI, A. 2008: *La Casa di Augusto. Dai «Lupercalia» al Natale*, Roma.
- CHAMPLIN, E. 2003: «Agamemnon at Rome: Roman dynasts and Greek heroes», in: BRAUND, D.; GILL, C. [ed.], *Myth, History and Culture in Republican Rome: Studies in Honour of T. P. Wiseman*, Exeter, 295-319.

31. La realtà storica viene illustrata dalla costruzione nel 312 a.C. della Via Appia che, in detrimento dell'antica Via Latina controllata dall'alto dei Colli Albani, fece cadere l'egemonia di *Tusculum* e dei popoli latini a favore del Lazio costiero.

32. Salmon 1937.

33. «L'Ulysse de Mamilius de Tusculum me paraît justement en rapport avec la colonisation du Circé, qui remonte précisément au règne de Tarquin. Je pense donc que ce motif d'Ulysse a une possibilité d'insertion très précise à ce moment là dans la politique des Tarquins. Le motif d'Ulysse que nous trouvons ensuite sur les monnaies de la République romaine, c'est le motif d'Ulysse qui revient chez lui, reconnu d'abord par son chien. Là aussi c'est un motif un peu particulier qui mérite une enquête supplémentaire », F.-H. Massa-Pairault in Sauron 1999, 593-625.

34. Si può anche ipotizzare l'esistenza di una terza statua tra quelle di Oreste e Pilade, forse quella di Marco Bebio, con il testo tramandato dall'erudito del settecento, il quale non poté conoscere gli altri piedistalli. Se così fosse, sarebbe quindi possibile proseguire su questa ipotesi e immaginare anche un posto per Ottavio Mamilio, anch'egli discendente da Odisseo, tra i due fratellastri (Gorostidi Pi 2008).

35. Coarelli 1981, 125.

36. Cfr. Torelli 1991, 66.

37. Carandini 2008, xvi-xvii.

- COARELLI, F. 1981: «I Colli Albani», in: ID. *Dintorni di Roma*. Bari, 65-126.
- 1982: *Lazio*. (Guide archeologiche Laterza), Roma.
- DELCOURT, A. 1998: «Entre légende et histoire: Oreste et le prince», *Les Études Classiques* 66, 61-72.
- DEWAR, M. J. 1988: «Octavian and Orestes in the Finale of the First Georgic», *CQ* 38, 563-565.
- 1990: «Octavian and Orestes Again», *CQ* 40, 580-582.
- FARNEY, G. 2007: *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*. Cambridge.
- FRONING, H. 1981: *Marmor-Schmuckreliefs mit griechischen Mythen des 1. Jhs. v. Chr.: Untersuchungen zur Chronologie und Funktion*, Mainz.
- GOROSTIDI PI, D. 2003: «Tiberio, la gens Claudia y el mito de Telégono en Tusculum», in: XELLA, P.; ZAMORA, J. Á. [ed.], *Epigrafia e Storia delle religioni. Dal documento epigrafico al problema storico religioso. Atti dell'Incontro* (SEL, 20), 37-43.
- 2008: *La epigrafia latina de la antigua ciudad de Tusculum (Lacio, Italia)*, tesis doctoral, Zaragoza.
- GREEN, C. M. C. 2007: *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, Cambridge.
- GULDAGER BILDE, P. 1997: *In the Sacred Grove of Diana: Finds from a Sanctuary at Nemi*, Copenhagen.
- HALL, J. 1997: *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.
- HIJMANS, B. L. 1992: «Circe on Monte Circeo», *Caeculus* 1, 17-46.
- HÖLSCHER, T. 1990: «Augustus and Orestes», *Études et Travaux* xv, 30, 164-173.
- MARTÍNEZ PINNA, J. 2004: *Tusculum latina (siglos VI-IV a.C.)*, Roma.
- MASSA-PAIRAULT, F. H. 1969: «Diana Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée», *MEFR* 81, 425-471.
- MATTEI, D. B. 1711: *Memorie storiche dell'antico Tuscolo oggi Frascati*, Roma.
- MAZZARINO, S. 2001: *Dalla Monarchia allo stato Repubblicano* (Catania 1945), Milano.
- MELE, A. 1987: «Aristodemo, Cuma e il Lazio», in: CRISTOFANI, M. [ed.], *Etruria e Lazio Arcaico, incontro di studio novembre 1986*, Roma, 155-177.
- PASQUALINI, A. 1996-1997: «Eroi fondatori delle città del Latium Vetus tra cultura greca e tradizione romana», *Documenta Albana*, II serie, nn. 18-19, 17-31.
- RIBALDI, R. 2008: *Guida archeologica di Tusculum*, Pescara.
- ROVIRA, C. 2000: «Telegono, fondatore di Tusculum», in: DUPRÉ RAVENTÓS, X. [ed.], *Scavi archeologici di Tusculum. Rapporti preliminari delle campagne 1994-1999*, Roma.
- SALMON, E. T. 1937: «The Latin Colonies at Vitellia and Circeii», *CQ* 31, 111-113.
- SAURON, G. 1999: «Légende noire et mythe de l'âge d'or. Les pôles complémentaires de la mystification augustéenne», in: MASSA-PAIRAULT, F. H. [ed.], *Le Mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et Image (Actes du colloque international, Rome, 14-16 novembre 1996)*, Roma, 593-625.
- TILG, S. 2008: «Augustus and Orestes: Two Literary Clues», *CQ* 58, 368-370.
- TORELLI, M. 1991: «Alle radici della nostalgia augustea», in: ID. *Continuità e Trasformazioni fra Repubblica e Principato*, Bari, 47-67.
- WISEMAN, T. P. 1983: «Domi nobiles and the Roman Cultural élite», in: ID. *Les 'Bourgeoisies' municipales italiennes aux IIe et Ier siècles av. J.-C.*, Paris & Naples, 299-307.
- 1999: *Remus, un mito di Roma* (= trad. italiana di Remus, a Roman Myth, Cambridge 1995), Roma.

11. L'ESPAI I EL TEMPLE. ENTRE ELS ANTICS I NOSALTRES

Roger Miralles
Universitat Rovira i Virgili

La majoria d'estudiosos que tracten el tema del temple i el seu entorn volen saber com va ser projectat, però es limiten a les fonts primàries. Es fa referència als testimonis escrits antics i s'examinen les restes físiques. No se sol fer referència a com s'ha anat interpretant l'objecte al llarg del temps. Qui mira un objecte el transforma en explicar-lo, en representar-lo. Observar la representació d'un mateix objecte al llarg del temps és la manera d'entendre com s'ha anat mirant i, mitjançant la suma de les mirades, es pot arribar a hipotetitzar com aquest objecte va ser pensat. L'objectiu d'aquest article és saber com va ser projectat el temple i el seu entorn en un cas concret, el de l'Acropolis d'Atenes, a través de les representacions que s'han fet al llarg del temps.

Després de l'Antiguitat, la primera representació del Partenó que coneixem és la de Ciríac d'Ancona (c. 1391 – c. 1455),¹ diplomàtic papal i antiquari. El dibuix original de Ciríac es troba en un manuscrit que conté diverses notes o *commentaria*,² del manuscrit n'existeixen set còpies, però només dues (la que es troba a Magdeburg i la de la Biblioteca Vaticana feta per Giuliano da Sangallo) copien el dibuix.

El dibuix de Ciríac d'Ancona (fig. 1) sembla una representació en el sistema que avui coneixem amb el nom de dièdric: un alçat. Aquesta afirmació se sustenta en l'absoluta falta de fuga que mostren les columnes i la nul·la deformació (si ens guiem per la representació de les figures) que sembla tenir el fris. Podria ser, això no obstant, una representació en perspectiva frontal, ja que els graons sobre els quals s'aguanten les columnes semblen tenir una fuga i podria ser que el frontó també la tingués, tot i que aleshores hi hauria l'error de la manca de fuga central de les columnes. En el dibuix, tant si es tracta d'un alçat com si es tracta d'una perspectiva frontal, no reconeixem el Partenó. Els nostres ulls tenen una imatge diferent del que és el Partenó d'Atenes. S'aprecien diferències si hom compara aquest dibuix amb l'alçat de Stuart i Revett³ (el primer que podem considerar precís pel que fa a mesures i proporcions). El frontó és més punxegut que el de la representació mesurada: passem d'un triangle isòsceles de 13° a un de 35°. La proporció del peristil no és acurada, la distància entre la base i l'arquitrav respecte a l'amplada té una proporció de 10/3.5, mentre

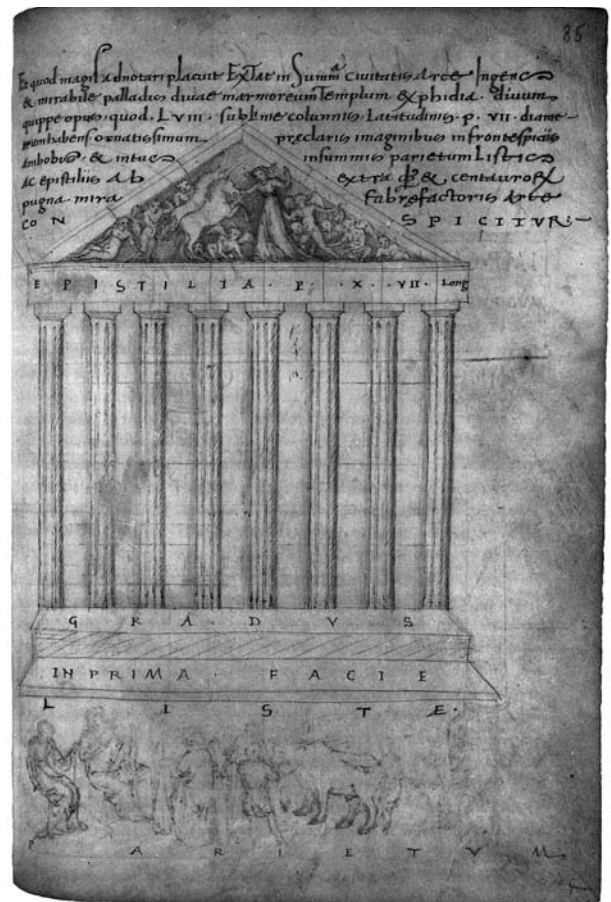
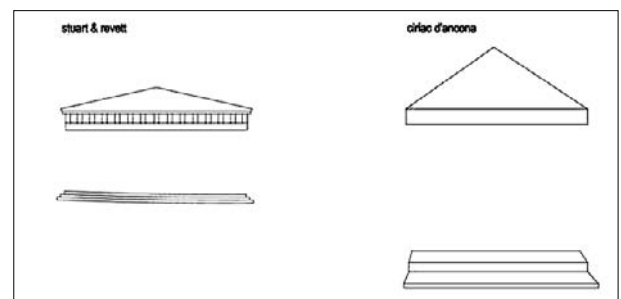


Figura 1. Ciríac d'Ancona: dibuix de la façana del Partenó. Font: Mitchell 1974.

Figura 2. Comparació entre el dibuix del Partenó de Stuart i Revett i el de Ciríac d'Ancona.



1. Per a Ciríac D'Ancona en general, vegeu Bodnar 1960. Per a les representacions derivades de Ciríac d'Ancona, vegeu Mitchell 1974.

2. Del llibre de notes de Ciríac d'Ancona se'n conserva el manuscrit d'on surt el dibuix (actualment es troba a la Biblioteca Ambrosiana de Milà, a la secció Trotti MS. 373). Hi ha set còpies parcials del manuscrit de Ciríac, dues de les quals tenen còpies del dibuix; una és la que es conserva a Marburg, a la Westdeutsche Bibliothek, MS. Berol. Lat. Quart. 432 (abans Manzoni 92) f. 73r. L'altra còpia és la que es conserva a la Biblioteca Vaticana, a Roma, Barberini MS. Lat 4424, f. 28v, que correspon a un llibre de notes de Giuliano da Sangallo.

3. Stuart and Revett 1762, *The Antiquities of Athens. Measured and Delineated by James Stuart, R.R.S. and F.S.A., and Nicholas Revett, Painters and Architects*, London, printed by John Haberkorn. Làmina 5 + p. 25.

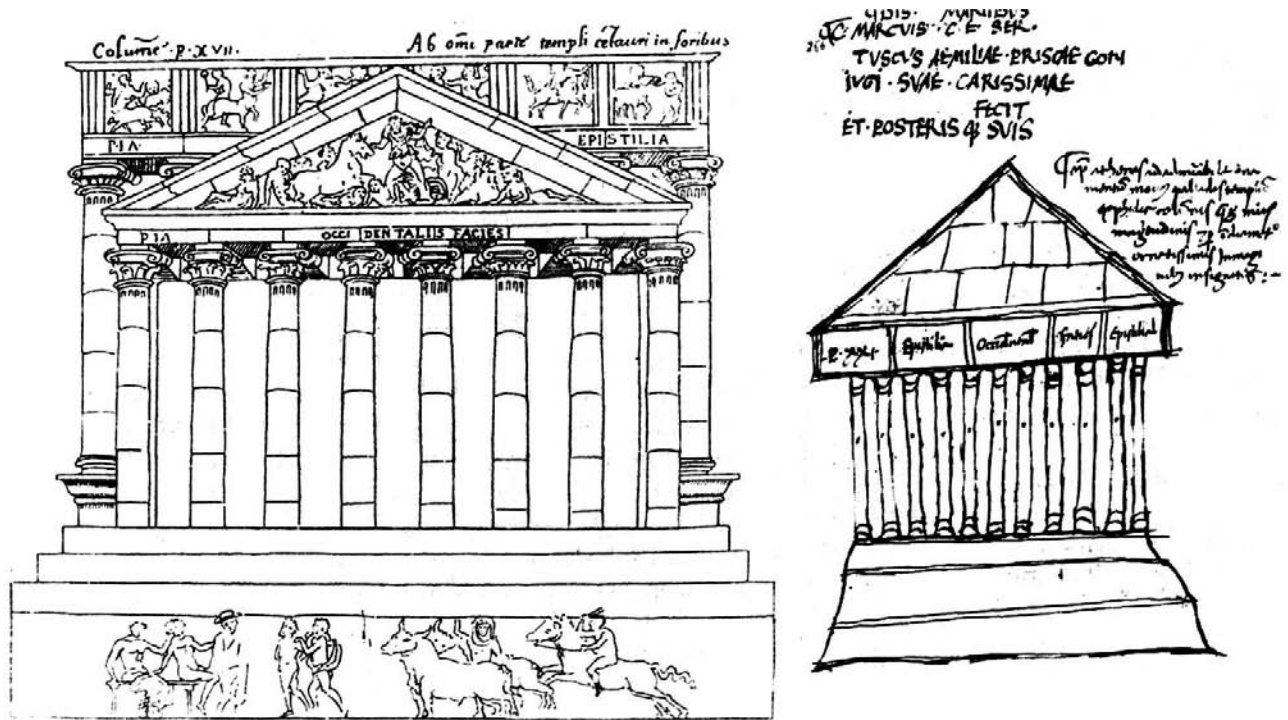


Figura 3. Còpies de Ciriaco d'Ancona: dibuix de la façana del Partenó. Font: Mitchell 1974.

que a la representació de Stuart i Revett és de 10/7 (fig. 2). El frontó no representa el que qualsevol observa avui davant els Elgin Marbles. No sembla importar ni els angles del frontó, ni la proporció del peristil ni el que s'hi representa. Qui dibuixa no es fixa en aquests detalls, dibuixa un frontó damunt de vuit columnes dòriques sense base.

Les dues còpies del dibuix de Ciriaco d'Ancona (fig. 3) aclareixen què era l'important per a qui dibuixava o rebia la informació. Les dues còpies tenen molts punts de divergència, però el que tenen en comú les dues i el dibuix original també ho té el Partenó. L'important en aquestes representacions no és la proporció de l'intercolumni o l'angle del frontó, el que interessa

a qui dona la informació és l'endrega dels elements. Els elements arquitectònics són imatges conegudes, qualsevol lector de l'època sap què és una mètopa, què és una columna i què és un frontó. Qui fa el dibuix pensa que no cal descriure amb precisió aquests elements, només testimoniar que hi són presents i que estan col·locats d'una determinada manera. Només la imaginació de Giuliano da Sangallo –arquitecte– detalla una cosa que no sap com és perquè tan sols és una còpia d'un dibuix amb menys detall. El dibuix es converteix en un instrument narratiu que permet ser llegit, no en una imatge que s'assembla a la realitat. En aquest sentit, podem dir que la representació de Ciriaco d'Ancona és acurada, ja que col·loca els signes

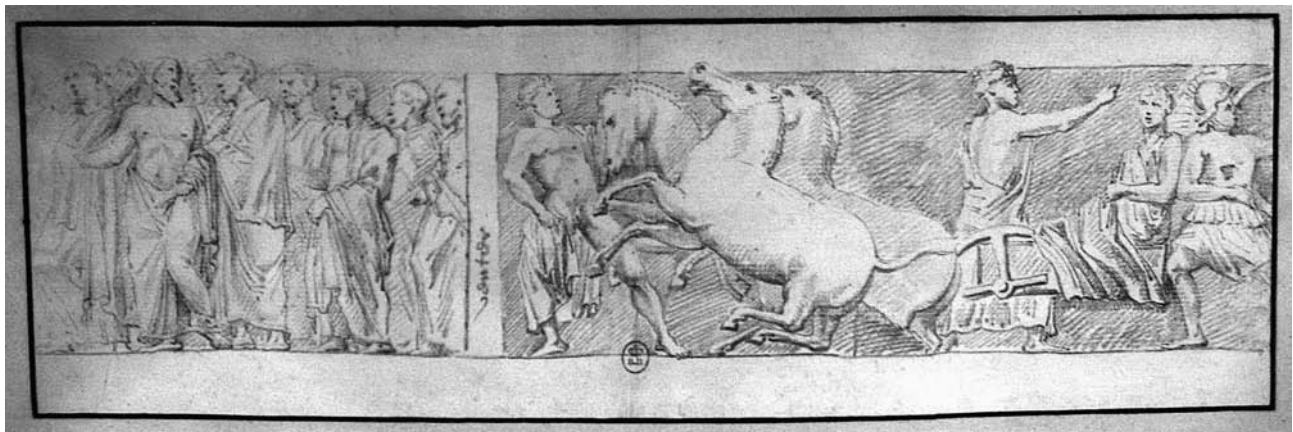


Figura 4. J. Carrey: dibuix del fris del Partenó. Font: cf. n. 4.

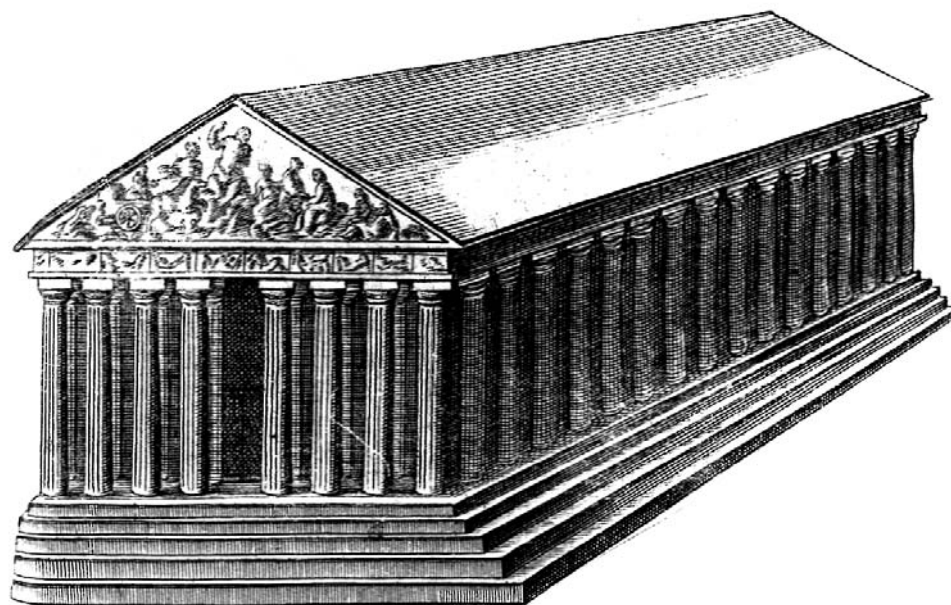


Figura 5. J. Spon: últim dibuix del Partenó conservat d'abans de l'explosió de 1687. Font: cf. n. 6.

seguint un ordre que es pot transcriure en una imatge real. El que interessa, en el fons, és testimoniar que l'antiguitat grega existeix i que els edificis s'assemblen als edificis de l'antiguitat que hi ha a Itàlia.

La segona representació que coneixem del Partenó és la de Jacques Carrey,⁴ de 1674 (fig. 4), un dibuixant que, en no poder percebre l'edifici en tota la magnitud —per les construccions annexes que sabem que hi havia a l'època—, va centrar l'atenció en la representació de la narració que s'estableix als frisos.⁵ En cap moment no fa un dibuix de conjunt del Partenó. El dibuixant només s'interessa per la representació de la narració del fris, no s'interessa per l'execució de l'escultura ni té en compte el color. Aquesta representació és la d'algú interessat en l'escultura com a fet narratiu, no en la construcció ni en les propietats materials de l'objecte. Es fixaven en el significat cultural de l'edifici, no en l'edifici com a peça arquitectònica.

La darrera representació que coneixem abans de l'explosió de 1687 és la que va fer Jacob Spon al seu *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant, fait aux années 1675-1676*⁶ (fig. 5). És el primer intent de presentació de l'edifici com un volum. Mirant-lo reconeixem alguns elements: el nombre de columnes és correcte, n'hi ha vuit als fronts curts i disset als llargs, tenen aspecte dòric i no tenen base; també reconeixem

l'entaulament i un frontó adornats amb motius escultòrics. Malgrat aquestes coincidències, encara no reconeixem la imatge del Partenó en aquesta representació: l'intercolumni entre la quarta i la cinquena columna de la façana del frontó és més gran que l'intercolumni de les altres columnes per marcar l'entrada, hi ha cinc graons gegantins en lloc dels tres de dimensions considerables (uns 50 centímetres de contrapetjada), l'entaulament està decorat amb una ornamentació fantasiosa en comptes dels triglifs i mètopes que serien adequats. La representació escultòrica del frontó té ben poc a veure amb el que avui coneixem del Partenó.

La representació sembla feta d'estudi, no davant l'objecte que es representa. Certes característiques del dibuix sostenen aquesta afirmació: és un dibuix fet amb ajut d'eines de dibuix com són regles i escaires; és un dibuix de certes dimensions (120 × 105 cm); és una vista impossible de ser percebuda des del punt de vista triat, ja que en aquell moment, com ja s'ha dit, el Partenó estava assetjat per diverses edificacions annexes. El dibuixant d'estudi recorda. No plasma en el paper el que té davant dels ulls, només hi mostra allò que recorda; de memòria només es dibuixa allò que hom ha entès. Si hom coneix un codi, l'aplica quan mira les coses i el record que en queda, la imatge, és el record de l'aplicació del codi. És per això que, quan

4. Jacques Carrey, *Temple de Minerve à Athènes, bâti par Adrien* (ratllat al damunt), *Dessiné par ordre de Mr. Nointel Ambassadeur à la Porte*. El recull de dibuixos actualment es troba a la Biblioteca Nacional Francesa.

5. Làmines 1-4: frisos est i oest; làmines 5-8: mètopes; làmines 9-14: fris intern; làmina 15: detall del fris; làmina 22: detall de la cantonada; làmina 23: detall de diverses escultures; làmina 24: vista general de diversos edificis en ruïnes d'Atenes; làmines 25 i 26: detalls de diversos edificis; làmines 27 i 28: vista general d'Atenes des de l'Acropolis.

6. Jacob Spon, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant, fait aux années 1675-1676 par Jacob Spon Docteur Medicin aggregé par Lyon & George Wheeler, Gentilhomme anglais*, London, Printed for William Cademan, Robin Kettlewell, and Awnsham Churchill, at the Popes Head in the New-Exchange, the Hand and Scepter in Fleetstreet, and the Black Swan near Amen-Corner. MDCLXXXII.

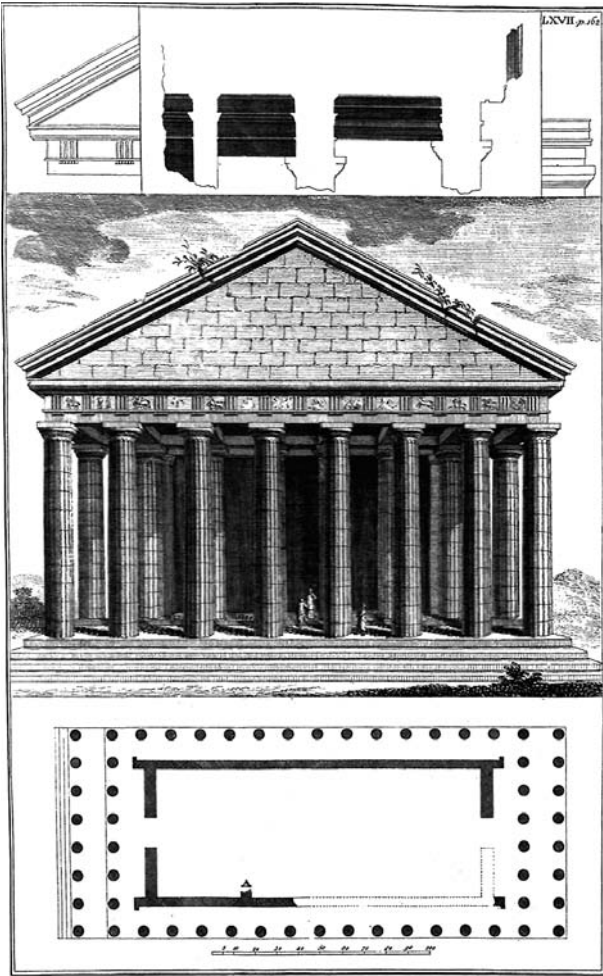


Figura 6. R. Pococke: *The temple of Minerva at Athens* (1743). Font: cf. n. 8.

Figura 7. R. Dalton: *A View of the Parthenion or Temple of Minerva at Athens* (gravat de 1751). Font: YIAKOUMIS, H. *L'Acropole d'Athènes: photographies 1839-1959*, Paris 2000.

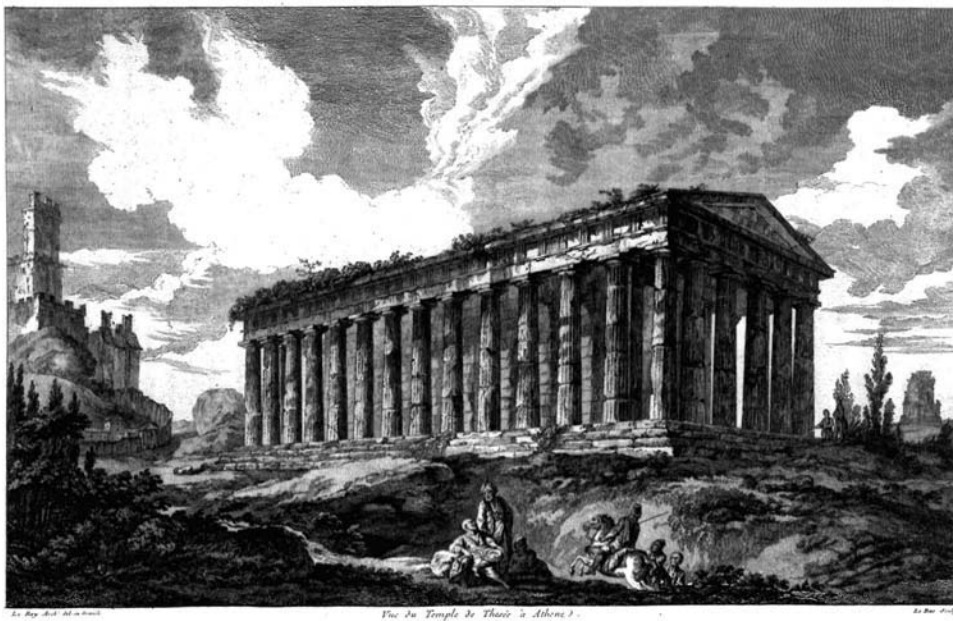


Figura 8. J.-D. Le Roy: vista del temple de Teseu, actualment temple d'Hefest, a Atenes (1770). Font: Le Roy 2004.

mirem un quadre que va pintar Magritte on hi ha escrita la llegenda «ceci n'est pas une pipe», ens sorprèn tant; veiem quelcom que en el nostre codi lingüístic és la representació de la imatge, però té una llegenda en la qual se'ns diu que no és el que veiem.⁷ En el cas del dibuix de Spon passa una cosa semblant. Si hom només coneix l'arquitectura romana, quan veu un temple grec pensa que n'és un de romà maldestre. Un temple perípter a mans d'un que ha estudiat només arquitectura romana és un error compositiu, ja que no remarca les façanes principals amb un porxo, i deixa les altres amb pilastres; una façana regular, si hi ha una porta, és un altre error, ja que hom no sap per quin intercolumni entrar. Spon i Wheler, segurament, ni es devien plantejar la possibilitat que el temple que van veure fos perípter. En aquella època, com a església que era, tenia tapats els intercolumnis amb murs que arribaven fins dalt; per tant, els límits dels costats llargs es percebien no com a columnes, sinó com a pilastres. Si considerem que el dibuixant es va poder abstreure del que tenia al voltant i dibuixar el volum solitari, també podria haver pogut treure els murs del lateral, i només podem entendre que no ho fes així, perquè pensava que, efectivament, la construcció s'havia volgut fer d'aquella manera. El record de l'arquitectura romana, l'ensenyament del que era l'arquitectura en aquella època, fa que el dibuixant, que no havia vist mai un temple perípter ni un de grec, s'enfronti al Partenó com a un temple romà. Aquesta confusió s'allargarà durant molt de temps. És el que hom anomena la *romanització* de l'arquitectura grega. Com a prova d'aquesta romanització, podríem citar el títol amb què s'encapçala el relligat dels dibuixos de Carrey que es va fer en el segle XVIII, *Temple de Minerve à Athènes, bâti par Adrien*. Qui relliga els dibuixos no pot pensar que ningú, llevat d'un romà, hagi pogut fer una obra tan magna. Els temples de l'antiguitat grega es veuen com a temples romans però amb més antiguitat, sense diferències arquitectòniques rellevants.

Després del bombardeig que va destruir bona part de la construcció, el Partenó es continua representant com un temple d'aspecte romà, tot i que les representacions ja comencen a ser més acurades. Pococke⁸ (1743) (fig. 6) o Dalton⁹ (1751) (fig. 7) ja dibuixen el temple perípter en planta, però la resta de dibuixos que fan no tenen en compte el fet que sigui perípter. Només dibuixen l'alçat del frontó, busquen la frontalitat de l'edifici sense apreciar que en un temple perípter

totes les façanes tenen la mateixa rellevància; dibuixen les ombres de l'alçat del frontó destacant la profunditat que té la façana gràcies a aquest efecte però, en canvi, no representen l'efecte més acusat que tindria en les façanes llargues a causa de la seva orientació. L'únic que destaca en aquestes representacions és que hi ha una façana principal, i es dibuixa de forma axial. L'eix és la forma que tenien de construir els romans. Els grans edificis romans estan construïts sobre eixos, la gran aportació a la història de l'arquitectura romana que són les termes o les basíliques són edificis construïts sobre la lògica dels eixos.¹⁰ Un objecte percebut des de l'eix apareix com un pla, sense volum; apropar-s'hi per l'eix no vol dir canviar-ne la percepció, sinó només la mida. Apropar-se per l'eix a un temple antic, tant si és grec com romà, té poques diferències. Apropar-se en escorç a un temple grec és ben diferent que acostar-se a un de romà, perquè tot l'esforç de representació dels romans és posat en la façana a la qual un s'atansa per l'eix, mentre que un temple grec té repartit l'esforç arquitectònic per tot el perímetre, i és difícil determinar –si no fos per l'altar– la façana on aturar-se. L'urbanisme romà obliga a apropar-se per l'eix als temples; els grecs, en canvi, permeten molts punts d'aproximació als seus temples. L'arquitectura romana, en aquest sentit, tendeix a la bidimensionalitat; la grega, a la tridimensionalitat.

Les campanyes del segle XVIII per fer la dissecció del Partenó van donar els seus fruits en unes compilacions de dibuixos molt completes, tant les que trobem a l'obra de Le Roy, *Les Ruines des plus beaux monuments de la Grèce*, com les de Stuart i Revett, *Antiquities of Athens*. Totes dues obres dibuixen no solament el Partenó, sinó també tot allò que l'envolta; d'aquesta manera, semblen apuntar que l'obra del temple de Minerva forma part d'un conjunt. Tot i això, estem encara lluny de la idea d'unitat que s'establirà amb posterioritat, ja que el fet de percebre els edificis entre les construccions que hi havia instal·lades a l'Acropolis impedia la visió de conjunt.

Julien-David Le Roy dibuixa en l'apartat dedicat a l'Acropolis en les seves *Les Ruines des plus beaux monuments de la Grèce*¹¹ els Propileus, l'Erecteó, el Partenó, una vista del teatre i un plànol general del conjunt. No intenta reconstruir els edificis en la major part dels dibuixos. Les vistes que dibuixa (fig. 8) són escenaris on la ruïna es combina amb un cel ennuvolat més propi de l'Anglaterra oceànica que no pas de la Grècia

7. Per a una explicació d'aquest efecte en el quadre de Magritte, vegeu Berger 1974, 22.

8. Richard Pococke, *A Description of the East and Some Other Countries*, (Londres: imprès per a l'autor, per W. Bowyer, 1743-45) vol. 2, pt. 2, pl. LXVII: *The Temple of Minerva at Athens*.

9. Richard Dalton 1751 (còpia Edward Rooker), *A View of the Parthenion or Temple of Minerva at Athens*, gravat.

10. Aquesta afirmació no és meua, es troba sovint en la historiografia arquitectònica, p. ex., a Choisy 1899, 512: «De l'art grec, qui semble un culte désintéressé rendu aux idées d'harmonie et de beauté abstraite, nous passons à une architecture qui devient l'organe d'une autorité toute-puissante pour qui la construction des édifices publics est un moyen de domination. Les Romains bâtissent pour s'assimiler les nations soumises en les pliant aux moeurs de la servitude; l'architecture grecque se résume dans le temple, l'architecture romaine dans les thermes et les amphithéâtres».

11. David Le Roy 1770, *Les Ruines des plus beaux monuments de la Grèce, considérées du côté de l'histoire et du côté de l'architecture*, 2d ed., 2 vol, Paris: Imprimerie de Louis-François Delatour. Hi ha una versió actual traduïda a l'anglès: Le Roy 2004.

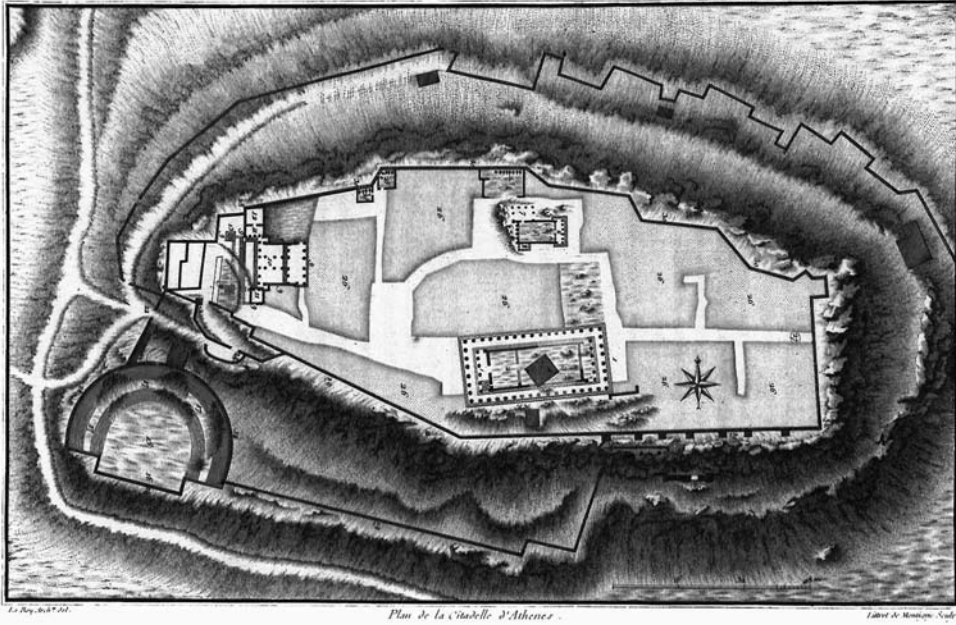


Figura 9. J.-D. Le Roy: plànol de l'Acròpolis d'Atenes. Font: Le Roy 2004.



Figura 10. J.-D. Le Roy: vista frontal dels Propileus. Font: Le Roy 2004.

mediterrània. Al plànol de conjunt hi apareix l'espai de l'Acròpolis (fig. 9) parcel·lat per unes illes de cases que —hom ho ha de suposar— existien a l'emplaçament en aquell temps. En la representació del Partenó, s'hi continua observant la frontalitat romana, ja que només es dibuixa l'alçat del frontó i del lateral només una part. La representació dels Propileus (fig. 10) acusa una frontalitat encara més clara, ja que la vista de la reconstrucció de l'edifici és una perspectiva axial.

Stuart i Revett, a *Antiquities of Athens*, fan una representació força més acurada del que hi ha a l'Acròpolis. Le Roy havia fet divuit dibuixos i, en canvi, Stuart i Revett en fan quaranta-set, als quals cal sumar-hi els dibuixos de les mètopes i el fris de les Panatenees. El document testimonia l'existència dels Propileus, de

l'Erecteion, del Partenó, del teatre i també s'hi inclou la cova i un plànol de situació de les peces. Els plànols són molt acurats. Amb els documents existents podem saber com eren els edificis amb exactitud (llevat del teatre, del qual només coneixem la planta), segurament els podríem arribar a reconstruir només amb aquests documents (fig. 11). La reconstrucció, però, seria incompleta si els haguéssim d'assignar un lloc, si els haguéssim de col·locar en un punt concret. El plànol de situació és el menys detallat (fig. 12). És un document que no sabem amb certesa què està representant. No es pot arribar a considerar que és una reconstrucció de l'estat actual perquè no existeix diferència de cota apreciable entre els edificis; tampoc podem suposar que és un aixecament de l'estat actual, ja que, segons

el testimoni de Le Roy, o les perspectives de Stuart i Revett, els edificis es trobaven envoltats de construccions. El plànol és la representació d'una constel·lació de peces col·locades sobre un pla sense accidents geogràfics ni altres construccions existents. L'excusa de la falta de precisió per la manca de mitjans o la dificultat de treballar sobre el terreny no pot ser aplicada, perquè en les representacions dels edificis hi ha molta preci-

sió, malgrat la dificultat de treballar sobre fragments en alguns casos. El Partenó, per exemple, té una representació molt precisa. La planta i la representació d'un dels alçats amb frontó és precisa, la resta de plànols que caldria per completar el volum de l'edifici no es realitza perquè no es creuen necessaris per explicar la construcció; el que sí que es representa i es creu necessari són molts detalls arquitectònics i quasi quaranta

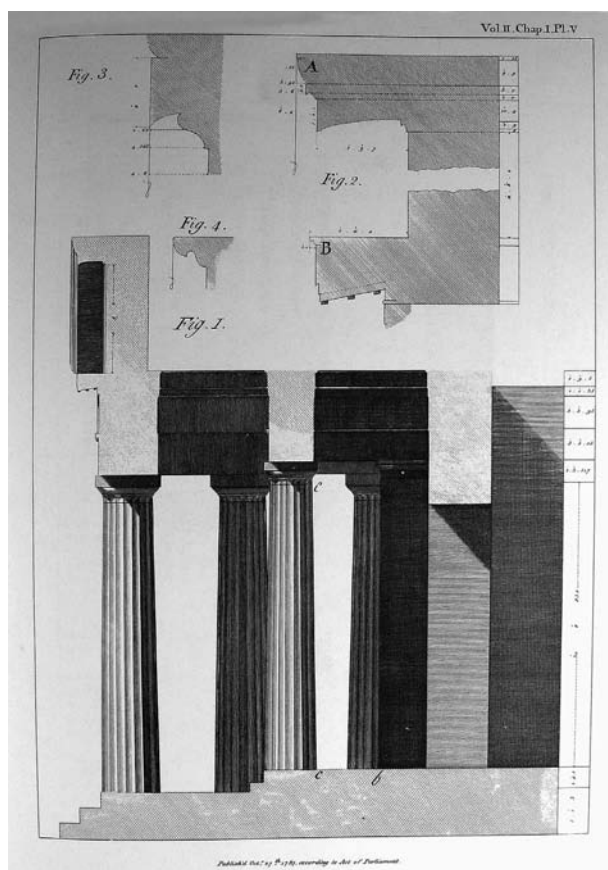


Figura 11. Dibuix d'un detall a Stuart i Revett, *Antiquities of Athens* (1762). Font: Reproduït del llibre original (cf. n. 3).



Figura 12. Plànol de l'Acròpolis segons Stuart i Revett. Font: Reproduït del llibre original (cf. n. 3).

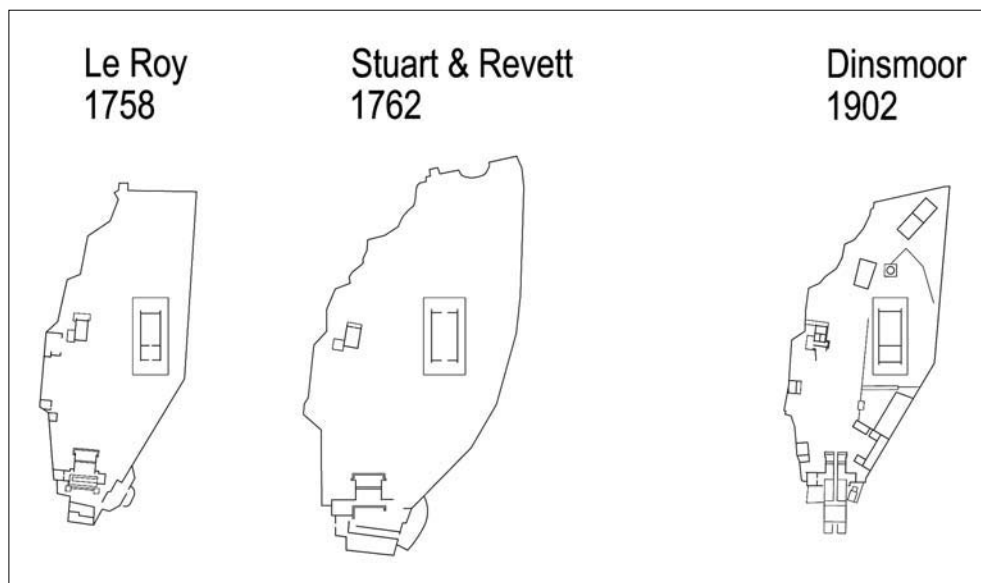


Figura 13. Comparació entre els tres plànols dels autors comentats.

làmines documentant els grups escultòrics de frisos i mètopes. L'interès de qui representa d'aquesta manera rau no tant en el fet de presentar l'edifici com en la seva dissecció: conèixer com és amb exactitud la construcció de l'edifici, tenir un catàleg de solucions aplicables quan es construeixi un nou edifici i poder portar, d'aquesta manera, l'esplendor de la Grècia clàssica a qualsevol punt de l'Imperi britànic. L'interès de Stuart i Revett per cada edifici de l'Acropolis és individualitzat, mai no hi ha una idea de conjunt; es representa el problema de la cantonada en cada edifici, com són les fulles dels capitells corintis i fins com són els plects de les vestimentes de les Cariàtides amb una precisió matemàtica. Aquest document amb la seva precisió i el paper de calcar són la base del que es coneixerà amb el nom de Greek Revival entre els arquitectes britànics, tal com ha establert J. Mordaunt Crook.¹²

Stuart i Revett i Le Roy tenien la intenció de fer un document útil, instrumental, per als seus contemporanis que estaven desitjosos de tenir notícies de la Grècia antiga. Construir aquest document passava per la precisió que Le Roy va apuntar en les seves plantes i que Stuart i Revett van assolir en tots els seus detalls. El que no van fer ni l'un ni els altres va ser donar una visió de conjunt exacta. Comparant les dues plantes generals de l'Acropolis, l'una té més amplada que l'altra, l'angle que formen els edificis entre ells no és igual. La representació no presenta el mateix objecte. Comparant les dues plantes generals de l'Acropolis, ens adonem que l'interès per representar el terreny on hi havia col·locats els edificis és més aviat escàs, ja que les diferències són notables. Si ampliem la comparació amb una tercera planta (fig. 13), Dinsmoor 1901¹³ (la

que avui considerem precisa), ens adonem que el llibre amb plànols més precisos, Stuart i Revett, és el més allunyat de la realitat. No interessava la planta de conjunt, no calia reproduir l'espai dels grecs, el que calia era reproduir la superfície dels seus edificis.

Durant el segle XIX, les representacions de l'Acropolis d'Atenes no tenen en compte les proporcions existents al lloc i copien sistemàticament l'error de Stuart i Revett. L'exemple més evident és el projecte per transformar l'Acropolis en palau reial que va fer l'arquitecte Karl Friedrich Schinkel (fig. 14). Hi ha tres aspectes per ressaltar, vist el coneixement que avui tenim del lloc. El primer, que l'arquitecte copia la planta de Stuart i Revett i, per tant, perpetua l'error en les proporcions de l'assentament, però manté el dibuix acurat en les peces que formen el recinte. El segon, que un arquitecte instruït com Schinkel, quan mira la planta de conjunt de l'Acropolis de Stuart i Revett, no pot evitar pensar que està feta de forma poc acurada en comparació amb les altres làmines i corregeix l'error que veuen els seus ulls: dibuixa els Propileus i el Partenó sobre eixos paral·lels i no sobre eixos amb angles no paral·lels, com es pot veure en els dibuixos dels anglesos i es pot constatar en la realitat. El tercer, relacionat amb els dos primers, i en absència d'una documentació adequada per entendre l'Acropolis, és el següent: la secció inexistent i la imprecisió de la planta condueix Schinkel a dibuixar els edificis sobre el mateix pla. No reconeix un desnivell entre els Propileus i el Partenó ni entre el Partenó i l'Erecteion. L'espai entre els edificis s'entén com a residual; el desnivell, com un accident. Qui representa així no vol entendre el conjunt, sinó que continua només volent exaltar la

12. Mordaunt Crook 1972 o, en una versió més gràfica, Mordaunt Crook 1968.

13. Dinsmoor 1950³, 197 (la 1a edició és de 1901).

Figura 14. Projecte per a l'Acròpolis de l'arquitecte K. F. Schinkel.
Font: AA.VV. 1982.

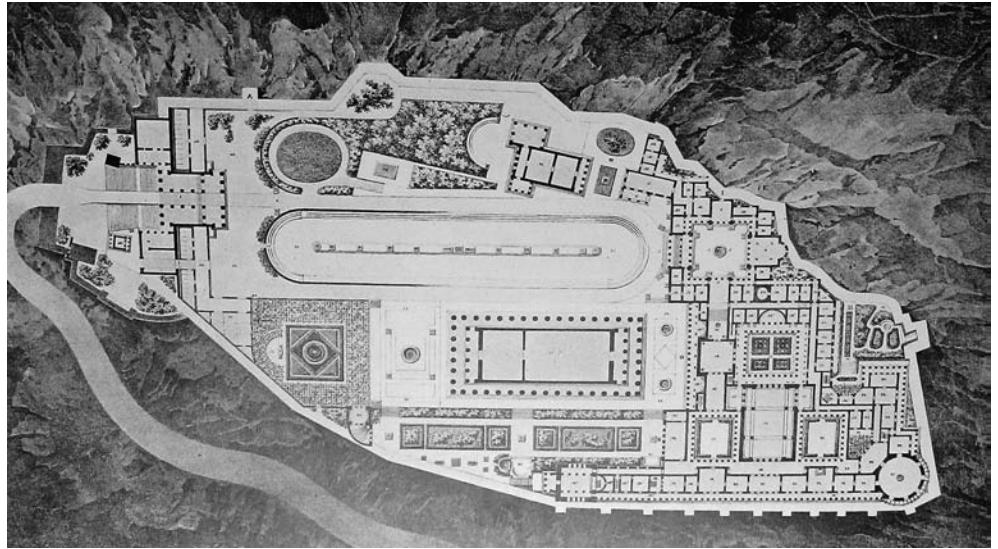
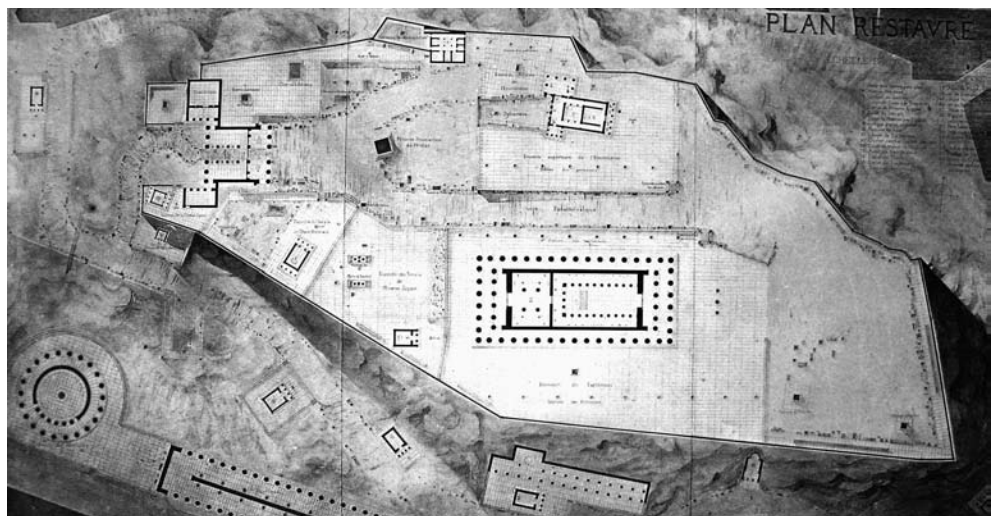


Figura 15. Reconstrucció del Partenó de Semper (1833) (original en color).
Font: Mallgrave 1996.

Figura 16. Plànol de l'Acròpolis segons Lambert al llibre de l'Acadèmia francesa dirigit per D'Espouy (1877). Font: Reproduït del llibre original (cf. n. 16).



bellesa d'algunes construccions que, casualment, són en aquell lloc. Mirant aquest projecte es pot observar el que va comprendre Schinkel del projecte de l'Acropolis,¹⁴ com va digerir els plànols de Stuart i Revett i com va decidir actuar omplint els intersticis entre els edificis sense aturar-se a pensar que l'espai entre ells tingués cap importància.

La manca d'atenció al lloc on hi ha reunits tants edificis importants comença a canviar quan augmenta el nombre de viatgers que arriben a Atenes per veure'ls; és aleshores que es fa ineludible l'evidència que el terra té desnivell. Cal incorporar un ferm on s'aguantin els edificis en diferents nivells. D'aquesta manera algunes representacions comencen a incorporar diverses plataformes on s'assenten els edificis. Així, Semper,¹⁵ en la seva reconstrucció policroma de 1833 (fig. 15), ja incorpora les terrasses, també Lange l'any 1851 i un llarg etcètera. Fins i tot el llibre que va substituir en molts estudis d'arquitectura el de Stuart i Revett en el tema dels dibuixos de l'Acropolis, el llibre dels becats de l'Acadèmia francesa, fa ús d'aquestes terrasses per assentar els diferents nivells de l'Acropolis. La visió de l'espai de l'Acropolis que fa aquest llibre,¹⁶ a les làmines que dibuixa Lambert, és la d'algú que racionalitza l'espai (fig. 16). Així com sabem que la construcció d'un temple obeeix a unes lleis, l'assentament, el lloc on es col·loca l'edifici, també. El primer requisit que cal que tingui un temple en aquesta racionalització de l'espai és una superfície plana i un espai pla al voltant per poder-lo encerclar sense problemes. És en aquests dibuixos on, per primera vegada, apareix una hipòtesi espacial. No és un espai regit per eixos, és una gran base que dota d'autonomia l'espai d'un edifici respecte a l'altre. L'espai no està regit segons unes directrius en planta, està regit segons unes plataformes a diferents nivells on s'assenten els edificis; entre les plataformes sembla que hi hagin de circular les persones. Aquesta primerenca hipòtesi espacial és la resposta a la pregunta de com era possible que els edificis que estaven col·locats a l'Acropolis tinguessin un espai propi, però no respon a la pregunta de quina relació hi havia entre ells.

D'altra banda, el segle XIX, a més de formular la pregunta de com estaven assentats els edificis, va veure néixer la preocupació pels refinaments òptics dels temples grecs. Tant la policromia (amb Semper al capdavant) com les correccions òptiques són àmpliament estudiades. Pel que fa a les correccions òptiques, tot

i no ser l'objecte d'aquest treball, cal destacar les observacions de Penrose: «In the Parthenon most of the principal dimensions are aliquot part of one another, the common measures being generally low numbers. With respect to the smaller dimensions, it is possible that the approximate sizes of the details were chosen, some to please the eye of the designer and others for constructive convenience».¹⁷

L'apreciació que fa Penrose del Partenó és una dualitat ben coneguda en arquitectura, la que hi ha entre l'apreciació estètica i la funció tècnica. Fins aquell moment, les apreciacions fetes en la historiografia arquitectònica sobre el Partenó es basaven en la tècnica (explicar com havia estat construït o pintat) o bé en una exaltació de la bellesa més enllà del controlable per l'arquitecte; una bellesa basada en una mirada romàntica (que anava més enllà dels edificis i dels llocs i que podia arribar a parlar dels déus) de l'arquitectura, no estètica. L'apreciació pel que fa al dissenyador és estètica. Si una columna té una altura amb relació a un intercolumni i al seu diàmetre, si les parts estan relacionades numèricament entre elles com ens diu Penrose, com és possible que això no passi en l'àmbit espacial, que els edificis no estiguin col·locats en una posició en planta i en secció que faci que estiguin relacionats?

L'espai dels grecs i dels egipcis va quedar definit per Giedion com un espai exterior. En el seu llibre *The Eternal Present: The Beginnings of Architecture*, Giedion classifica en tres les edats de l'espai: la primera, que correspon a l'època egípcia i grega,¹⁸ palesa una preocupació per l'espai exterior; la segona, que correspon a un període que engloba l'arquitectura des dels romans passant pels renaixentistes fins arribar al segle XIX, palesa una preocupació per l'espai interior, i la tercera, que correspon al moment contemporani de Giedion (anys vint), té interès tant per l'espai interior com per l'exterior. Més enllà d'entrar en una discussió sobre si hi ha alguna diferència entre espai exterior i espai interior o és senzillament espai, un amb sostre i l'altre sense, el que fa Giedion és centrar la mirada en l'espai exterior entre els temples, el que és realment rellevant és la posició de les peces entre elles.

Als anys trenta del segle XX conviuen la necessitat manifestada en el segle anterior per trobar la manera com els edificis s'assentaven en el recinte sagrat amb la possibilitat d'entendre el temple com una obra feta a través de les relacions òptiques entre les seves parts i

14. El projecte de Schinkel es pot veure a quasi totes les monografies sobre l'autor. Especialment recomanable és: Philipp 1982, *Tafeln*, on hi ha reproduïdes les set làmines que Schinkel va fer. També es pot trobar a AA.VV. 1982, 162-164.

15. La il·lustració de la reconstrucció policroma del Partenó de Semper no la recullen totes les monografies que li dediquen, principalment perquè es dediquen més a l'obra construïda i no tant a la faceta crítica. Per a la reconstrucció, el llibre més ben il·lustrat és Mallgrave 1996, 48-51.

16. Hector D'Espouy 1877, *Fragments d'Architecture Antique d'après les relevés & restaurations des anciens pensionnaires de l'Académie de France à Rome, publiés sous la direction de H. D'Espouy, Professeur à l'École des Beaux Arts*. Paris, Librairie Générale de l'Architecture et des travaux publics, Charles Schmid, Éditeur, 51 rue des Écoles. Paris. Seconde Section. Athènes. 1. Acropole. Envoi de Lambert.

17. Penrose 1888, 104.

18. Giedion 1962, 523: «In this context, both the pyramids of Giza and the Acropolis at Athens express a similar relation to inner and outer space. Neither the Greeks nor the Egyptians ever developed interior space with the same intensity they expended on relating their architecture to the cosmos. The first stage embraced both the archaic high civilizations and also the Greek development. Sculptural objects –volumes– were placed in limitless –outer– space».

amb l'asseveració de Giedion que l'espai grec és bàsicament exterior. Dos treballs d'aquesta dècada recolliran des de dos punts distants del planeta (Sud-àfrica i Alemanya) totes aquestes inquietuds; són les dues aproximacions més acurades a allò que devien pensar els grecs a l'hora de projectar l'espai dels seus recintes sagrats. L'any 1937 Doxiadis presenta a Alemanya el seu *Raumordnung im griechischen Städtebau* i el 1939 Martienssen entrega a Sud-àfrica la seva tesi *The Idea of Space in Greek Architecture*.

El llibre de Doxiadis intenta trobar una sistemàtica en la col·locació dels temples en els recintes sagrats (fig. 17). Doxiadis és un arquitecte l'activitat principal del qual és la planificació urbana, sia estudiant models antics, sia urbanitzant noves ciutats. L'estudi del que feien els grecs li serveix de base per a la seva pràctica; per tant, el seu interès és fonamentalment d'ordre pràctic, necessita que hi hagi un sistema que sigui aplicable després per ell. Doxiadis encerta l'aproximació: «Der Mensch aber, der in einer Landschaft steht und rings um sich sieht, fühlt die verschiedenen Gegenstände im Raum als in ein Koordinatensystem eingeordnet, dessen Zentrum er selbst ist und in dem die verschiedenen Punkte in der Ebene durch eine Richtung und einen Abstand bestimmt sind. Dieses ist ein natürliches Koordinatensystem das vom Menschen abhängig ist, das der Mensch fühlt und überall anwendet. Es ist das System, welches wir heute Polar-Koordinatensystem nennen».¹⁹

L'espai a l'antiga Grècia és un sistema abstracte de coordenades axials. Doxiadis analitza aquest sistema natural de coordenades i descobreix que l'ordenament dels edificis als recintes sagrats segueixen unes coordenades polars basades en la distància i l'angle de visió que hom té, bàsicament, des dels Propileus: «Für alle diese Beobachtung ist vor besonderer Bedeutung der Eingang. Für alle die mathematischen Gesetze die bei diesen Anlagen angewendet sind, kann als Ausgangspunkt nicht das ganze Propylon gelten sondern ein bestimmter Punkt in ihm. Diese Punkt liegt, wie vollkommen natürlich ist und wie auch aus den untersuchten Beispielen hervorgeht, auf der mathematischen Achse des Propylon, und zwar dort, wo diese sich mit dessen Vorderkante schneidet. Praktisch ist dieser Punkt in der Mitte der Kante der obersten Stufe der nach der Anlage gerichteten Seite des Propylon».

És aquest un intent de fer científic l'espai, de transformar-lo en uns paràmetres que es poden reduir a operacions matemàtiques; una manera d'abstracció de l'espai que serveix per poder reproduir aquell espai en una altra circumstància. Intentar sistematitzar les propietats espacials i, per tant, les propietats òptiques de l'arquitectura grega és una tasca en què intervenen moltes variables i Doxiadis sembla reduir-ho a un

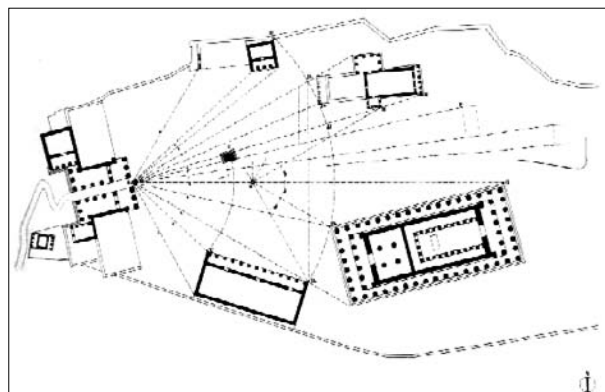


Figura 17. Dibuix de l'Acropolis de l'arquitecte Doxiadis a *Raumordnung im griechischen Städtebau* (1937). Font: Doxiadis 1937.

dibuix en planta. Penrose, en el citat llibre, ja havia advertit que les correccions òptiques de l'arquitectura grega depenen de cada constructor, que no són, per tant, generalitzables. Doxiadis, però, ho fa, i ho fa de manera convincent, emprant una àlgebra poc entenedora als ulls de profans en la matèria. Un matemàtic avesat a qüestions de geometria explica que el raonament és poc precís, ja que es pot desbaratar fàcilment si la persona no està exactament en el punt des d'on traça les coordenades polars. Dos metres més a la dreta o a l'esquerra són rellevants; per tant, no és possible pensar que aquest fos el raonament a l'hora de pensar dels grecs. El que és rellevant, emperò, és que Doxiadis vol fer-nos entendre l'espai del recinte sagrat grec a través de la visió de l'espectador. Introdueix l'espectador, el visitant del lloc, a escena.

La tesi de Martienssen té el seu capítol quart, «Temple and Temenos», dedicat a parlar del temple i el seu entorn. Explica com l'espectador percep, en el seu recorregut ritual fins a l'altar, els diversos elements del recinte sagrat grec. Doxiadis explicava la visió de l'espectador des dels Propileus; Martienssen, al llarg del recorregut, i cada cop que creu que hi ha un nou impacte per a l'espectador el descriu (fig. 18). No hi ha un intent de sistematització científica de l'espai, sinó que la intenció de Martienssen és la d'explicar quines són les propietats plàstiques que té l'espai mentre un visitant el recorre seguint un programa predeterminat.

Les propietats espacials són diferents en cada temple, així com és diferent l'entorn que els envolta. El recinte s'adapta a la situació geogràfica i cada recinte destaca, mostra, part del paisatge que l'envolta. No es pot reproduir l'Acropolis d'Atenes enlloc més del món, ja que només en aquell punt la topografia és d'aquella manera, només en aquell punt hom té les vistes llunyanes de les muntanyes, la proximitat de

19. Doxiadis 1937, 10.

la ciutat i el Pireu, etc. L'orografia dicta què es veurà des de l'Acòpolis igual que ho fa la topografia. Martienssen explica que els desnivells també formen part de l'ordenació dels edificis, cosa que Doxiadis en el seu estudi no menciona. Martienssen descriu els temples grecs pensant que l'ordenació es fa amb mitjans plàstics adaptant-se a la topografia i a l'entorn del santuari. Això en els recintes sagrats es fa per etapes.

Martienssen descriu l'Acòpolis d'Atenes de manera precisa. Dels Propileus diu que són estructures que emmarquen l'espectador, que el preparen pel que ha de venir, que li donen un marc de referència per enfrontar-se amb el que vindrà ben diferent de l'espai obert. Una funció semblant a la que té una porta tancada, ens separa del que hi havia abans i ens dóna una pausa abans de veure el que hi ha darrere seu. Sobre els Propileus a l'Acòpolis d'Atenes, explica Martienssen: «Within the structure the usual system of two porticoes is found, but two rows of Ionic columns in the west portico continue to mark the width of the central opening as far as the wall which separates the two porticoes, and which in turn is pierced by five openings. The effect of this columned corridor within the portico is one of emphasis to the depth of the structure, and consequently of prolongation of the sense of transition in the spectator».²⁰

La descripció dels Propileus es fa amb arguments perceptius: importa la profunditat, la llargada, només s'usen paraules derivades de l'estil arquitectònic com a llenguatge per situar l'espectador, però no formen part de la descripció.

La descripció de l'espai de l'Acòpolis Martienssen no l'atura als Propileus, continua amb la posició de l'estàtua d'Atenea Pròmacos que hi ha darrere l'Erectèon i amb la consideració de com es veu al sud-est el Partenó en un pla més elevat. El programa que havia de seguir l'espectador el dia de festa era passar pels Propileus, recórrer la façana llarga i arribar a la façana

est, on hi havia, segons les fonts de Martienssen, l'altar. El recorregut el descriu amb precisió, no buscant l'abstracció matemàtica, sinó l'explicació de l'efecte plàstic que es produeix a cada pas. Martienssen explica que quan l'espectador surt del marc de referència, dels Propileus, veu el Partenó amb prou distància per poder-lo entendre en conjunt, per poder entendre el volum. A mesura que l'espectador s'acosta a l'edifici, la visió general es perd i hom comença a percebre l'edifici com una superfície que té profunditat, el lateral del temple perípter. La proximitat màxima permet apreciar el detall dels seus elements arquitectònics. Finalment, hom arriba a l'altar i veu la façana oriental de manera plana, l'edifici ha perdut volum, però l'espectador no es queda amb aquesta visió, sinó amb el conjunt de visions que ha tingut fins a arribar a aquest punt. És en aquest punt que l'edifici perd interès, ja que el sacrifici de l'animal sobre l'altar passa a centrar l'atenció de l'espectador.

L'Acòpolis d'Atenes és un cas particular. No és, com en el cas de Doxiadis, generalitzable. El que sí que és generalitzable és el mètode d'estudi, entendre que la col·locació dels edificis respon a criteris plàstics i no matemàtics. Martienssen aplica aquesta manera d'analitzar recintes a cinc *τεμένη* més en el seu llibre. Especialment il·lustrativa d'aquesta manera d'entendre l'espai com a recorregut és la descripció que fa de l'arribada al temple d'Apol·lo a Delfos: «Such a long sustained approach cannot do otherwise than induce in the spectator a mounting sense of climax, and it is in the arrangement at Delphi that one sees a parallel to the construction of the Greek tragedy. Both in architecture and drama the end is in sight, the spectator is familiar with all the elements that go to make up the particular unity to which they subscribe. He cannot influence the outcome of the plot in one case, nor can he modify the arrangement in the other –but in each he is subject to a form of compulsion that renders the

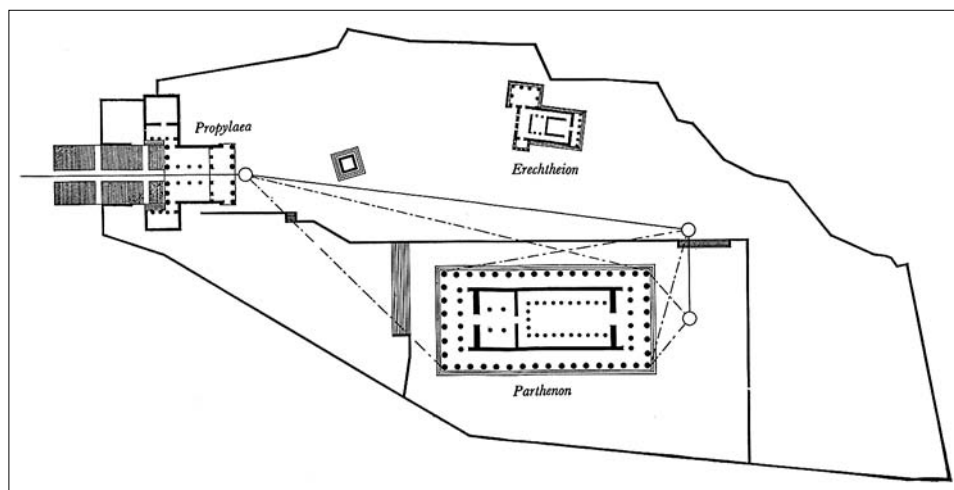


Figura 18. Importància de la percepció de l'espectador del Partenó, segons Martienssen a *Temple and Temenos* (1952). Font: Martienssen 1951.

20. Martienssen 1952, xx.

end more vital and more moving than if the 'suspense' had been built up of elements of which he had no previous knowledge».

És la introducció de l'espectador com a element actiu en l'arquitectura el que permet a Martienssen trobar la raó de la disposició dels elements dins el recinte. Martienssen no té una teoria i l'aplica; aquí no hi ha teoria, només mirada. Es tracta de mirar posant l'accent en el que li passa a qui visita un lloc i entendre que aquestes situacions plàstiques no són individuals, sinó generalitzables a tots els visitants. L'espai a Grècia en la versió de Martienssen és una concatenació de situacions plàstiques al centre del qual situa l'home. Martienssen pensa que aquesta és la manera com els grecs pensaven i percebien l'espai. El temple grec és un edifici per ser vist des de diversos punts de vista, però no ho és el romà. En un moment previ a l'escriptura de la seva tesi, Martienssen havia deixat escrit en el seu quadern de notes: «It will be sufficient to suggest that the three-dimensional values of architecture were lost sight of in the Rome of axial lines. Nowhere do we find a clearer demonstration of the difference between the Greek and Roman mind than in their architectural arrangements. The Roman passion for symmetry, for the axis, for order was the passion of conquest, the ruthless discipline of the military camp. The Greeks, possessed of a tactile sense which was never given to the Romans, poised their buildings instinctively and with unerring rightness».²¹

La distinció entre una cultura i l'altra és fonamental per entendre la concepció de l'espai. Els romans estaven interessats en la conquesta del món i, per tant, sistematitzaven el territori; els grecs, en canvi, eren humanistes i col·locaven les peces segons la percepció dels homes. Hom podria objectar sobre la sistematització del territori que feien els grecs a l'hora de produir ciutats, posant com a exemple prototípic la quadrícula de Milet. La quadrícula de carrers produeix una mena d'indiferenciació de l'espai fins que hom arriba a l'espai públic o a la casa, els carrers es poden entendre en l'àmbit perceptiu com l'avantsala d'allò realment rellevant, el carrer només és la preparació de l'arquitectura que hi ha a l'espai públic o a la casa. La indiferenciació de l'espai del carrer serveix per valorar l'espai de les cases o l'espai cívic. La tesi de Martienssen és que només posant l'home com a centre del projecte es pot entendre l'arquitectura dels grecs.

Una de les representacions més recents que coneixem de l'Acropoli d'Atenes és el projecte de Bernard Tschumi per fer un museu de l'Acropoli (fig. 19).²² El projecte tracta de recrear el Partenó. Té les mateixes mesures en planta, té la mateixa alçada, té la mateixa orientació, canvia de materials per explicar el pas del temps però no s'hi pot percebre com estava

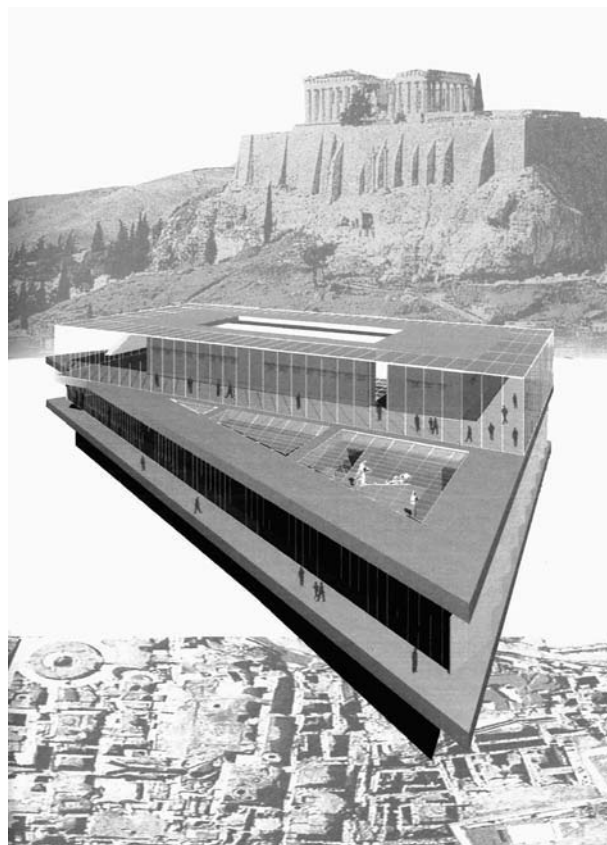


Figura 19. Projecte de B. Tschumi per al nou Museu de l'Acropoli (2004). Font: Tschumi (2004).

pensat per ser percebut el Partenó. El canvi de posició fa que l'entorn sigui del tot diferent; per tant, és impossible de ser vist com es veia el Partenó, però el més important és que l'única percepció que hom pot tenir de les proporcions del rectangle del Partenó és a vista d'ocell o quan hom és a l'interior, ja que està a una alçada que no és visible des de terra. L'interior del temple és un espai mai explorat pel comú dels grecs, és un espai que no és propi dels grecs i, a més a més, és percebut per l'eix, tesi contrària a la que Martienssen havia conclòs.

Aquesta representació no busca explicar l'espai del temple grec, només busca mostrar-ne el volum, de la mateixa manera que Ciríac només volia reconèixer-ne les parts que el formaven, Carrey en volia descobrir el significat semàntic a les mètopes, Stuart i Revett en volien fer un catàleg de detalls o Doxiadis hi volia descobrir una ciència oculta.

L'única representació que explica de manera raonable l'espai de l'Acropoli d'Atenes és la que situa l'home al centre de la narració, la que es fa per mitjans plàstics i no tractant d'aplicar fórmules derivades

21. Rex Distin Martienssen, nota en una llibreta guardada a la capsa *Greek Studies* al *Martienssen Archive*, Universitat de Witwatersrand, Johannesburg.

22. Podem veure documentació de l'edifici a diversos llocs. Sobretot a l'obra completa, Tschumi 2004, en el capítol D, "Conceptualizing Context, Athens, New Acropolis Museum, 200: Paradoxes, Paraboxes", 428-477, o a Internet: <http://www.arcspace.com/architects/Tschumi/>.

d'altres architectures. Martienssen és l'única explicació raonable en termes històrics i estètics de com va ser concebut l'espai al voltant dels temples, en els recintes sagrats.

Bibliografia

- AA.VV. 1982: *1781-1841. Schinkel, l'architetto del principe*, Venècia.
- BERGER, J. 1974: *Ways of Seeing*, Londres.
- BODNAR, E. W. 1960: *Cyriacus of Ancona and Athens*, Collections Latomus XLIII, Brussel·les & Berchem.
- CHOISY, A. 1899: *Histoire de l'Architecture, tome premier*, Paris.
- DINSMOOR, W. B. 1950³: *The Architecture of Ancient Greece and Rome*, Londres.
- DOXIADIS, K. A. 1937: *Raumordnung im griechischen Städtebau*, Beiträge zur Raumforschung und Raumordnung, Heidelberg & Berlín.
- GEDION, S. 1962: *The Eternal Present: The Beginnings of Architecture*, Bollinger Series xxxv-6-1, Nova York.
- LE ROY, J.-D. 2004: *The Ruins of the Most Beautiful Monuments of Greece. Introduction by Robin Middleton, Translation by David Britt*, Los Angeles.
- MALLGRAVE, H. F. 1996: *Gottfried Semper, Architect of the Nineteenth Century*, New Haven & Londres.
- MARTIENSSEN, R. D. 1952: *The Idea of Space in Greek Architecture*, Johannesburg.
- MITCHELL, C. 1974: «Ciriaco d'Ancona: Fifteenth-Century Drawings and Descriptions of the Parthenon», in: BRUNO, V. J. [ed.], *The Parthenon*, Norton Critical Studies in Art History, Nova York, 111-123.
- MORDAUNT CROOK, J. 1968: *The Greek Revival*. The RIBA Drawings Series, Londres.
- 1972: *The Greek Revival: Neo-Classical Attitudes in British Architecture 1760-1870*, Londres.
- PENROSE, F. C. 1888: *An investigation of the principles of Athenian Architecture or The results of a survey concluded chiefly with reference to the optical refinements exhibited in the construction of the ancient buildings at Athens*, The Society of Dilettanti, Londres & Nova York.
- PHILIPP, K.J. 2000: *Karl Friedrich Schinkel: Späte Projekte*, Stuttgart & Londres.
- TSCHUMI, B. 2004: *Event-Cities 3. Concept vs. Context vs. Content*, Cambridge, Mass. & Londres.

1. Homer at the “École de Paris”

This paper examines the work of Jean-Pierre Vernant as a reader and interpreter of Homer. This is not one of the aspects of the great scholar to have received most attention, with the exception of his admirable and well-known studies on « la Belle Mort » (ὁ καλὸς θάνατος), which are not discussed here. Instead, the paper focuses on two of Vernant's later studies, « Ulysse en personne » and « Au miroir de Pénélope », which appeared in the volume *Dans l'œil du miroir*, published in 1997 in collaboration with Françoise Frontisi-Ducroux. Vernant's interpretations are assessed and in one or two minor cases an attempt is made to take them one step further.

Keywords: Homer, epic, Greek literature, hero, Vernant.

2. From Theseus to Cleisthenes. Political Space in 20th Century French Studies on Ancient Greece

As a homage paid to Jean-Pierre Vernant and Pierre Vidal-Naquet, this paper revisits the whole of the contributions proposed by French scholarship on the political space of the Greeks. The particular case examined here is Athens, from Theseus' mythical synoecism to Cleisthenes' historical reform. Human interventions on the city's physical space, as documented by archaeology, are interpreted. After a re-reading of the historical sources, the anthropological validity of the interpretation of public space, as shaped in Louis Gernet's essay on the political symbolism of the *koine hestia*, finds a problematical confirmation.

Keywords: Athens, archaeology, history of scholarship, Greek myth.

3. Vidal-Naquet on Vernant; Vernant and Vidal-Naquet

A survey of Vidal-Naquet's *Mémoires* highlights the intellectual and personal bond between him and Vernant. For both of them, political engagement and Classical studies were inseparably linked, accounting for a particular view of ancient Greece that stands at the base of their anthropological approach to Greek culture. Their common interest on tragedy (as shown by the two volumes of *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*) provides a focus to examine the shared perspectives and the subtle differences in their respective approaches.

Keywords: tragedy, Classical studies, cultural anthropology, Vidal-Naquet, Vernant

4. The Description of Space. Expressive Strategies and Composition Techniques in Greek Rhetoric

Studies on literary texts containing descriptions of places often focus on the information that helps to reconstruct the archaeology of ancient Greece, while tending to neglect the analysis of the process by which the description is carried out. In this respect, the Greek rhetors developed a complex and highly articulate theory suitable for illustrating the narrative and stylistic techniques that constitute what they called *topography*. These techniques basically consist in using the imagination (*phantasia*) to visualize the places described as if they were

before the reader's very eyes (*enargeia*). The study of the rhetoric tradition should give us useful instructions for reading the ancient texts and enable us to distinguish fictional descriptions from realistic informations.

Keywords: topography, fantasy, visualization, rhetoric.

5. Space, Polis, Sovereignty. The Role of Space in the Representation of Political Sovereignty at Athens

This paper discusses the way in which space (particularly 'territory', a problematic concept in archaic and classical Greece) starts to take part in the Athenian interpretation and representation of sovereignty in the *polis*, focusing on the tragic representation of mythical kings. The aim is to investigate the relationship between a number of actions and concepts of power (*kratos*, *archein*, *anassein*, etc.) and several concepts connected, in different ways, to space and territory (*ge*, *chora*, or *chthon*). This kind of relationship is totally absent from archaic epic, but it is very important in the tragic representation of the kings in the *polis*. To what extent does this significant change in relationships between space and power depend on the new role played by territory in 5th century Athenian democracy? And to what extent does it depend on the contacts with the Oriental (Persian) model of a territorial monarchy?

Keywords: *kratos*, kings, territory, Athens, tragedy.

6. The Altar, Argos, Athens. The Semantization of Space in Aeschylus' *Suppliants*

The aim of this paper is to argue that the theatrical space in Aeschylus' *Suppliants* reflects the civic and religious space of the Athenian Agora in the years around 460 BC, the approximate date of the first performance of the work. In a conceptual staging, an altar is placed in the *orchestra*. To this the chorus attributes different successive meanings and functions: a refuge for the suppliant, the abode of the gods, the seat of the government, the hearth of the Argives. In this place are synthesized all the extra-scenic spaces of the city of Argos described in this work. However, the city of reference is not so much Argos as Athens, which is repeatedly alluded to in the text through different strategies, such as the distortion of Argive myths or the vocabulary of institutions. A survey of the archaeological research also leads to the conclusion that the space evoked in this tragedy is that of the contemporary Athenian Agora, more specifically the West area, with the recent construction of a *Tholos* to house the *prytaneis*.

Keywords: tragedy, Aeschylus, theatrical space, Athenian Agora

7. The Configuration of Space in Greek Colonies

Recent archaeological research in Metaponto, Megara Hyblaea and Cumae shows that, when they decided to establish a permanent settlement in a new place, Greek colonists followed a model of spatial organization quite different from that of their communities of origin in mainland Greece: only an egalitarian distribution of land, both inside the *asty* and in the *chora*, could assure the survival of the young city. Selinous offers a clear instance of this pattern. The definition of the main functional axes and the areas with the most significant public buildings created a space suitable for the construction of communal identity.

Keywords: Greek colonization, spatial organization, urbanism, Sicily, Selinus.

8. The Symbolic Organization of Space in Greece: the Locrian Case

The Locrian *ethnos* serves as a case study of the different mechanisms used by the Greeks for defining the symbolic organization of space. One of the tools used by the Greeks to express these ideas is the mythical story, which reveals the aspirations and concerns of its creators, while often having strong political content as well. Our analysis identifies a group of these traditions as genuinely Locrian and this allows us to address the problem of how Locrians regarded the organization of their space. Autochthony myths, focusing on the offspring created by Deucalion, and the eponymous heroes also descended from this primeval hero, assert the claims of the Locrians to their ancestral territory in the Gulf of Euboea. Moreover, colonization myths justify the expansion of the *ethnos* to Western Locris, located in the Gulf of Corinth. Through mythical stories, then, Locrians explain to themselves the particular forms shown by the ways in which they occupy their territories.

Keywords: Autochthony, colonization, territory, ethnic identity, myths, Locris.

9. Illustrious Funerals and Public Space in Ancient Greece

In ancient Greece, the performance of funerary rites for important individuals by the whole community constitutes a fundamental source for the construction of public space and communal identity. The analysis of a number of cases (Theseus, Brasidas, the Spartan and Macedonian kings, Dionysius I, Timoleon) shows how this function of State funerals can operate in three ways: as the foundation of the community (e.g., the burial of the *oikistes* in the agora), as a cyclical reaffirmation of the continuity of communal identity, and, conversely, as a definition of important moments of discontinuity and change in that identity. In all these cases, spatial (re)organization is an essential dimension of the process.

Keywords: ritual, funeral, Greek religion, foundation, communal identity, public space.

10. Mythical Control of the Territory and Political Propaganda in *Latium Vetus*: the case of *Tusculum*

This paper proposes a new reading of the foundational myth of Tusculum through the presence of the Greek heroes, whose statues were exhibited in the public centre of the city at a time in which the old Latin communities were no longer the powerful people who once dominated the territory and contended with Rome. On the one hand, Telegonus the founder and Telemachus, the sons of Ulysses, revealed an ancient connection that ideally reaches the Circeo, the limit of coastal *Latium vetus*. On the other hand, Orestes and Pylades had brought from Greece the cult of Diana, which was worshiped at Nemi, the federal sanctuary, the physical and neuralgic centre of the peoples of Latium.

Keywords: Latium, mythology, spatial organization, Roman religion.

11. Space and the Temple. From the Greeks to Us

This is a historical review of the changing ways of looking at the Parthenon through the centuries. The study of the different representations of the temple and the space surrounding it provides some clues to a better understanding of how the Greeks conceived the space of the Athenian Acropolis. The first drawings discussed are those by Cyriacus of Ancona, Jacques Carrey, Spon and Wheeler, Pococke and Dalton. The plans drawn in the 18th century by Le Roy, Stuart and Revett are also commented on. The 19th century is represented in the plans by Schinkel, Semper, Lange and the Penroses' description. In the 20th century, the descriptions of Doxiadis and Martienssen are discussed, and we end our study, in the 21st century, with B. Tschumi's new Acropolis Museum.

Keywords: architecture, Acropolis, temple, perception, temenos.

