

ELENA FRANCHI

GUERRA E INIZIAZIONI A SPARTA E A YULAMI: IL MIRAGGIO SPARTANO NELL'ANTROPOLOGIA OCEANISTICA

1. INTRODUZIONE

Com'è noto, gran parte delle fonti antiche su Sparta è fortemente condizionata dal 'miraggio spartano', vale a dire dalla volontà di idealizzare Sparta e di rappresentarla come una realtà assai diversa dal resto della Grecia. Di recente la ricerca ha ridimensionato la presunta peculiarità di Sparta, destituendo di fondamento l'ipotesi della persistenza di forme presumibilmente primitive (2. IL MIRAGGIO SPARTANO). Nelle pagine che seguono s'intende richiamare l'attenzione su due aspetti della società spartana significativamente deformati dal miraggio: le pratiche educative e le pratiche belliche (3. GUERRA E INIZIAZIONI NEL MIRAGGIO SPARTANO). In riferimento a esse, le fonti antiche e molti moderni hanno posto eccessiva enfasi sul ruolo svolto dalla guerra nelle pratiche educative (l'importanza delle 'battaglie rituali' e delle guerre di confine nella socializzazione degli Spartiati: 3.1. RITI DI INIZIAZIONE A SPARTA? LA LETTURA PROPOSTA DA HENRI JEANMAIRE, e 3.2. RITI DI INIZIAZIONE A SPARTA? LA LETTURA PROPOSTA DA ANGELO BRELICH) e il ruolo svolto da riti interpretati come iniziatici nelle pratiche belliche (il presunto carattere rituale e iniziatico di molte guerre di confine combattute da Sparta: 3.3. 'GUERRE INIZIATICHE' A SPARTA? LA LETTURA PROPOSTA DA ANGELO BRELICH), accentuando così la peculiarità di Sparta rispetto alle altre *poleis*.

A partire dagli anni '90 la ricerca ha ridimensionato l'interpretazione in chiave iniziatica di alcune istituzioni (per es., dell'*agoge*, 4.1. INIZIAZIONI A SPARTA AL DI LÀ DEL MIRAGGIO SPARTANO) e il ruolo svolto dalle stesse in determinate guerre di confine combattute da Sparta (4.2. 'GUERRE INIZIATICHE' A SPARTA AL DI LÀ DEL MIRAGGIO SPARTANO). L'*agoge* e altri rituali di socializzazione spartani, un tempo considerati vicini a quelli praticati dalle società 'primitive', vengono oggi letti in una prospettiva antropopoietica, e le guerre di confine che impegnarono Sparta per secoli non vengono più interpretate come guerre dal carattere marcatamente rituale: anche sotto questi aspetti, Sparta non è poi molto diversa dal resto della Grecia.

Gli antichisti si sono liberati del miraggio spartano avvalendosi anche del contributo delle ricerche antropologiche. *Le mirage* persiste tuttavia in una parte della letteratura antropologica recente (5. GUERRA E INIZIAZIONI A YULAMI. IL MIRAGGIO SPARTANO NELL'ANTROPOLOGIA OCEANISTICA). Un'immagine fortemente stereotipata di Sparta si rivela essere un riferimento frequente negli orizzonti culturali degli studiosi e condiziona in certi casi la descrizione di riti

antropopoietici e guerre di confine osservati in contesti d'indagine etnografica ben lontani nello spazio e nel tempo da Sparta antica.

2. IL MIRAGGIO SPARTANO

Per i moderni ricostruire la storia nonché il quadro socio-istituzionale di Sparta è operazione complessa a causa di un fenomeno che, a partire dalla monografia di François Ollier, è stato definito «miraggio spartano»¹: difatti, gran parte delle fonti disponibili su Sparta è stata condizionata, a partire dalla metà del V secolo, dall'intenzione di idealizzare ed elevare a mito Sparta. La creazione del miraggio spartano, e dunque l'invenzione della tradizione a Sparta², si deve in origine soprattutto agli ambienti oligarchici, laconizzanti di Atene, tendenti a rappresentare la città di Licurgo come una città che deve la sua potenza a un'ottima legislazione³ e che rappresenta, soprattutto per quanto attiene ai costumi, un *unicum* nel mondo greco, un caso a parte, diverso dalle altre *poleis*. Posto in questi termini, il miraggio spartano ha indotto i moderni a riconoscere in Sparta sopravvivenze (nel senso della nozione evoluzionistica di *survivals*) che si presumeva risalissero all'epoca preistorica, e ciò in misura maggiore che in altre *poleis*.

Negli ultimi decenni si è invece imposta una corrente di studi che ha messo in discussione la presunta peculiarità di Sparta arcaica e classica sia in senso verticale (la persistenza di forme presumibilmente primitive) che in senso orizzontale (la conseguente differenziazione rispetto agli altri Greci). Adottando paradigmi interpretativi mutuati dalle scienze sociali e rivalutando quella parte della documentazione che è meno inficiata dal miraggio spartano, in un saggio pubblicato nel 1997 Stephen Hodkinson propone di leggere la discontinuità della storia di Sparta, costantemente contrassegnata da rotture, in chiave di innovazioni e reinvenzioni⁴: le istituzioni pseudoarcaiche sarebbero in realtà state istituite in piena età storica – talora addirittura nella tarda età classica – in quanto funzionali a esigenze attuali; pur riammettendo in questa cosciente operazione un riuso di elementi più antichi, Hodkinson non esita ad asserire che «each element, moreover, was the product of conscious design»⁵. L'*agoge* sarebbe stata un sistema educativo in realtà non molto differente da quello di altre *poleis* e soprattutto pienamente integrato nell'intero sistema spartano. Così, «most of the supposedly primitive ritual elements described by these late sources were recent inventions»⁶. Il concetto di 'invention of tradition' era già stato applicato da Anthony Spawforth alla Sparta

¹ OLLIER 1933-1943.

² FLOWER 2002. L'invenzione della tradizione (cfr. HOBBSAWM - RANGER 1983), contrariamente al miraggio, sarebbe un fenomeno endogeno (FLOWER 2002, p. 192).

³ Cfr. Xen. *Lak. Pol.* 1. 1; cfr. LUPU 2007, p. 365.

⁴ HODKINSON 1997, pp. 83-86.

⁵ *Ibid.* p. 88.

⁶ *Ibid.* p. 97.

romana⁷, la sua precisazione in riferimento all'età classica ed ellenistica si deve tuttavia a uno studio del 2002 di Michael A. Flower: secondo quest'ultimo, gli Spartani avrebbero inventato il loro passato «so systematically and so pervasively that any synthetic history of Spartan institutions is impossible»⁸, tanto che numerose istituzioni e consuetudini – il divieto di possesso d'oro e d'argento, l'inalienabilità e l'uguaglianza dei lotti, l'*agoge*, l'uguaglianza degli Spartiati ('pari'), e via dicendo – «were always defined in terms of its semi-mythical and semi-legendary past»⁹.

A partire dagli anni '90 l'invenzione del proprio passato si rivela, soprattutto nella storia degli studi su Sparta, una problematica così centrale da divenire argomento di analisi approfondita anche da parte di svariati studiosi dell'area tedesca, tra i quali Lukas Thommen, che vi dedica un saggio dall'eloquente titolo *Spartas Umgang mit der Vergangenheit*: l'articolo analizza dettagliatamente svariati aspetti della storia della cultura spartana e dimostra il carattere recenziere di determinati racconti mitici e aneddotici che ricostruiscono la storia arcaica. L'invenzione della propria storia viene collocata in epoca tardo-arcaica o classica e si spiegherebbe spesso in chiave politica (ideologica), in relazione alle esigenze identitarie delle famiglie aristocratiche, in riferimento alle quali Thommen chiama spesso in causa il concetto di «Traditionsbildung»¹⁰: la conclusione («Insgesamt ergibt sich für Sparta somit ein vielfältiger und durchaus propagandistischer ausgerichteter Umgang mit der Vergangenheit»¹¹) tradisce la tendenza latente in tutto l'articolo a sottolineare il carattere pseudoarcaico se non pseudostorico di alcune istituzioni che un tempo si credeva distinguessero Sparta dalle altre *poleis*. Adottando la medesima impostazione di Thommen e dunque collocando in età classica l'origine di determinate istituzioni e complessi rituali un tempo fatti risalire all'età arcaica o a tempi anche più remoti e considerati in graduale defunzionalizzazione, Stefan Link mette in rilievo come l'esposizione dei neonati risponda coerentemente a esigenze di età classica: sarebbe da ricondurre all'esigenza da parte dello stato di controllare la tendenza tipica delle famiglie spartane – e non dello stato – all'eccessiva esposizione dei neonati, e ciò nel quadro di un'ideologia volta a provvedere alla minaccia costante dell'oligantropia¹². Analogamente, la criptia sarebbe stata solo una prova di resistenza almeno fino agli anni Settanta del IV secolo, mentre «die bewaffnete Krypteia war eine späte Erscheinung, und als solche spiegelt sie einen Entwicklungsschritt wider, den man mit Fug und Recht als Notstandsmaßnahme bezeichnen könnte. Zu einer Zeit, als Sparta infolge der Niederlage von Leuktra und der anschließenden Befreiung Messeniens den größeren Teil seiner Helotenschaft

⁷ SPAWFORTH 1989.

⁸ FLOWER 2002, p. 192.

⁹ *Ibid.* pp. 193, 195, 197 (citazione da p. 209).

¹⁰ THOMMEN 2000, pp. 45, 48, 50. Cfr. anche THOMMEN 1996.

¹¹ *Ibid.* p. 53.

¹² LINK 1998, pp. 157 ss., 161-163.

bereits verloren hatte, sah man sich offenbar gezwungen, die noch verbliebenen Heloten mit Hilfe besonders ausgefeilter Maßnahmen an der Kandare zu halten. Und zu diesem Zweck erwies es sich offenbar als tunlich, dem bis dahin eher homerisch-heldenhaft strukturierten Ausbeutungsverhältnis eine reine Terrorinstanz hinzuzufügen»¹³. Ma non è solo la Sparta di età classica o di età ellenistico-romana a inventare la Sparta arcaica: è Sparta arcaica stessa a inventarsi. In uno studio recente condotto nel quadro dei lavori dell'European Network for the History of Ancient Greece sulla storia intenzionale¹⁴, Massimo Nafissi sostiene che la Grande Rhetra sia «not a law that was in reality approved at any point in time, but rather the intentional reconstruction of a legislative/oracular act that was thought to have created the Spartan community» in un periodo contemporaneo o di poco successivo all'attività di Tirteo, motivo per cui «it [*scil.* the rhetra] does not mark the beginning of the Spartan constitution, but the beginning of the legend of the Spartan constitution. As such, it remains an extraordinary document for the archaic history of Sparta»¹⁵.

Tornando al mondo anglosassone, si registra, a partire dalle iniziative promosse dal CSPS (Centre for Spartan & Peloponnesian Studies, University of Nottingham) e dirette da St. Hodkinson e A. Powell, e dalle innumerevoli pubblicazioni che ne sono seguite¹⁶, un'adesione sempre più massiccia a una rilettura di dettaglio e complessiva della società spartana che, pur riconoscendone l'irriducibilità alla somiglianza con il resto del mondo greco, ridimensiona lo status eccezionale che le conferirono gran parte degli antichi e fino a non troppo tempo fa dei moderni.

3. GUERRA E INIZIAZIONI NEL MIRAGGIO SPARTANO

Vi sono due aspetti della società spartana che il miraggio spartano ha contribuito a deformare notevolmente: il ruolo che a Sparta svolgevano da un lato la guerra, dall'altro le pratiche educative. Si tratta di due aspetti estremamente connessi l'uno con l'altro, che si intersecano su diversi piani: da un lato, l'*agoge* e in generale tutti quei riti spartani di cui la ricerca moderna ha riconosciuto una funzione socializzante, sono strettamente funzionali alla costruzione dell'uomo (anche) come guerriero; dall'altro, il modo di fare guerra degli spartani è in alcuni contesti fortemente condizionato da pratiche belliche connesse a riti di tipo antropopietico.

¹³ LINK 2006, p. 40.

¹⁴ "Intentionale Geschichte - Spinning Time", International Conference, organized by the European Network for the History of Ancient Greece and the Zentrum Antike und Moderne of Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Freiburg, September 15-17, 2006), pubblicato come L. FOXHALL, H.-J. GEHRKE, N. LURAGHI, *Intentional History Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010.

¹⁵ NAFISSI 2010, pp. 89, 112, 113.

¹⁶ HODKINSON 1983; 1997; 1998; 1999; 2000; 2006; 2009; HODKINSON - POWELL 1999 e 2006.

Il miraggio spartano ha enfatizzato la *facies* bellica delle pratiche educative e la *facies* ‘educativa’ – definita ‘iniziatica’ negli studi condizionati dal miraggio – delle pratiche belliche¹⁷: a Sparta sarebbero insomma stati officiati dei veri e propri riti di iniziazione tribale¹⁸, volti a preparare, anche attraverso combattimenti rituali, gli adolescenti spartani alla guerra; e molte delle guerre combattute dagli Spartani sarebbero state precedute, cadenzate e seguite da riti finalizzati anche all’iniziazione di chi le combatteva. Anche in ciò, Sparta finiva per essere molto diversa dalle altre *poleis*. Paradigmatiche sono, in tal senso, le interpretazioni proposte da Henri Jeanmaire e Angelo Brelich¹⁹.

Lecture più recenti tendono invece a ridimensionare da un lato l’interpretazione in chiave iniziatica dell’*agoge*, dall’altro l’interpretazione in chiave di ‘guerra rituale’ – intesa come ‘guerra iniziatica’ – delle guerre di confine combattute dagli Spartani. La svolta è rappresentata, in tal senso, dagli studi più recenti di N.M. Kennell e C. Calame, e dal gruppo di studiosi che si muove attorno a St. Hodkinson e A. Powell: in fondo, anche per quanto attiene le pratiche educative e quelle belliche, Sparta non è troppo dissimile dal resto della Grecia.

3.1. RITI DI INIZIAZIONE A SPARTA? LA LETTURA PROPOSTA DA HENRI JEANMAIRE

Che Jeanmaire non sia stato il primo ad applicare il paradigma iniziatico agli antichi Greci è noto. L’interpretazione proposta dal francese ha però il merito di approfondire il tema delle iniziazioni in Grecia antica in generale e a Sparta in particolare sullo sfondo di una lettura al contempo

¹⁷ Cfr. LINK 2009.

¹⁸ Per ‘iniziazione tribale’ si adotta qui come di seguito la concezione brelichiana e s’intende dunque «quel rito di passaggio, dalla struttura tipicamente iniziatica (...) mediante il quale l’individuo passa dalla condizione di chi non ha ancora le qualifiche sufficienti per partecipare alle normali attività della società, e, mediante l’esperienza iniziatica, entra nella condizione del normale membro del gruppo sociale» (BRELICH 1969, p. 18). Altrove, Brelich specifica che «il termine ‘iniziazione tribale’ è da prendersi qui come termine di comodo, in cui ‘tribù’ sta per ogni qualsiasi tipo di comunità relativamente autonoma (‘politica’ *ante litteram*): non si dimentica cioè, che esistono iniziazioni dello stesso tipo a livello del clan (e perfino del lignaggio e della famiglia estesa!) come pure a livello del villaggio» (BRELICH 1969, p. 54 n. 12). Quest’annotazione permette a Brelich di trasferire determinati modelli etnologici al contesto greco senza dover risolvere complesse problematiche connesse all’applicabilità di categorie quali tribù, clan, lignaggio e famiglia estesa. Cfr. già BRELICH 1965, p. 225.

¹⁹ cfr. JEANMAIRE 1939, p. 481: «le régime dorien, tel qu’il se reflète dans les institutions de Sparte, doit quelques-uns de ses caractères essentiels à la persistance de formes politiques et sociales qui nous reportent jusqu’à la société dont l’épopée a conservé le souvenir assez exact»; BRELICH 1969, p. 170: «l’*agoge* spartana è sorprendentemente simile a quella delle iniziazioni di tipo primitivo», e p. 194: «Ora, Sparta (...) è una delle regioni più conservatrici della Grecia. Anche a parte l’istituzione iniziatica, essa ha conservato un ordinamento sociale relativamente poco dissimile da quello di una tribù primitiva. Non bisogna, certo, prendere per oro colato le testimonianze degli autori non-spartani che, colpiti - ma questo fatto è già significativo - dalla diversità delle istituzioni spartane da quelle vigenti in altri stati greci, ne hanno presentato un quadro quasi certamente esagerato. Tuttavia (...) sembra che gli autori greci abbiano saputo cogliere la ‘forma’ ideale dell’esistenza spartana». Per esemplificare le interpretazioni in chiave iniziatica delle pratiche educative e belliche spartane si è scelto di fare riferimento alle ricerche svolte da Henri Jeanmaire e Angelo Brelich, considerate particolarmente emblematiche; tra i primi decenni del Novecento e gli anni ’70 dello stesso secolo vennero però pubblicati numerosi studi d’impostazione analoga, tra i quali: HARRISON 1912; THOMSON 1941; BURKERT 1966; VIDAL-NAQUET 1968; 1973; BURKERT 1975; CALAME 1977; BREMMER 1978; VIDAL-NAQUET 1988; DOWDEN 1989. Cfr. FRANCHI (c.s.)a; (c.s.)b.

antropologica e filologica. Non può essere altrimenti, data la sua formazione: titolare della cattedra di religione greca all'École Pratique des Hautes Études proprio negli stessi anni in cui prende forma la scuola francese di etnologia, propone una lettura comparata di determinate pratiche educative della Grecia antica e delle iniziazioni tribali in uso nelle tribù africane contemporanee. Alcuni costumi come le danze rituali, l'uso di maschere, o gli agoni, sarebbero le spie più eclatanti di queste somiglianze, tanto da indurre Jeanmaire a interpretare le iniziazioni antiche e quelle africane moderne nel quadro di un'unica grande storia dell'istituzione delle iniziazioni, e questo naturalmente su di uno sfondo concettuale evolucionistico²⁰, e diffusionistico²¹: le iniziazioni funzionali all'accesso alle primitive bande di guerrieri d'élite si sarebbero trasformate in iniziazioni misteriche e/o in iniziazioni tribali²², queste ultime estese a tutti i giovani della comunità in conseguenza della necessità di un allargamento della base di reclutamento militare. Molto prima di Martin Bernal (*Black Athena The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, 1987-2006) lo studioso francese inserisce antica Grecia e Africa occidentale subsahariana in un medesimo *Kulturkreis*, attingendo alla *Kulturkreis-Theorie* da Leo Frobenius²³. La massima attenzione è rivolta all'efebia ateniese, alle *agelai* cretesi e, soprattutto, all'*agoge* spartana²⁴. Creta e Sparta rappresentano con ogni evidenza un mondo a parte.

Va riconosciuto in realtà che sui presunti 'tratti primitivi' della società spartana si è espresso solo un anno prima della pubblicazione dell'articolo di Jeanmaire M. P. Nilsson: «die spartanischen Einrichtungen [sind] in der Tat auf urältester, ganz primitiver Grundlage aufgebaut»²⁵, tanto che è necessario, prosegue Nilsson, rivolgersi all'etnologia per comprendere la società spartana; l'*agoge* spartana sarebbe da confrontare con istituzioni analoghe, che sanciscono il passaggio dell'adolescente all'età adulta, nelle società primitive. Come nota Claude Calame nella recensione a *Paidés e Parthenoi*, nel 1906 Nilsson si è spinto anche oltre, interpretando le fustigazioni rituali all'altare di Orthia non come un rito legato alla fecondità, come farà più avanti, bensì come una

²⁰ Cfr. JEANMAIRE 1939, p. 155: il paragrafo ha come titolo *Les survivances des civilisations protoméditerranéennes*.

²¹ Cfr. JEANMAIRE 1939, pp. 165-166.

²² La successione non è sempre e ovunque la medesima: «D'une façon générale, l'antériorité de la société tribale par rapport aux confréries à caractère religieux et intertribal, admise par les ethnologues précédents, peut être retenue. Mais il est d'observation que lorsque des confréries de ce genre existent, leurs propres initiations tendent, non seulement à concurrencer les initiations tribales, mais encore à se les intégrer ou à les subordonner de différentes manières; de même, et c'est un point sur lequel nous aurons encore à revenir, l'organisation corporative d'une classe d'âge peut, à la faveur de certaines circonstances, et par une sorte de mutation, modifier suffisamment son aspect pour pouvoir être considérée comme un clan ou une confrérie autonome» (JEANMAIRE 1939, p. 155).

²³ Cfr. L. Frobenius, *Der westafrikanische Kulturkreis*, «Petermanns Geographische Mitteilungen» 43 (1897), pp. 225-236. Vd. JEANMAIRE 1939, pp. 156 ss., dove si fa riferimento a una «préhistoire des sociétés méditerranéennes».

²⁴ JEANMAIRE 1939, p. 92: «Il n'en est que plus intéressant d'observer que les poèmes homériques, dans nombre d'autres passages, et même dans le passage précédemment discuté, si l'on rétablit de texte original, semblent connaître parfaitement un usage qui paraît se rapprocher beaucoup des syssities crétoises ou lacédémoniennes, et que cet usage fait évidemment partie de la vision qu'ils cherchent à nous donner des mœurs des temps héroïques».

²⁵ Cfr. NILSSON 1912, p. 826.

prova di resistenza che favorisce la crescita e la salute dell'efebo in vista del passaggio all'età adulta²⁶: un'interpretazione, quest'ultima, chiaramente influenzata dalle ricerche etnografiche condotte in quei decenni nelle società 'primitive'.

Al contrario di Nilsson, tuttavia, la ricerca di Jeanmaire propone un'applicazione integrale del paradigma iniziatico allo studio dell'*agoge* spartana. Quest'ultima non sarebbe altro che un sistema di classi di età, all'interno del quale il francese intravede un anno di noviziato (tra i 16 e i 17 anni) che segna il passaggio dall'infanzia all'adolescenza²⁷. Il carattere austero e militare della società spartana, talora sottolineato con eccessiva enfasi negli studi su Sparta fino a non molti anni fa, si spiegherebbe, nella prospettiva di Jeanmaire, alla luce del particolare sistema educativo in atto a Sparta, ovvero delle iniziazioni, che come in molti altri casi sanciscono il passaggio all'età adulta dei guerrieri²⁸. I Dori invasori avrebbero praticato, in un tempo preistorico, riti di iniziazione tribale, e l'*agoge* della Sparta classica altro non sarebbe se non «le souvenir persistant d'une phase de retraite, d'épreuves et d'accomplissements religieux, au franchissement de l'adolescence»²⁹. Tali sopravvivenze sarebbero da collegarsi a pratiche quali la caccia notturna, il combattimento nei ranghi di un *exercitus feralis*, la licantropia etc., tutti connessi alla fase di separazione degli iniziandi (p. 249). In età classica, tuttavia, la concorrenza di altre istituzioni avrebbe relegato a un ruolo marginale gli antichi riti di passaggio, «qui, atrophies, n'ont survécu qu'au titre de schèmes cérémoniels en liaison avec des complexes héortologiques» (p. 308). Jeanmaire non esita a proiettare riti documentati per l'età ellenistica e soprattutto per l'età romana a epoche anteriori³⁰; inoltre, battaglie rituali di cui si ha testimonianza solo a livello di mito e che in occasione di determinate feste vengono inscenate sono fatte risalire alle lotte ingaggiate tra bande di giovani guerrieri (pp. 343 e 398 ss.).

Nel 1944 Louis Gernet, che fa parte della schiera degli allievi di É. Durkheim e frequenta i medesimi ambienti intellettuali di Jeanmaire³¹, pubblica un articolo fortemente critico a proposito della ricostruzione di quest'ultimo, tacciata di un grado di ipoteticità troppo elevato e di essere eccessivamente sbilanciata sugli aspetti militari, soprattutto in riferimento alle iniziazioni in Grecia antica. Oggi, si riconosce il merito delle intuizioni di Jeanmaire, che mette in evidenza le innegabili analogie tra certi costumi spartani e determinate usanze di società primitive attuali nelle forma in

²⁶ Cfr. NILSSON 1906, p. 192; CALAME 1971, p. 14.

²⁷ JEANMAIRE 1939, p. 172; cfr. in proposito CALAME 2003a, pp. 154-155; GRAF 2003, p. 7.

²⁸ Cfr. già JEANMAIRE 1913, pp. 141 ss.

²⁹ JEANMAIRE 1939, p. 6; cfr. già JEANMAIRE 1913, p. 150. A proposito delle iniziazioni in Grecia antica JEANMAIRE 1939, p. 149: «Il ne s'agit que des vestiges, puisqu'au moment où nous les atteignons les formes de l'ancienne société qui avait servi de substrat aux institutions dont ils sont comme les témoins, s'étaient gravement altérées, à vrai dire dans des conditions différentes selon les différentes parties du monde grec».

³⁰ Cfr. JEANMAIRE 1939, p. 339.

³¹ Cfr. GERNET 1944, pp. 242-248.

cui per decenni sono state descritte dagli antropologi; gli studi successivi non possono tuttavia fare a meno di mettere in evidenza le innumerevoli problematiche di ordine metodologico sollevate dalla sua interpretazione³². Ad aprire la strada in questa direzione sarà Angelo Brelich, che raccoglierà l'eredità di *Couroi et Courètes*, a un tempo pesante e pulsante, e svilupperà, lavorando su di essa, tra le più brillanti intuizioni relative a ipotetici riti di iniziazione in Grecia antica. Grazie a Brelich, le teorie di Jeanmaire acquisteranno per così dire un nuovo valore, perché liberate delle pesanti ipoteche evoluzionistiche.

3.2. RITI DI INIZIAZIONE A SPARTA? LA LETTURA PROPOSTA DA ANGELO BRELICH

Premessa all'interpretazione articolata e raffinata che Brelich sviluppa a proposito della presunta esistenza di iniziazioni tribali in Grecia antica è la sua formazione, risultante da percorsi intellettuali diversi conciliati a prezzo talora di conflitti interiori e non solo. Nato a Budapest da padre italiano nel 1913, grazie a una borsa di studio Brelich giunge a Perugia, all'Università per Stranieri, nel 1930, appena conseguita la maturità classica, e vi tornerà nel 1937, dopo essersi laureato all'Università di Pécs con A. Alföldi, archeologo, numismatico, epigrafista e storico, e K. Kerényi, filologo e storico delle religioni. Il periodo ungherese diverrà più avanti oggetto di una sofferta crisi scientifica, e di un necessario distacco, sempre scientifico, prerequisite all'adesione alla scuola di Raffaele Pettazzoni³³, storico delle religioni e promotore del comparativismo storico. Pochi anni prima della morte di Pettazzoni (1959), Brelich inizia a sentirsi definitivamente storico delle religioni³⁴; sta lavorando a un libro che, scritto a marce forzate per fini concorsuali, diviene alla fine un capolavoro (*Gli eroi greci*)³⁵, e comincia a interessarsi del problema delle iniziazioni: nel 1957 pubblica, su «La Nouvelle Clio», *Les monosandales*³⁶, nei primi anni sessanta, «dopo chiarificazioni concettuali», e l'analisi di un ampio materiale etnologico, «cerca di mostrare come certe civiltà superiori – in prima linea, quella greca – trasformassero le primitive istituzioni iniziatiche»³⁷, nel 1964 interviene al convegno organizzato a Strasburgo dalla International Association of History of Religion (IAHR) sul tema delle iniziazioni³⁸, mentre nel 1961 è già uscito, nella collana diretta da Alföldi, con il quale Brelich mantiene ancora contatti in occasione

³² Cfr. JEANMAIRE 1939, pp. 449-512, 540-569; CALAME 2003a, p. 155: è attingendo all'erudizione antica, in particolare ai lessici - dunque a fonti lontane quasi un millennio dall'*agoge* classica - che l'autore di *Couroi et Courètes* assimila l'*agoge* alle iniziazioni.

³³ Cfr. DI DONATO 2005.

³⁴ BRELICH 1979, p. 57: prima «non lo ero (...) ed ecco che (...) verso il mio quarantesimo anno capii improvvisamente quello che avevo da fare».

³⁵ BRELICH 1958.

³⁶ BRELICH 1955-1957, pp. 469-484.

³⁷ Cfr. BRELICH 1979, p. 85.

³⁸ L'intervento viene poi pubblicato nel 1965 con il titolo *Initiation et histoire* nel volume curato da C.J. Bleeker, pp. 222-231.

dei periodici soggiorni del suo primo maestro a Roma, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, opuscolo in cui analizza il nesso tra i riti di iniziazione e determinate guerre di confine. Nel 1969 esce l'opera che Brelich dedica in toto all'indagine sugli esiti della trasformazione di primitive iniziazioni tribali in Grecia antica, *Paidés e parthenoi*; nella parte finale dell'introduzione lo studioso precisa quanto già anticipato nelle dispense dei corsi universitari dell'anno accademico 1960-1961: nella Grecia preistorica sono esistite le iniziazioni tribali. Questa ipotesi gli è suggerita da tutta una serie di sopravvivenze variamente rifunzionalizzate riscontrabili nella storia della civiltà greca, e stando a Brelich non può essere esclusa, dato che l'istituto iniziatico è presente in molte società preistoriche con analogie non riconducibili alla diffusione per contatto, ma piuttosto a un medesimo quadro culturale:

se le forme, o piuttosto: alcune forme, di un'istituzione soppressa continuano a essere coltivate, c'è da credere che esse abbiano trovato una nuova funzione; questa, però, se quelle forme davvero derivano da quell'istituzione, non può essere totalmente differente da quella antica (...) ma deve essere una che coerentemente (...) possa essersi sostituita a quella antica e superata. Noi dobbiamo cercare non i motivi isolati, ma quei casi in cui questi s'inseriscono in creazioni religiose che abbiano un significato rispondente, nello spirito delle nuove condizioni culturali, all'antica funzione delle iniziazioni³⁹.

Con le premesse metodologiche chiarite nell'introduzione, che per ricchezza di intuizioni e di dati, e per l'esposizione chiara e in certi punti addirittura didattica potrebbe costituire un volumetto a sé, Brelich entra *in medias res*: il primo capitolo è dedicato alle *Iniziazioni spartane*, in riferimento alle quali subito precisa: «A parte qualche riserva – importante ai fini dell'interpretazione storica, ma inessenziale dal punto di vista della semplice constatazione – si può affermare che l'istituzione iniziatica era in pieno vigore, per esempio, nella Sparta storica», dato che «l'*agoge*, o meglio, il complesso istituzionale di cui essa fa parte, non “deriva” soltanto dalle iniziazioni di tipo primitivo, ma è senz'alcuna restrizione un'iniziazione di tipo primitivo»⁴⁰ come proverebbero la completa subordinazione dell'individuo alla comunità (p. 114); lo stretto legame tra l'*agoge* e il diritto di cittadinanza (p. 113); la rasatura imposta ai dodicenni e i combattimenti tra *agelai* (p. 115), quelli tra *hippeis* (p. 122), e quello a Platanistas (p. 122), preceduto dal sacrificio a Enyalios (p. 139); il gioco della palla tra *sphaireis* (p. 123); la fustigazione all'altare di Artemide *Orthia* (pp. 135 ss.); l'importanza di figure quali quella del *paidonomos* (p. 116); l'esistenza di «gradi di età» (p. 119); certe abitudini alimentari (p. 119: «alimentazione ridotta») e la pederastia (pp. 120-121); il carattere

³⁹ BRELICH 1969, pp. 49-50. Ma cfr. già BRELICH 1965, pp. 223-224 e 226.

⁴⁰ *Ibid.* pp. 113-114 (corsivo mio). Cfr. già BRELICH 1965, pp. 229 ss.

iniziatico delle Carnee (pp. 151 ss.), delle Giacinzie e delle Gimnopedie (pp. 190 ss.). Tuttavia, rispetto all'antichità delle iniziazioni primitive, quelle spartane sarebbero più recenti: l'*agoge* spartana avrebbe subito rispetto al modello etnologico un impoverimento rituale⁴¹. Gli elementi primitivi dell'antica istituzione iniziatica non si sarebbero però fossilizzati in inutili 'sopravvivenze', come nella ricostruzione di Jeanmaire, ma sarebbero rimasti il centro motore della civiltà spartana, le cui trasformazioni di conseguenza procederebbero su linee coerenti e culturalmente significative: l'aspetto rituale dei riti di iniziazione sarebbe rifluito in complessi rituali e feste relativamente autonomi, poi a loro volta connessi a culti di determinate divinità (Apollo, Artemide, Dioniso) o di eroi; in tali feste l'intera classe di età da iniziare sarebbe rappresentata da un gruppo ristretto; i miti di fondazione di tali feste generalmente rivelerebbero però con maggiore precisione il nesso con i rituali iniziatici⁴².

La stretta analogia tra l'*agoge* spartana e quella cretese⁴³, dalle quali Brelich parte per allargare poi gli orizzonti al resto della Grecia, presupporrebbe che l'istituzione fosse comune ad almeno una parte, se non alla totalità, dei Dori prima del loro insediamento, e che le differenze tra le due manifestazioni in Grecia storica sarebbero da ricondursi a sviluppi differenziati successivi all'insediamento.

3.3. 'GUERRE INIZIATICHE' A SPARTA? LA LETTURA PROPOSTA DA BRELICH

L'interpretazione in chiave iniziatica delle pratiche educative spartane proposta da Brelich investe anche il secondo aspetto da noi richiamato al principio di questo paragrafo (3), vale a dire il ruolo svolto dalla guerra e in particolare da determinate pratiche belliche a Sparta. L'universo iniziatico e l'universo bellico sarebbero a Sparta intimamente connessi da un lato a causa del carattere marcatamente agonistico di determinati complessi festivi spartani che secondo Brelich sarebbero di origine iniziatica (si pensi al ruolo svolto dai combattimenti rituali); dall'altro a causa della caratterizzazione fortemente rituale, secondo Brelich di matrice iniziatica, del modo di fare guerra degli Spartani. In questa sede ci occuperemo solo di quest'ultima⁴⁴.

⁴¹ BRELICH 1969, p. 171.

⁴² *Ibid.* p. 193.

⁴³ *Ibid.* pp. 198 ss.

⁴⁴ Stando a Brelich, le principali feste spartane trarrebbero origine da contesti iniziatici, cfr. *ibid.* p. 312; p. 145 («Si capirà, perciò, che negli Hyakinthia potessero essere presenti motivi che ricordano l'iniziazione e forse anche che gli iniziandi o neoiniziati potessero essere interessati alla festa»); p. 188 («anche questa festa [*scil.* le Gimnopedie] ha la sua origine nell'esibizione, davanti al pubblico dei cittadini e degli stranieri, dei nuovi iniziati (...) quasi tutto quanto risulta dai dati potrebbe rientrare nella tipologia delle feste di esibizione iniziatica primitive»); p. 190 («Se nelle Gymnopaïdai si vede un rito connesso con la più primitiva forma delle iniziazioni spartane, non può esservi dubbio che esso non sia stato 'fondato' in tempi storici»).

L'ipotesi del carattere rituale ed iniziatico del modo di fare guerra degli Spartani viene sviluppata da Brelich in un opuscolo maturato negli anni in cui prepara *Paidēs e parthenoi: Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*⁴⁵. La monografia non è dedicata esclusivamente a Sparta, anzi: lo studioso italo-ungherese vi riunisce ed esamina diverse guerre di confine della Grecia arcaica, classica ed ellenistica⁴⁶, accomunate da una serie di elementi che in un qualche modo richiamavano alla mente i riti iniziatici noti nella forma in cui i resoconti etnografici li descrivevano ormai da oltre due secoli. L'individuazione dei tratti comuni e l'esame della peculiarità di tali guerre induce A. Brelich a ipotizzare un legame genetico con la sfera religiosa e a studiarle quindi con gli strumenti e i metodi della storia delle religioni. Ancora una volta, però, come si avrà modo di vedere, le guerre combattute da Sparta e dunque in ultima analisi Sparta stessa si qualificano, nel quadro interpretativo proposto da Brelich, come peculiari, e più 'primitive' rispetto agli altri conflitti analizzati.

E' il caso di richiamare, nei suoi punti essenziali, l'interpretazione complessiva che Brelich dà di determinate guerre di confine⁴⁷. Conflitti secolari come quelli tra Eretria e Calcide, tra Tessali e Focesi, tra le città cretesi, o Chio ed Eritre, presenterebbero, così secondo Brelich, una serie di peculiarità che non sarebbe possibile spiegare esclusivamente in chiave bellica⁴⁸. Essi si concentrano su questioni di confine, ma il terreno conteso avrebbe un valore talora sproporzionato rispetto all'importanza e alla durata del conflitto. Spesso, il vincitore desisterebbe dall'intenzione di conquistare e occupare il territorio conteso, e i conflitti, di durata secolare, avrebbero una scansione eccezionalmente periodomorfa – si ripeterebbero ogni 30 o 50 anni –, il che rimanderebbe, secondo Brelich, al mondo delle iniziazioni tribali e ai connaturati ritmi generazionali. L'intuizione sembra effettivamente confermata da una circostanza che emerge ripetutamente in alcune epigrafi cretesi: i trattati che sanciscono le tregue vengono sanzionati annualmente dagli efebi delle comunità in conflitto in occasione di festività nelle quali si è riconosciuto un antico nucleo iniziatico defunzionalizzato (si sarebbe trattato, in origine, delle cerimonie che presentavano i neoiniziati alla comunità una volta concluso il cerimoniale iniziatico). Durante la tregua, le due parti nemiche riprendono quelli che sembrerebbero i consueti rapporti amichevoli, compiono imprese comuni, celebrano culti comuni (sacrificano, per esempio, in onore della medesima divinità in occasioni festive condivise). Ma allo scadere del trattato le parti riprendono il conflitto con una ferocia

⁴⁵ BRELICH 1961. L'opera è stata di recente ripubblicata, assieme ad altri scritti di Brelich, per la curatela di E. Dettori, con un'introduzione di M.G. Bonanno: *Teatri di agoni, guerre e culti nella Grecia antica*, Roma 2009.

⁴⁶ Oggetto dell'opera sono i conflitti di seguito elencati (con riferimento all'edizione 2009): guerra lelantina (pp. 47-64), guerra tra Argo e Sparta per la Tireatide (pp. 65-84), guerre messeniche (pp. 85-92); guerra tra Chio ed Eritre (pp. 93-103); guerra tra Tessali e Focesi (pp. 103-113); guerra tra Atene e Beozia (pp. 113-125); guerre cretesi (pp. 125-145).

⁴⁷ Cfr. BRELICH 1961, pp. 74 ss. (= 2009, pp. 145 ss.).

⁴⁸ Di seguito si riprende il modello di 'guerra rituale' costruito (e adottato poi in sede argomentativa) da Brelich raccogliendo i caratteri politetici (vale a dire, non strutturali, e non presenti in tutti i casi in esame) delle diverse 'guerre rituali' da lui studiate. Si tratta di un modello teorico inesistente nella realtà, come Brelich stesso ammette (cfr. BRELICH 1961, cap. 5).

direttamente proporzionale al grado di cooperazione precedente. Salvo abbandonare il campo di battaglia, dopo numerosi atti cruenti e atroci, immediatamente dopo la vittoria, rinunciando alla conquista del terreno conteso e alla cattura del 'nemico': più importante, invece, imporre ai vinti lamenti rituali in onore dei morti in guerra. In alcuni casi la vendetta, e quindi l'ennesimo conflitto, ha inizio il giorno della celebrazione annuale della divinità cittadina, quando il rapimento dell'immagine divina durante la processione costituisce il *casus belli*, cui segue un regime nemico annuale di sospensione dell'ordine e quindi, nel giorno della medesima festività, la liberazione. Brelich nota anche come sul terreno conteso si trovi frequentemente un santuario presso il quale vengono officiati culti condivisi dalle due comunità in conflitto, che hanno l'onere di inviare, periodicamente, delle offerte: inadempienze possono divenire motivo di aggressione. Spesso i culti condivisi sono in onore di divinità interpretate come curotrofiche (Apollo, Artemide, Dioniso). Nel santuario vengono anche depositati trattati di alleanza e/o steli che elencano le regole del conflitto: sono previste, infatti, limitazioni del numero dei combattenti, delle armi, e delle strategie. La decisione di mettere a rischio solo una parte limitata della comunità, da contrapporre al nemico in una monomachia o in un combattimento tra truppe scelte, sembrerebbe volta a risparmiare la comunità stessa, impressione contraddetta però dai fatti, come osserva Brelich: sotto l'impressione del disastro, è infatti la città stessa a decidere di riunire in un luogo le donne, i bambini, tutti i beni, l'oro, l'argento e le immagini divine per costituire un immenso rogo, lasciando sul posto trenta uomini con l'ordine di uccidere, in caso di disfatta, le donne e i bambini e di metterli, come vittime sacrificali in onore di Artemide, sul rogo insieme ai beni, di accendere il rogo e di darsi alla morte: un terribile sacrificio rievocato poi simbolicamente nella festa annuale in onore della divinità. La ferocia e la ripetizione secolare del conflitto inducono spesso a richiedere l'intervento di terzi, e non è raro il caso di un arbitrato da parte di una terza città per chiudere definitivamente le ostilità, che si protraggono irrimediabilmente lungo i secoli. Nemmeno l'intervento, in età ellenistico-romana, di grandi potenze come quella romana riuscirà a limitare l'eccidio secolare. All'antichità di queste guerre rimanderebbe anche lo scenario rituale che in ogni occasione si ripete secondo moduli la cui relazione con la vita religiosa attuale della comunità non sarebbe, secondo Brelich, immediatamente dimostrabile: i conflitti vengono spesso preceduti da canti e danze rituali caratteristici ed esclusivi, e seguiti da lamentazioni rituali in onore dei combattenti caduti riservate in questa formulazione unicamente a questa occasione. La figura stessa del combattente recherebbe i segni evidenti di un'investitura religiosa: le particolari acconciature e le divise attestate in questi conflitti non avrebbero paralleli nella fenomenologia bellica greca antica. Come nota Brelich stesso, il modello di 'guerra rituale' proposto non è verificabile in nessuno dei casi da lui analizzati: è l'esito di una ricostruzione del tutto ipotetica realizzata attraverso l'accumulazione di tutti i caratteri politetici –

vale a dire, ‘non strutturali’ – desunti dall’osservazione di diverse guerre di confine (in tassonomia si direbbe una ‘definizione per descrizione’). Nessuna delle guerre osservate presenterebbe tutti gli elementi caratterizzanti citati; tutte però discenderebbero da un modello unico, riconducibile ai combattimenti iniziatici intertribali. In epoca preistorica tribù differenti ma confinanti avrebbero condiviso i rituali di iniziazione, che prevederebbero un combattimento iniziatico:

due tribù insediate in località vicine e in rapporto amichevole l’una con l’altra, si mettono d’accordo di istituire periodicamente un combattimento tra i giovani che in ciascuna di esse hanno terminato la carriera iniziatica, entrando nel rango dei membri adulti della comunità; si decidono le forme, la data e l’oggetto della contesa; le prime possono prevedere sia una limitazione dei mezzi d’offesa, sia un numero determinato dei combattenti (se p.e. una delle parti contendenti ha una gioventù più numerosa dell’altra, il combattimento come prova iniziatica non avrebbe senso senza l’adeguata limitazione numerica dei guerrieri contrapposti); quanto alla data, sarà necessario anzitutto stabilire la periodicità del combattimento, che potrà dipendere dalla periodicità delle iniziazioni stesse (dal numero di anni che separa le classi d’età), ma più opportunamente potrà essere allargata per non esporre a gravi perdite ogni singola classe d’età (p.es. decidendo di ripetere la prova una volta in ogni generazione, o a scadenze cinquantennali, ecc.); la data stessa verrà scelta in dipendenza dalla festività che conclude il periodo iniziatico. Si fissa un obiettivo per la contesa, che sarà una località ai confini degli insediamenti delle due tribù, una località che se non è già considerata sacra per la stessa sua posizione di confine, assumerà un carattere sacro per essere al centro di questa contesa rituale. I vincitori s’impoveriranno di questa località contesa, senza tuttavia occupare anche l’abitato della tribù i cui giovani hanno perso la lotta, e imporranno varie, dure condizioni ai vinti, che, a loro volta, prepareranno le generazioni successive alla rivincita. Non è impossibile che in questa fase primitiva più tribù decidano di celebrare la sanguinosa solennità in comune, formando tradizionali reti d’alleanza⁴⁹.

Con il tempo però i rancori dovuti alle precedenti perdite e la graduale alterazione delle condizioni sociali, culturali e religiose trasformerebbero questi combattimenti in conflitti che coinvolgono l’intera comunità a scopi anche politici di espansione territoriale⁵⁰. Durante la formazione della Grecia storica, fattori fondamentali quali la scomparsa delle iniziazioni, la nascita della *polis*, lo sviluppo di una religione politeistica, le mire espansionistiche e i rancori suscitati dalle perdite precedenti innescherebbero un’evoluzione di tali contese rituali in guerre a sfondo politico: «e mentre i riti iniziatici verranno assorbiti da una parte da istituzioni politiche e sociali più moderne e

⁴⁹ BRELICH 1961, pp. 82-83 (= 2009, pp. 156-157).

⁵⁰ *Ibid.* p. 84 (= 2009, p. 156).

dall'altra parte dai culti delle grandi divinità, i gruppi dei giovani cederanno il posto a reparti scelti, la data del termine della carriera iniziatica verrà sostituita da una data festiva e nella località di confine contesa sorgeranno santuari divini⁵¹: le 'guerre rituali' si trasformeranno, allora, in 'guerre tradizionali', subendo una sorta di deritualizzazione.

Tale processo di deritualizzazione sarebbe stato tuttavia di gran lunga minore per quanto attiene le guerre tra Argo e Sparta⁵². Esse combattono per la Tireatide, una terra che secondo Brelich non ha grande valore economico; è più probabile, nell'interpretazione brelichiana, che in tempi lontani questa terra fosse una sorta di terreno sacro usato per le iniziazioni. Combattono «da sempre», e in occasione di uno scontro particolarissimo, la battaglia dei campioni di metà VI secolo, guerreggiano solo 300 per parte: un numero scelto, e limitato, quasi si volessero limitare le vittime perché lo scontro in atto è uno scontro rituale il cui fine non è l'annientamento del nemico; sempre in occasione della battaglia dei campioni, gli Argivi addirittura si rasano le teste⁵³, quasi a ricordo di un rito un tempo associato a una battaglia rituale tra iniziandi (trecento, e con i capelli rasati) – non per niente, nelle fonti che descrivono lo scontro si coglie una connotazione agonistica, soprattutto nel lessico⁵⁴. Il territorio conteso non viene occupato dalla parte vincitrice: quasi fosse un territorio comune, condiviso in qualità di terreno sacro per le iniziazioni, o premio per le battaglie rituali tra iniziandi. Combattendo vengono poi perpetrati molti inganni, in barba all'etica oplitica; paradigmatico il comportamento di Cleomene in occasione della battaglia combattuta contro Argo a Sepia (inizio V sec.): commentando le azioni del re spartano, Brelich fa notare come gli inganni siano il modo d'agire tipico degli iniziandi, spesso incitati a commettere frodi, furti, cacce notturne, omicidi. All'universo rituale delle iniziazioni rimanderebbe pure, sempre secondo l'autore di *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, il nesso, spesso indicato dalle fonti, tra le guerre di confine spartano-argive e alcune occasioni festive delle due città coinvolte. In conseguenza della disfatta di Isie (inizio VII sec.), a Sparta si festeggiano le Ginnopédie, che sarebbero la 'festa dei nudi', dato che Brelich interpreta richiamando la nudità degli iniziandi: alle Ginnopédie gli adolescenti svolgono un ruolo fondamentale, anche nella commemorazione dei caduti per la patria combattendo contro Argo⁵⁵. Quest'ultima, sconfitta a Sepia, istituisce invece le Ibristiche, le feste

⁵¹ *Ibid.* p. 84 (= 2009, p. 157).

⁵² Cfr. BRELICH 1961, pp. 22 ss. (= 2009, pp. 65 ss.).

⁵³ Sull'effettiva valenza iniziatica dell'acconciatura, che nel caso della battaglia dei campioni è da cogliersi più nei racconti tradizionali riferiti alla battaglia stessa, cfr. FRANCHI 2008.

⁵⁴ Ma Brelich si guarda bene dal ricorrere alla nozione, da lui ritenuta troppo vaga, di 'guerra agonale', come fa notare M.G. BONANNO (2009, p. 23).

⁵⁵ Sul carattere in realtà estremamente ipotetico del legame genetico tra la battaglia di Isie e l'istituzione delle Ginnopédie, nesso stabilito da fonti tarde, sul legame tra le stesse e altre guerre spartano-argive e sul ruolo svolto, nel quadro di tale festa, dalle pratiche educative, da non interpretarsi schematicamente in chiave iniziatica, cfr. E. Franchi, *Sparta, Argo e le Ginnopédie. La memoria dei caduti a Tirea nei rituali festivi spartani*, intervento al seminario

della *hybris* (da leggere come *hybris* dell'iniziando, che nella fase antistrutturale del rito di passaggio deve esperire da un lato l'arroganza dall'altro l'umiliazione): poiché furono le donne, secondo alcune fonti, a difendere la città da Sparta, alle Ibristiche le donne si vestono da uomini, gli uomini da donne – il che rimanderebbe, nella ricostruzione di Brelich, ai travestimenti femminili degli iniziandi, funzionali a indicare il loro stato liminale (non più fanciulli, non ancora adulti). Parallelamente, il culto di Ares *Enyalios*, in precedenza riservato agli uomini, diviene un'esclusiva delle donne.

4. GUERRA E INIZIAZIONI A SPARTA AL DI LÀ DEL MIRAGGIO SPARTANO

A partire dagli '80 e in modo più deciso dagli anni '90 l'interpretazione iniziatica di determinate pratiche educative e belliche spartane è stata profondamente rivista. L'*agoge* e altri rituali di socializzazione spartani non vengono oggi interpretati come riti di iniziazione tribale, ma letti in una prospettiva antropopoietica⁵⁶. Le guerre di confine che impegnarono Sparta per secoli non vengono più lette chiamando in causa le categorie, ormai superate, di 'guerra iniziatica' e 'guerra rituale'. La conseguenza di queste nuove prospettive è che Sparta risulta essere, anche dal punto di vista delle pratiche educative e di quelle belliche, molto più simile alle altre *poleis* di quanto non si sia creduto finora. Collocandosi al di là del miraggio spartano, è meno facile comprovare il nesso tra la guerra e le iniziazioni a Sparta.

4.1. INIZIAZIONI A SPARTA AL DI LÀ DEL MIRAGGIO SPARTANO

La presunta peculiarità di Sparta sul piano delle pratiche educative è stata di recente messa in discussione da due diversi, anche se comunicanti, ambiti di ricerca. Adottando soprattutto argomenti di ordine epigrafico e archeologico, N.M. Kennell ha negato il legame genetico tra l'*agoge* e i riti di iniziazioni di età preistorica. Sul versante antropologico, lo storico con formazione filologica Claude Calame ha introdotto anche nella storia greca antica il concetto di antropopoiesi, applicabile a diverse realtà, Sparta compresa.

4.1.1. N.M. KENNEL: A PLATANISTAS COME A BRAURON

Kennell mette in discussione la tradizionale interpretazione dei riti di socializzazione spartani, visti sinora come 'iniziatici', su due diversi piani. In primo luogo, precisa come il termine 'iniziazione' sia da adottarsi solo se dotato di un nuovo significato, diverso da quello della letteratura etnografica

Memoria, identità ed etnicità in Grecia. Nuove prospettive su Messenia, Sparta e Pisatide, Università degli Studi di Trento-Scuola di dottorato in Studi Umanistici. Discipline Filosofiche, Storiche e dei Beni culturali, 1-4 marzo 2010.

⁵⁶ Cfr. in proposito FRANCHI 2009, spec. pp. 65-70.

e antropologica dell'Ottocento e di buona parte del Novecento, e coerente con quello invece elaborato negli ultimi decenni dagli studi antropologici: i riti di iniziazione rappresenterebbero un'istituzione non necessariamente arcaica, introdotta artificialmente per rispondere a precise esigenze identitarie definite dalla comunità e 'trasmesse' alle generazioni più giovani, e dotata di una veste arcaica allo scopo di potenziare, anche ricorrendo agli aspetti teatrali del rito, la coesione tra individui della medesima comunità e l'adesione degli stessi all'insieme di valori fondanti la società di cui fanno parte. In tal modo, Kennell destituisce di fondamento uno dei cardini dell'ipotesi che sosteneva la presunta sopravvivenza di elementi tribali nei riti di socializzazione spartani, e che su questa base definiva la diversità di Sparta rispetto alle altre *poleis*.

In secondo luogo, Kennell mette in rilievo come prima del VI secolo Sparta non sarebbe stata la società austera e militarizzata dei secoli successivi, bensì una *polis* prospera, in cui la sfera militare sarebbe stata fortemente integrata con quella educativa e quella religiosa, una *polis* non molto dissimile dalle altre, sotto vari aspetti. Ciò varrebbe anche per quei riti che finora sono stati definiti 'di iniziazione' e che Kennell pure chiama 'iniziatici' dopo aver precisato la loro diversità rispetto ai riti di iniziazione tribale, dai quali peraltro non deriverebbero, e la loro piena attualità rispetto al periodo in cui sono praticati. A Sparta, le cerimonie di tipo iniziatico al santuario di Artemide *Orthia* avrebbero cementato il legame tra i giovani iniziandi e la *polis* nella sua totalità, esattamente come altre cerimonie di tipo iniziatico in altre *poleis*⁵⁷; anche in seguito, le cerimonie iniziatiche spartane non sarebbero state molto diverse da quelle praticate nel resto del mondo greco: «No great chasm separated the Spartan from other Hellenistic ephēbates» (p. 110); e i riti iniziatici spartani sarebbero affini a quelli di Brauron. Così nelle conclusioni:

Once we resist the temptation to view certain elements in Spartan education as anachronistic relics merely because they bear a superficial resemblance to rituals anthropologists once dubbed "primitive", it becomes evident that nothing in the way that youths were brought up at Sparta is of demonstrably greater antiquity than anywhere else in Greece (...) the Spartan *agoge* was not so very unusual. Other Greek cities had similar rituals of acculturation⁵⁸.

N.M. Kennell rifiuta un modello di derivazione dei contenuti dell'*agoge* classica e ancor meno di quella arcaica dall'esame di quella di età romana, che è la più documentata⁵⁹: Plutarco e Pausania descrivono l'*agoge* di età ellenistico-romana, mentre le iscrizioni, oltre 1000, provengono principalmente dall'epoca romana. Poste queste premesse, lo studioso individua per l'*agoge*

⁵⁷ KENNELL 1995, p. 137.

⁵⁸ *Ibid.* pp. 145-146.

⁵⁹ *Ibid.* pp. 155 ss.

spartana tre fasi intervallate da due fratture: in primo luogo la fase classica⁶⁰, vigente da epoche imprecisate attraverso una riforma o addirittura rivoluzione nel VI sec. fino a metà del III⁶¹; in secondo luogo, una ricostruzione artificiale dell'*agoge*, da collocarsi alla fine del III sec a.C. e nel quadro delle riforme di Cleomene, frutto di una cosciente reinvenzione di Sparta arcaica, a opera di Sfero di Boristene⁶², cui Plutarco avrebbe attinto negli *Instituta Laconica*⁶³ («a ceremony that had originally been an integral part of the fabric of life at Sparta [...] was transformed over time into a cultural artifact preserved as if under glass in the living museum that the later *agoge* came to be», p. 69); in terzo luogo, l'*agoge* romana, introdotta nel 146 e in funzione fino alla fine del IV sec.: per rafforzare la propria identità e attirare visitatori Sparta avrebbe introdotto in età romana alcuni arcaismi nella lingua e alcune usanze come il rito cruento presso Artemide *Orthia*⁶⁴, «a studied antiquarianism typical of Greek civic culture during the Hellenistic and Roman periods» (p. 57). L'*agoge* classica sarebbe stata istituita o rinnovata in seguito a rivolgimenti culturali determinanti nel VI secolo, rivolgimenti che investendo anche gli aspetti culturali avrebbero riguardato anche il santuario di Artemide *Orthia* e avrebbero accentuato nell'istituzione la connotazione militare e il carattere totalitario. In generale comunque stando a Kennell l'*agoge* non fu a lungo un sistema a sé rispetto alle pratiche educative di altre *poleis*⁶⁵; si trattava anzi di un'istituzione in cambiamento continuo⁶⁶. Nulla prova secondo Kennell il carattere più primitivo dell'educazione spartana rispetto a quella delle altre *poleis*.

La ricostruzione di Kennell è stata messa in discussione da numerosi studiosi⁶⁷, tra di essi Edmond Lévy, il quale ritiene che l'*agoge* non abbia subito due lunghe interruzioni, dato che prima delle riforme del III secolo non sarebbe mai stata sospesa, e sotto la dominazione achea si sarebbe interrotta solo per qualche anno. Inoltre, sempre secondo Lévy, essa rappresenterebbe un *unicum* nel mondo greco, poiché «la formation du jeune Spartiate se distingue donc par le rôle qu'y joue la cité, par son caractère collectif et par sa durée exceptionnelle»⁶⁸. Anche Jean Ducat è in disaccordo con Kennell per quanto attiene la ricostruzione stratigrafica dell'*agoge* di quest'ultimo⁶⁹, cionondimeno – e questo è un fatto oggettivo, e di rilievo – come Kennell stesso e altri critici di *The Gymnasium of Virtue* fa parte del «growing chorus of those who want to see Classical Sparta as being in reality – as opposed to as represented in the “mirage” of interested, self-serving fabrication,

⁶⁰ *Ibid.* pp. 5 ss.

⁶¹ *Ibid.* pp. 135-136.

⁶² KENNELL 1995, p. 102 (si veda anche p. 147).

⁶³ *Ibid.* p. 111.

⁶⁴ *Ibid.* pp. 87-93.

⁶⁵ *Ibid.* p. 135.

⁶⁶ *Ibid.* p. 143.

⁶⁷ Cfr. CARTLEGDE 1997; CHRISTIEN 1997; POWELL 1998; THOMMEN 1998; meno polemico: CLAUSS 1997.

⁶⁸ LÉVY 1997, pp. 151-154 (citazione a p. 156).

⁶⁹ DUCAT 2006, pp. 219, 223 ss.

wish-fulfillment or propaganda – not all that different, let alone abnormal or countercultural»⁷⁰, anche a proposito delle iniziazioni.

4.1.2. CLAUDE CALAME. DALLE INIZIAZIONI ALL'ANTROPOPOIESI.

Storico con solida formazione filologico-letteraria, Claude Calame ha guardato fin dagli anni giovanili alla letteratura antropologica, provvedendo a più riprese ad aggiornare i paradigmi di riferimento nell'ambito degli studi classici. Ciò è accaduto anche per quanto concerne il problema delle iniziazioni in Grecia antica. Tra i pionieri dell'ipotesi di derivazione di alcune cerimonie spartane (e non solo) da primitivi riti di iniziazione tribale negli anni '70, Calame è divenuto, negli ultimi due decenni, promotore di una lettura antropopoietica dei riti prima interpretati come iniziatici. Quest'ultima è uno dei risultati conseguiti dal gruppo di ricerca 'Patonipala', di cui Calame fa parte, e che riunisce studiosi che al momento della fondazione del gruppo operavano all'Università di Pavia (Silvana Borutti), di Torino (Francesco Remotti, Stefano Allovio, Adriano Favole), di Nizza, al Collège International de Philosophie di Parigi (Françoise Héritier) e all'Università di Losanna (Claude Calame, Mondher Kilani). A partire dagli anni '90 gli studiosi menzionati si sono infatti occupati di un tema particolarissimo, quello dell'antropopoiesi. All'antropopoiesi, il 'processo di costruzione dell'uomo', sono riconducibili i riti solitamente denominati 'di iniziazione'. Questi ultimi non condurrebbero alla completezza dell'essere umano bensì semplicemente a una minore incompletezza⁷¹, dato che alla completezza si giunge più tardi, talora molto più tardi (da anziani, in certi casi), se non addirittura mai, a seconda del grado d'incompletezza ritenuto tollerabile da una determinata cultura⁷²: «Sur la base de son appareil de critères et de valeurs, une culture juge donc diverse (tolérables ou intolérables) les niveaux et les types d'incomplétude qui frappent leurs membres ou les objets dont ils se servent»⁷³. Ricollegandosi alle ricerche paleoantropologiche e neurologiche che dimostrano l'im maturità del cervello umano alla nascita e la necessità per il suo funzionamento di un ambiente sociale e culturale⁷⁴, il gruppo di ricerca Patonipala ha lavorato sull'ipotesi secondo la quale l'uomo, sviluppando il proprio progetto antropopoietico, si confronta con dei modelli predeterminati:

⁷⁰ CARTLEDGE 2007, p. 150.

⁷¹ Cfr. REMOTTI 2003, p. 23 : «Il y a en effet incomplétude et incomplétude, dans chaque système, entité ou processus, il y a une gradation plus ou moins étendue d'incomplétude».

⁷² Riferendosi alle ricerche Clifford Geertz, che riprendendo il tema dell'uomo 'incompiuto' sul piano biologico, vede nella cultura un'integrazione indispensabile alla stessa sopravvivenza biologica dell'uomo, Remotti osserva che l'incompletezza organica richiede e sollecita l'intervento della cultura: REMOTTI 1999 e REMOTTI 2003.

⁷³ REMOTTI 2003, p. 25.

⁷⁴ DREIFUSS 1987, p. 55; ALLOVIO - FAVOLE 1999.

Vi sono diverse vie per sfuggire al compito antropopietico e all'enorme senso di responsabilità che esso comporta, attribuendo ad altre entità direttive antropo-genetiche e modelli antropologici: agli antenati, alla tradizione, alla storia, agli spiriti e alle divinità, o semplicemente alla natura, giungendo (specialmente in questo caso) fino alla negazione che esista un tal compito. (...) Il ricorso alla ritualità ha indubbiamente anch'esso un significato di decisa riduzione della molteplicità delle vie percorribili dei modelli (o possibilità) alternativi⁷⁵.

Spesso questi rituali divengono spazio di riflessione critica sul processo antropopietico in atto, cui si accompagna però anche una finzione: si finge l'inevitabilità del modello antropologico adottato. Talora si fa anche credere che siano esseri non-umani a provvedere all'antropopoesi, o che l'esito del processo antropopietico non sia solo uno dei tanti possibili, ma sia 'il' modello di umanità per eccellenza. Questo modello di umanità viene talora fatto accettare attraverso la sofferenza fisica: in *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*⁷⁶ Remotti osserverà che sebbene tutte le società siano coinvolte in processi autopietici, non tutte adottano processi antropopietici tranquilli, anonimi, e che si svolgono in forma continua, progressivamente infiltrante; molte adottano processi che irrompono nella normalità e introducono la violenza, il dolore, la sofferenza fisica e psicologica:

I giovani sottoposti a questo tipo di processi – coincidenti per lo più con i rituali di iniziazione – vengono “strappati” al contesto in cui le possibilità [*scil.* modelli di umanità vigenti in un particolare ambiente e forniti dalle tradizioni, imposti dal potere] sono date come normali: la loro vita viene stravolta, essendo costretti ad affrontare un periodo, talvolta breve (qualche mese), talvolta molto lungo (in certi casi, diversi anni), di prove spesso assai pericolose (...) l'obiettivo – spesso dichiarato in maniera esplicita (come è il caso, per esempio, dei Banande, dei Bakonjo o degli Ndembu) – è quello di spezzare la finta naturalità delle forme adottate, di “spezzare” la crosta del costume “introducendo il senso della responsabilità” (Turner 1992, p. 138, p. 127). (...) I riti antropopietici maggiormente impegnativi non si limitano infatti a produrre la consapevolezza delle alternative possibili, ma propongono o esigono la consapevolezza di come si costruiscono le forme di umanità⁷⁷.

Nel 1999 esce a Losanna *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, a cura di Claude Calame e Mondher Kilani. Il termine antropopoesi non è contenuto né nel titolo né nel sottotitolo, a differenza che nella raccolta di studi curata da Allovio e Favole, ma costituisce di fatto

⁷⁵ REMOTTI 2003, p. 22.

⁷⁶ REMOTTI 1999.

⁷⁷ *Ibidem.* pp. 8-9. L'opera di Turner che Remotti cita è *La foresta dei simboli* nell'edizione pubblicata a Brescia nel 1992.

il principale oggetto di analisi di tutti i contributi dell'opera: fabbricare l'uomo, *fabrication*. L'obiettivo è «réfléchir sur les schématisations et les modèles de la fabrication de l'humain qui en sont la conséquence» (p. 10). Ed è a problematiche definitorie e concettuali legate al termine di iniziazione che è dedicato *Modes rituels de la fabrication de l'homme: l'initiation tribale*, ripubblicato in versione francese in *Figures de l'humain: les représentations de l'anthropologie*⁷⁸ dopo essere uscito in versione abbreviata in inglese nell'opera collettiva curata da Mark Padilla⁷⁹: 'iniziazione' è di fatto una categoria semi-empirica, al contempo astratta e figurativa, elaborata a partire da una base empirica ben precisa, un determinato contesto etnografico⁸⁰, tuttavia indispensabile perché dotata di «un pouvoir discursif qui contribue à l'achèvement de la mimésis anthropologique» (p. 133), e anche perché risponde alla necessità «d'évaluer les manifestations étudiées en comparant leurs apparitions dans des cultures différentes» (p. 135). Sull'utilità operativa del termine 'iniziazione' Calame non ha dubbi: «Avant toute tentative de définition, la notion floue de "rite d'initiation" se révèle constituer une catégorie opératoire essentielle dans le domaine de l'étude de "l'anthropopoiésis", de la fabrication de l'humain » (p. 138). I riti d'iniziazione della Grecia antica vanno però osservati da una prospettiva antropopoietica («on focalisera l'attention suscitée par le phénomène particulier de l'anthropopoiésis que l'on peut modéliser en rite d'initiation tribale sur la Grèce antique», p. 149). Nella stessa direzione si è mosso Marcello Lupi, riferendosi nello specifico al caso spartano. A dispetto di una lunga e autorevole tradizione di studi su Sparta che della città laconica ha studiato e messo in rilievo l'organizzazione in classi di età e l'*agoge*, in *L'ordine delle generazioni, Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Lupi propone di interpretare l'articolazione della società spartana alla luce del criterio generazionale. Forte di una vasta conoscenza della letteratura antropologica riguardante il sistema generazionale, Lupi ritiene che la generazione a Sparta non assolva solamente a una funzione genealogica, ma strutturi l'intera società ripartendo i padri e i figli in classi diverse per mezzo di una regola strutturale che prescrive che i figli si situino, in termini di classi, ad una distanza socialmente stabilita dalla classe cui appartengono i padri (p. 15). Il reclutamento degli individui dipende pertanto solo in seconda istanza dall'età anagrafica, e per evitare che nella medesima classe vi siano individui con differenze di età eccessive, viene circoscritto severamente il periodo generativo, «inquadrando l'età del matrimonio e della procreazione legittima all'interno del sistema stesso delle classi e sforzandosi in questo modo di mantenere il valore reale della durata di una generazione vicino al suo valore istituzionale»⁸¹.

⁷⁸ AFFERGAN ET AL. 2003. Cfr. anche CALAME - KILANI 1999.

⁷⁹ PADILLA 1999.

⁸⁰ CALAME 2003a, pp. 131 ss. Cfr. anche CALAME 2003b.

⁸¹ LUPI 2000, p. 15.

In una prospettiva di questo genere non vi è un solo momento di transizione per l'individuo, che è il momento di transizione per eccellenza, quello che un'autorevole tradizione di studi colloca a ridosso dei vent'anni, ma vi sono diversi momenti di passaggio, tra questi riveste una particolare importanza quello che si colloca a trent'anni, quando il giovane spartiate ha diritto alla procreazione legittima, all'attività politica, all'attività economica, e in generale alla vita pubblica (può frequentare l'agorà) (pp. 52, 88 ss.). Un altro passaggio fondamentale si colloca intorno ai 60 anni: quando, presumibilmente, i figli divengono padri, e i padri di conseguenza divengono nonni, conseguendo lo status di anziano (pp. 100-101). A Sparta, il sistema di educazione collettiva che aveva inizio con la prima adolescenza e terminava a trent'anni, e il cui momento di transizione più rilevante si collocava a ridosso dei venti, si combinava con un «più ampio sistema generazionale che valorizzava le cesure della nascita, dei trenta e dei sessant'anni», ed il processo antropopoietico dell'individuo spartano si completava «in questo periodo della vita, che copriva il gap fra l'età dei vent'anni, indubbiamente basilare ai fini dell'organizzazione militare di una città che tendeva a rappresentarsi come società di guerrieri, e quei trent'anni ai quali corrispondevano attese sociali egualmente forti e significative» (p. 20)⁸².

4.2. 'GUERRE INIZIATICHE' A SPARTA AL DI LÀ DEL MIRAGGIO SPARTANO

Si è visto (3.3) come fino a non molti decenni fa alcune guerre di confine combattute dagli Spartani venissero interpretate chiamando in causa le categorie antropologiche di 'guerra rituale' o 'guerra iniziatica'. Osservando alcuni elementi rituali riscontrati nelle descrizioni di tali guerre nelle fonti antiche molti studiosi hanno ipotizzato una presunta origine rituale di tali conflitti; in particolare, Brelich ha avanzato l'ipotesi di una origine iniziatica. Le guerre di confine combattute dagli Spartani, specie quelle contro gli Argivi, erano ritenute più iniziatiche di altre: Sparta era del resto la patria delle iniziazioni tribali, il luogo dove esse si erano mantenute al loro stadio primitivo.

Di recente la polemologia ha in realtà evidenziato come le categorie di 'guerra rituale' e 'guerra iniziatica' siano superate, e ha ridotto notevolmente la presunta diversità delle guerre spartano-argive. Definendo di volta in volta 'rituali' o 'iniziatiche' determinate guerre di confine, i classicisti si avvalevano di concetti elaborati dall'antropologia coloniale; quest'ultima li aveva elaborate in riferimento alle società africane e australiane, sulle quali aveva proiettato un modello di guerra primitiva che non sempre aveva colto nel vero⁸³. Nell'ultimo decennio si sono registrate, sia nell'africanistica che nell'oceanistica, delle lucide prese di posizione in proposito. In merito agli

⁸² Cfr. anche CUSUMANO 2005, p. 124; 2006, p. 89.

⁸³ Si vedano, a titolo d'esempio, BEAVER 1920; DAVIE 1931; BERNDT 1962; HODGEN 1964; BERNDT 1974; VOLPINI 1976. Cfr. FRANCHI 2010.

aborigeni australiani Bruce M. Knauft ha osservato come spesso i resoconti missionari abbiano enfatizzato il presunto carattere rituale delle guerre melanesiane, descritte come guerre regolamentate da una rigida codificazione funzionale alla limitazione delle vittime, per rispondere a precise esigenze di tutela, talora connotate in senso paternalistico, del ‘buon selvaggio’ minacciato dalla civiltà colonizzatrice⁸⁴. Ancora, sul versante dell’affricanistica una recente opera collettiva curata da Fabio Viti rifiuta la nozione di ‘guerra primitiva’, condotta da società senza stato, spesso applicata a molte etnie dell’Africa occidentale, delle quali invece è possibile osservare forme di organizzazione statale da un lato, e modalità di condurre guerre tutt’altro che primitive dall’altro⁸⁵.

In conseguenza di tutto ciò, i modelli antropologici di riferimento adottati per decenni nella descrizione delle guerre di confine in Grecia antica sono venuti meno. Il nesso tra determinati contesti bellici, che presentano degli aspetti fortemente ritualizzati, e i riti di iniziazione tribale, va dimostrato di volta in volta, contesto per contesto, e su basi differenti, *in primis* sulla base di una lettura filologicamente e antropologicamente rigorosa delle fonti. Ogni conflitto di confine è in sé particolare e assai diverso da tutti gli altri, mentre è impossibile identificare una categoria di conflitti di confine spartani diversa da altre categorie di conflitti di confine combattuti da altre *poleis*. Oltre il miraggio, anche per quanto attiene la presunta *facies* iniziatica delle pratiche belliche, Sparta non è molto diversa dal resto della Grecia.

5. GUERRA E INIZIAZIONI A YULAMI. IL MIRAGGIO SPARTANO NELL’ANTROPOLOGIA OCEANISTICA

Nel precedente paragrafo si è osservato come nell’antichistica il miraggio spartano sia stato superato anche attingendo, oltre che alle ricerche archeologiche, alle parallele indagini antropologiche. E’ curioso tuttavia che in certa letteratura antropologica piuttosto recente persista invece una lettura di Sparta ancora fortemente deformata dal miraggio spartano: determinati riti antropopoietici e alcune guerre di confine vengono interpretati, rispettivamente, come riti iniziatici e ‘guerre iniziatiche’ chiamando in causa il parallelo di Sparta nei modi in cui quest’ultima veniva descritta da Jeanmaire e da Brelich.

Gli studi di Gilbert Herdt, concentrati sulla Sambia Valley (Papua Nuova Guinea), sono significativi in tal senso. Herdt, nato nel Kansas e specializzato prevalentemente in antropologia, storia, psicologia e psicanalisi, pubblica nel 1987 *The Sambia Ritual and Gender in New Guinea*, una monografia dedicata a una popolazione che vive negli altipiani della Papua Nuova Guinea, cui Herdt conferisce lo pseudonimo di Sambia. Lo studio, che dedica ampio spazio all’osservazione e

⁸⁴ KNAUFT 1990.

⁸⁵ VITI 2004.

interpretazione delle guerre di confine e dei riti di socializzazione presso i Sambia, è preceduto e seguito da una serie di pubblicazioni che tornano a più riprese sui temi citati⁸⁶.

Nella descrizione dei riti di socializzazione e delle pratiche belliche dei Sambia, Herdt attinge a un paradigma di 'rito di iniziazione' e di 'guerra rituale' che deve molto alle elaborazioni teoriche di inizio Novecento e alle riflessioni maturate nell'ambito delle scienze della psiche da T. Reik in poi⁸⁷. A partire dagli anni '90 l'americano propone, degli stessi riti che aveva descritto nella forma di 'riti di iniziazione' nel senso ora specificato, un'interpretazione che è più orientata verso una prospettiva antropopoietica⁸⁸, che tuttavia è ancora in gran parte debitrice di categorie antropologiche di vecchia data, declinate in chiave psicologica e psicanalitica.

Il miraggio spartano è il riferimento costante di *The Sambia Ritual and Gender in New Guinea*: le pratiche educative e belliche dei Sambia sono difatti descritte attingendo al modello spartano costruito da Jeanmaire e da Brelich. In proposito, sono necessarie due precisazioni. In primo luogo, va osservato che nella monografia del 1987 Sparta e le istituzioni spartane non sono richiamate di frequente; più numerosi sono i riferimenti generici alle pratiche educative e omoerotiche dei Greci. Tuttavia, che Herdt abbia in mente Sparta risulta evidente dalla lettura comparata della rimanente bibliografia dell'americano. Se nella monografia citata Sparta è menzionata, a proposito delle pratiche omoerotiche a sfondo iniziatico, assieme agli altri Greci⁸⁹, altrove, sottolineando le analogie tra la società spartana e la società dei Sambia, Herdt fa riferimento esplicito alle pratiche belliche spartane⁹⁰, ai rituali iniziatici spartani⁹¹; al carattere accentuatamente agonistico dei rituali festivi spartani⁹² e al rapporto tra le pratiche belliche e quelle iniziatiche e ai sissizi a Sparta⁹³. Che la Sparta di Herdt sia fortemente influenzata dal miraggio – e siamo al secondo punto – risulta evidente dai riferimenti bibliografici citati da Herdt, che deriva le sue conoscenze della società spartana da *The Origin and Development of the Moral Ideas* di E. Westermarck (London 1917: è citato a p. 203 di HERDT 1997), *Phallos* di T. Vanngard (New York 1972, citato alle pp. 18 e 81 di HERDT 1981b) e infine da *Greek Homosexuality* di K. Dover (Cambridge 1978, citato alle pp. 203-205 di HERDT 1997, alle pp. 33 e 48 di HERDT 1999 e a p. 95 di HERDT 2000), a quanto pare l'opera su Sparta più recente scritta da un classicista che sia stata

⁸⁶ Vd. bibliografia.

⁸⁷ Di iniziazioni, nel secondo dopoguerra, non si sono occupate solo la storia delle religioni, l'antropologia, l'etnologia; esse divennero l'argomento centrale anche della psicanalisi e della nascente antropologia psicanalitica, in una prima fase volta a indagare scopi ed effetti dell'iniziazione sull'individuo, in una seconda fase a valutare anche le dinamiche di gruppo che da tali effetti conseguono. Il primo a riconoscere l'atteggiamento in parte ostile in parte favorevole del padre verso il figlio iniziando fu T. Reik (*Ritual Four Psycho-Analytic Studies*, New York 1946).

⁸⁸ HERDT 1993 e HERDT 1981b, pp. 295 ss. Herdt usa più di frequente il concetto di 'riti di socializzazione'.

⁸⁹ HERDT 1987, pp. 10, 202-203, 205.

⁹⁰ HERDT 1993, pp. 193-211.

⁹¹ HERDT 1999, pp. 33 e 48.

⁹² HERDT 2000, pp. 82-109.

⁹³ HERDT 2003, pp. 88 e 90.

consultata da Herdt.⁹⁴ Quanto detto emergerà con chiarezza anche maggiore dall'esposizione delle descrizioni delle 'guerre rituali' e dei 'riti di iniziazione' praticati nel villaggio di Yulami dai Sambia (Sambia Valley, Eastern Highlands, Papua Nuova Guinea) in *Sambia Ritual and Gender in New Guinea*.

The Sambia Ritual è stata scritta dopo anni di lavoro sul campo presso la tribù dei Sambia, a Yulami (Papua Nuova Guinea orientale), dove Herdt si trova nel 1975. Il 27 luglio di quello stesso anno due fratri dell'etnia dei Sambia, da decenni impegnate in una sanguinosa guerra, organizzano insieme un'iniziazione: è una data storica, segna l'inizio dell'alleanza. In cambio della promessa di cambiare nomi di etnie e di luoghi nei suoi resoconti, Gilbert Herdt può partecipare come spettatore. Gli viene spiegato che l'alleanza sancita attraverso la cerimonia iniziatica non è destinata a durare. Spesso i villaggi alleati alla fine della cerimonia iniziatica riprendono la guerra, e con uno scopo ben preciso: permettere ai neoiniziati di dimostrare il loro valore. Iniziazione e guerra sono del resto strettamente correlate presso i Sambia. Attraverso le iniziazioni, ai giovani va trasmesso lo *jerungdu*, la suprema essenza della virilità fisica e spirituale, perché «the main goal of initiation is to make boys big and strong, to make them aggressive warriors»⁹⁵; questa funzione la avrebbero anche alcuni rituali previsti dalla cerimonia iniziatica, come l'emorragia del naso e la fustigazione. Presso i Sambia, la guerra svolge un ruolo essenziale nell'iniziazione, perché è alla guerra che l'iniziazione prepara. Durante la cerimonia iniziatica hanno spesso luogo battaglie ingaggiate con gli iniziandi dei villaggi vicini: in questo caso, vengono imposte restrizioni di armi. Può accadere anche che l'iniziazione di un ragazzo si completi nel quadro di una guerra tra villaggi di diverse fratrie o di diversi clan, dunque in una guerra vera e propria, senza restrizioni riguardanti la tipologia delle armi ammesse.

Appare chiaro che il tema 'guerra e iniziazioni a Yulami' presenta, nelle forme in cui è stato affrontato da Herdt, stringenti analogie con l'osservazione delle pratiche belliche ed educative spartane attraverso la lente del miraggio spartano. Vale la pena pertanto entrare nel dettaglio del resoconto etnografico di Herdt, mettendo in evidenza, attraverso una rappresentazione schematica, le analogie con le descrizioni, già menzionate, di Jeanmaire e di Brelich:

- Sia a Yulami che a Sparta rivestirebbero una funzione centrale i riti di iniziazione, un passaggio obbligato per tutti i maschi della comunità. Responsabili dell'iniziazione sarebbero i più anziani, e vi sarebbero diversi gradi iniziatici. Tra iniziandi verrebbe praticata

⁹⁴ Cfr. anche HERDT 1977; 1981a; 1984; 1986.

⁹⁵ HERDT 1987, p. 101.

l'omosessualità; in particolare, le pratiche omosessuali sambia avrebbero la medesima funzione di quelle spartane.

Nei rituali iniziatici sambia sarebbero previste diverse fasi iniziatiche: un'iniziazione di primo grado, una di secondo e una di terzo. A quest'ultima seguirebbe un ulteriore grado iniziatico cui il ragazzo è ammesso quando ritenuto sufficientemente adulto per il matrimonio dagli adulti del villaggio, e coinciderebbe con il matrimonio stesso, solitamente con una donna di un altro villaggio (HERDT 1987, p. 108). L'iniziazione sarebbe un passaggio obbligato per tutti i maschi della comunità (p. 111). Responsabili dell'iniziazione sarebbero i più anziani, trattandosi di una società acefala di pari (p. 113). Si praticerebbe una sorta di «age-structured homosexuality», che Herdt interpreta alla luce delle presunte analogie con le pratiche pederotiche degli antichi Greci e in particolare degli Spartani: come quest'ultime, la consuetudine ai rapporti omoerotici «had its origin in warriorhood life (...) the Spartans were said to have taken their male lovers with them as comrades and sex partners» (pp. 202-203).

Così, a Sparta vi sarebbero diversi «gradi iniziatici» e i più giovani sarebbero stati sorvegliati dai più anziani (BRELIICH 1969, pp. 116 e 119); «un altro elemento curioso dell'*agoge*» sarebbero «i legami tra *eromenos* ed *erastai*», infatti l'*agoge* sarebbe «un'istituzione chiaramente modellata sui rapporti omosessuali» (p. 121).

- Le iniziazioni sambia come quelle spartane riserverebbero ampio spazio alle pratiche venatorie. Assieme ad altre pratiche, esse contribuirebbero a enfatizzare, a detrimento della sfera individuale, quella collettiva, e anche in ciò la società di maschi adulti sambia sarebbe simile alla «spartan men's society».

A Yulami, «the hypermasculine warleader is no friend of women nor of weakness in men. True men loathe frailty in others. So it is against the roaring prowess of the aamooluku that males get measured throughout their lives, in fighting, hunting, ritual, and even in erotic conquests. Of course individual differences matter (...) Manhood has its roots in the long first-stage initiation (...) that severs boys from childhood freedom and maternal love and demands conscription into the rough standards of a spartan men's society» (HERDT 1981b, p. 54).

A Sparta, dove si attuerebbe la completa subordinazione dell'individuo alla comunità (BRELIICH 1969, p. 114), la caccia notturna come la guerra sarebbero un'attività importante per il giovane iniziando (JEANMAIRE 1939, p. 249; BRELIICH 1969, p. 175), e «non ci sarebbe alcuna difficoltà ad ammettere che le gare (...) di caccia appartenessero allo strato più antico delle iniziazioni spartane»

- Sia a Yulami che a Sparta i giovani guerrieri iniziandi e iniziati condurrebbero vita comune, lontano dalla famiglia, ispirata all'austerità dei costumi: la dimora dei guerrieri sambia sarebbe «a spartan place».

Tra i Sambia, i giovani celibi vivrebbero assieme in una casa dove condurrebbero una vita semplice e austera («the clubhouse was a spartan place»: HERDT 1987, p. 3) e non potrebbero avere nessun tipo di contatto con le donne; in tempo di guerra anche gli uomini sposati dormirebbero nella casa dei giovani celibi lasciando la moglie e i figli, i quali sarebbero all'oscuro di molti segreti che ammantano la vita del maschio adulto. (HERDT 1987, p. 29).

A Sparta, i giovani guerrieri si allenerebbero all'austerità e alla semplicità dei costumi e «pur se sposati, continuavano a mangiare e dormire fuori casa, andando a trovare la moglie solo in segreto e per brevissimo tempo» (BRELIICH 1969, p. 125).

- Sia a Yulami che a Sparta svolgerebbero un ruolo centrale le società (iniziatiche) segrete.

Stando a Herdt, infatti, i giovani celibi sambia formerebbero una sorta di società segreta che sarebbe il centro nevralgico di qualsiasi attività rituale, bellica o venatoria, le principali occupazioni dei giovani maschi (HERDT 1987, p. 3).

Analogamente, la criptia, riservata ai migliori, sarebbe paragonabile alle società segrete africane (JEANMAIRE 1913; JEANMAIRE 1939, pp. 540 ss.; BRELIICH 1969, pp. 155-156).

- Sia a Yulami che a Sparta i rituali di iniziazione verrebbero celebrati assieme ad altre comunità alleate.

Uomini di diversi villaggi appartenenti alla medesima fratria o al medesimo clan sarebbero alleati tra di loro, e spesso organizzerebbero assieme i rituali di iniziazione (HERDT 1987, p. 29). Le danze iniziatiche avrebbero luogo sempre, invariabilmente, sullo stesso terreno sacro, un terreno neutrale tra i diversi villaggi che condividerebbero le iniziazioni. Il terreno sarebbe comune alla fratria, che riunisce i villaggi di una valle. Ma quando non vi sarebbero guerre interclaniche, potrebbe accadere che villaggi di diverse fratrie costituissero una confederazione per l'organizzazione dei riti iniziatici (HERDT 1987, p. 30).

«Due tribù insediate in località vicine e in rapporto amichevole l'una con l'altra, si mettono d'accordo di istituire periodicamente un combattimento tra i giovani che in ciascuna di esse hanno terminato la carriera iniziatica, entrando nel rango dei membri adulti della comunità (...) Non è

impossibile che in questa fase primitiva più tribù decidano di celebrare la sanguinosa solennità in comune, formando tradizionali reti d'alleanza» (BRELIICH 1961, pp. 82-83= 2009, p. 157).

- La società sambia come la società spartana risulterebbe fortemente militarizzata. Infatti, stando a Herdt, i Sambia sarebbero noti per i loro atteggiamenti aggressivi e per l'attitudine alla guerra: se non sono impegnati in vere e proprie guerre, si darebbero comunque a frequenti scaramucce tra villaggi vicini (HERDT 1987, p. 2).

Analogamente, la società spartana sarebbe fortemente militarizzata (JEANMAIRE 1913, pp. 141 ss.), e «orientata soprattutto verso l'efficienza militare» (BRELIICH 1969, p. 193).

- Sia a Yulami che a Sparta i combattimenti rituali sarebbero all'ordine del giorno. Nella maggior parte dei casi si tratterebbe di combattimenti iniziatici, spesso fortemente connotati in senso agonistico.

A Yulami, «First as boys, and then as initiates, males engage in rough-and-tumble games like mock bow fights (using play bows and arrows made of bamboo), dirt rock fights, and king-on-the-mountain contests – warriorhood games encouraged by adults (especially men) (...) Imitating their seniors, boys label one another as weak or strong, as rubbish men or war leaders. Thus, initiates are being prepared for battle. It was a dangerous step toward adulthood that led initiates directly into bow fighting. Eventually they fought against peers, sometimes those from nearby hamlets with whom they had engaged in the earlier games. Usually this began when they were second-stage initiates (...) each boy's opponents were the youths who helped initiate the boy» (HERDT 1987, pp. 49-50).

Analogamente, a Sparta molti rituali spartani prevedrebbero combattimenti rituali, combattimenti iniziatici e combattimenti inscenati (JEANMAIRE 1939, pp. 398 ss.; BRELIICH 1969, pp. 121-123,139): «i combattimenti rituali, elemento essenziale dell'*agoge* spartana come di moltissimi rituali iniziatici primitivi, tendono ad assumere una forma agonistica» (BRELIICH 1969, p. 193). Ancora Brelich: «il programma dell'*agoge* prevedeva (...) diversi combattimenti tra ragazzi (...) Plutarco (*Lyc.* 16. 5) parla di combattimenti (*machai, hamillai*) in cui i ragazzi sarebbero stati comandati dal più bravo di loro (...) già nella prima fase di separazione dalla famiglia; ma torna a rammentare combattimenti anche nella fase successiva ai 12 anni di età (...) Senofonte parla di combattimenti tra *hebontes* (4. 3 ss.): tra questi, gli efori sceglievano i tre migliori ciascuno dei quali sceglieva poi cento compagni; i primi si chiamavano *hippagretai*, gli altri *hippeis*. Questi trecento giovani scelti erano, però, controllati dagli esclusi che li sfidavano continuamente (...) un altro crudele combattimento (...) si svolgeva in un luogo detto *Platanistas*» (BRELIICH 1969, pp. 121-122).

- Sia a Yulami che a Sparta i combattimenti iniziatici, che avrebbero la funzione di preparare i giovani adolescenti alla guerra, presenterebbero nel loro svolgimento analogie e nessi di natura varia con le guerre di confine.

Infatti, a Yulami le pratiche belliche sarebbero strettamente connesse a quelle iniziatiche, e anche in ciò i Sambia sarebbero simili agli Spartani (HERDT 2003, pp. 88 e 90): «Sambia men hold that it is matter of utmost urgency that a boy be initiated and masculinized to make him a warrior (...) This pattern of masculine development is not unique; and Vanggaard (1972: 32-35, 69-70) argues that its Greek forms were old even at the time of ancient Sparta (...) Unlike the ancient Spartans, of course, the inner workings of the Sambia secret cult can still be investigated» (HERDT 1981b, p. 18). Nel capitolo due (*Warfare and Social Organization*) Herdt osserva «the effects of warfare on the socialization of children and adolescents into gender roles» (HERDT 1987, p. 25). La guerra rappresenterebbe oltre che una minaccia un'opportunità di dimostrare il proprio valore, e di completare l'iniziazione; spesso, in occasione di una guerra, si iniziano i giovani della comunità, perché la guerra contribuirebbe a definire gli standards di virilità: «Masculinity is purchased through war exploits, including the defence of one's hamlet» (HERDT 1987, p. 26). Presso i Sambia vi sarebbe infatti la convinzione che i guerrieri abbiano uno *jerungdu* (la suprema essenza della virilità fisica e spirituale) particolarmente potente (HERDT 1987, p. 31), tanto che chi si dimostra valoroso in guerra o nella caccia viene designato capo dei guerrieri. Lo *jerungdu* verrebbe trasmesso ai giovani attraverso le iniziazioni, perché «the main goal of initiation is to make boys big and strong, to make them aggressive warriors» (HERDT 1987, p. 101). La guerra svolgerebbe un ruolo essenziale nell'iniziazione, perché è alla guerra che l'iniziazione preparerebbe. (HERDT 1987, p. 47): «Why did imported war parties always carry stone clubs and axes, the armaments of deadly raids? A young warrior from an ancestral (outside) phratry, for example, could use the battle as a means of confirming his manhood following third-stage initiation. This is indeed how Sambia Valley men regarded their own war parties that supported external allies. Alien warriors, even though they were Sambia tribesmen, felt few compunctions about wounding fellow tribesmen to whom they were unrelated either as kin or age-mates, which increased the chance of killings. Only when the outside recruits left could the scale of fighting be reduced. External supporters were therefore a key source of military strength, but also a catalyst for the proliferation of intratribal warfare» (HERDT 1987, pp. 51-52).

Così, a Sparta, in occasione di determinate feste verrebbero inscenate battaglie rituali centrali per l'iniziazione degli adolescenti (JEANMAIRE 1939, pp. 398 ss, 400), e «Les batailles entre garçons, et même les batailles rangées entre agélai (...) jouent un rôle trop considérable, – et trop naturel – dans l'éducation du jeune Lacédémonien» (JEANMAIRE 1939, p. 513). D'altronde «la preparazione guerriera degli iniziandi è un fenomeno talmente diffuso e noto (...) che non richiederebbe esemplificazione» (BRELIICH 1969, p. 77): molti rituali spartani prevedrebbero combattimenti rituali,

combattimenti iniziatici e combattimenti inscenati (BRELICh 1969, pp. 121-123), e sarebbero «elemento essenziale dell'*agoge* spartana come di moltissimi rituali iniziatici primitivi» (BRELICh 1969, p. 193). Essi presenterebbero numerose analogie con le guerre di confine che impegnano Sparta con Argo, Tegea e le comunità messeniche: spesso sarebbero previste, infatti, limitazioni del numero dei combattenti, delle armi, e delle strategie: quando combatte solo una parte limitata della comunità, come accade nella battaglia dei campioni, in essa bisognerebbe vedere la classe d'età da iniziare (BRELICh 1961, pp. 29, 82-84= 2009, pp. 68, 150, 157).

- Tra i combattimenti iniziatici e le guerre di confine vi sarebbero numerosi nessi e un legame addirittura genetico (le prime sarebbero una forma degenerata delle seconde).

Infatti, così Herdt, le condotte di guerra dei Sambia ricorderebbero quelle degli antichi Spartani (HERDT 1993, pp. 193-211): i Sambia ingaggerebbero frequenti battaglie con i villaggi vicini, nelle quali adotterebbero forme di condotta bellica e armi peculiari (HERDT 1987, p. 2): lo scopo sarebbe più esibire la propria forza e confermare il proprio prestigio, può accadere tuttavia che si uccida l'avversario; in tal caso il villaggio nemico in quella battaglia chiederà vendetta, e quelle che erano comuni battaglie rituali con funzione anche iniziatica degenereranno in vere e proprie guerre (HERDT 1987, p. 48). Infatti, battaglie rituali avrebbero luogo anche e soprattutto tra villaggi vicini che condividono il sacro terreno rituale per le danze iniziatiche e le cerimonie iniziatiche. Lo scopo di tali battaglie sarebbe talora la vendetta per episodi di inganno, adulterio o ingiuria. Può accadere anche che l'iniziazione di un ragazzo si completi nel quadro di una guerra tra villaggi di diverse fratrie o di diversi clan, dunque in una guerra vera e propria, senza restrizioni riguardanti la tipologia delle armi ammesse, ma spesso «Bowfighting is only pseudo-war-dangerous but still governed by acknowledged rules» (HERDT 1987, p. 49).

Anche a Sparta guerra e iniziazioni sarebbero strettamente interrelate: il carattere austero e militare della società spartana andrebbe interpretato soprattutto alla luce delle iniziazioni, che come in molti altri casi, sanciscono il passaggio all'età adulta dei futuri guerrieri (JEANMAIRE 1913, pp. 141 ss.). E difatti, anche le guerre di confine, di durata secolare, che impegnerebbero Sparta contro i vicini (Argo, Tegea, la Messenia) sarebbero guerre di origine iniziatica (BRELICh 1961, pp. 22-39, 75 =2009, pp. 65-92, 152). Una 'spia' iniziatica di tali guerre sarebbe l'adozione di norme belliche quali la limitazione del numero dei combattenti, delle armi, e delle strategie: nei guerrieri scelti sarebbero da vedersi i giovani iniziandi (BRELICh 1961, pp. 29, 82-84= 2009, pp. 68, 150, 157). In tempi remoti, preistorici, avrebbero avuto luogo delle battaglie iniziatiche ingaggiate tra iniziandi di tribù diverse, in lotta per un terreno conteso; i vincitori si sarebbero impossessati «di questa località contesa, senza tuttavia occupare anche l'abitato della tribù i cui giovani hanno perso la lotta», e avrebbero imposto «varie, dure condizioni ai vinti», che, a loro volta, avrebbero preparato «le

generazioni successive alla rivincita.» (BRELIICH 1961, pp. 82-83= 2009, p. 157). Con il tempo però i rancori dovuti alle precedenti perdite e la graduale alterazione delle condizioni sociali, culturali e religiose avrebbero trasformato questi combattimenti in conflitti che coinvolgerebbero l'intera comunità a scopi anche politici di espansione territoriale (BRELIICH 1961, p. 84= 2009, p. 158). Non è un caso che in più di un caso storico, alla fine di una battaglia, Sparta avrebbe desistito dall'intenzione di conquistare e occupare il territorio conteso, quasi fosse un territorio comune, un terreno sacro usato per le iniziazioni, premio per le battaglie rituali tra iniziandi (BRELIICH 1961, p. 29).

6. CONCLUSIONI

L'analisi dell'effetto deformante del miraggio spartano sullo studio delle pratiche educative e belliche di Sparta ha messo in rilievo come sia oggi quanto mai inadeguato applicare le categorie concettuali di 'rito di iniziazione tribale', 'guerra rituale' e 'guerra iniziatica' in riferimento ai riti di socializzazione spartani e alle guerre di confine combattute da Sparta. Il carattere pseudoarcaico e spesso recenziore dell'universo rituale preso in esame induce a ridurre le proporzioni della presunta diversità di Sparta rispetto ad altre realtà della Grecia antica. Muovendosi sul piano della documentazione archeologica ed epigrafica, N.M. Kennell ha dimostrato l'insostenibilità di un legame genetico tra l'*agoge* e riti di iniziazione tribale di età preistorica; d'altro canto, Claude Calame, di formazione a un tempo classica ed antropologica, ha introdotto anche nella storia greca antica il concetto di antropopoesi, applicabile a diverse realtà, Sparta compresa. In particolare, in riferimento a Sparta, anche M. Lupi ha ritenuto fosse preferibile interpretare i riti un tempo detti 'iniziatici' in chiave antropopoietica. Similmente, per quanto riguarda le guerre di confine combattute dagli Spartani, le categorie antropologiche un tempo in voga di 'guerra rituale' o 'guerra iniziatica' si sono rivelate inadeguate, perché elaborate dall'antropologia coloniale che aveva proiettato sulle società 'primitive' un modello di guerra primitiva oggi rifiutato. È soprattutto grazie alle indagini antropologiche, dunque, che gli antichisti hanno superato il miraggio spartano, respingendo una descrizione sbilanciata sull'enfasi dei tratti primitivi della società spartana, e dunque sulle (presunte) iniziazioni e sulle (presunte) guerre iniziatiche.

Cionondimeno, si è lungi dall'essersi liberati completamente dal *mirage spartiate*. Seppur rifiutato su basi euristicamente solide su di un versante, finisce per ripresentarsi, in modo quasi subdolo, su altri. Tanto che ha saputo, in certi casi, insinuarsi nella stessa letteratura antropologica che – seppur indirettamente – ne aveva promosso il superamento: e assieme a Sparta, richiamata nella sua forma idealizzata per descrivere società tribali contemporanee giudicate a essa affini,

tornano a far parte del nostro glossario i riti di iniziazione e le guerre iniziatiche. A essi, come allo stesso miraggio spartano, non sappiamo ancora del tutto resistere.

Elena Franchi

Via Lungo Avisio 28

I – 38015 Lavis (Trento)

e-mail: elefranchi@yahoo.it

BIBLIOGRAFIA

AFFERGAN ET AL. 2003: F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris 2003.

ALLOVIO - FAVOLE 1999: S. Allovio, A. Favole, *Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze*, in REMOTTI 1999, pp. 169-208.

BEAVER 1920: W.N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, London 1920.

BERNDT 1962: R.M. Berndt, *Excess and Restraint*, Chicago 1962.

BERNDT 1974: R.M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion*, Leiden 1974.

BONANNO 2009: M.G. Bonanno, Prefazione a BRELICH 2009, pp. 7-32.

BRELICH 1955-1957 : A. Brelich, *Les Monosandales*, «La Nouvelle Clio» 7-9 (1955-1957), pp. 469-484.

BRELICH 1958: A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

BRELICH 1961: A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961.

BRELICH 1965: A. Brelich, *Initiation et histoire*, in C.J. Bleeker (ed), *Initiation. Contribution to the Theme of Study-Conference of the International Association for the History of Religions Held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964*, Leiden 1965, pp. 222-231.

BRELICH 1969: A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Roma 1969.

BRELICH 1979: A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, Napoli 1979.

BRELICH 2009: A. Brelich, *Teatri di Guerre agoni e culti nella Grecia antica*, Roma 2009.

BREMMER 1978: J. Bremmer, *Heroes, Ritual and the Trojan War*, «Studi Storico-Religiosi» 2. 1 (1978), pp. 5-38.

BURKERT 1966: W. Burkert, *Kekropidensage und Arrephoria*, «Hermes» 94 (1966), pp. 1-25.

BURKERT 1975: W. Burkert, *Apellai und Apollon*, «Rheinisches Museum» 108 (1975), pp. 1-21.

CALAME 1971: C. Calame, *Philologie et anthropologie structurale: à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich*, «Quaderni urbinati di cultura classica» 11 (1971), pp. 7-47.

CALAME 1977: C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque, 1. Morphologie, fonction religieuse et sociale, 2. Alcman*, Roma 1977.

CALAME 2003a: C. Calame, *Modes rituels de la fabrication de l'homme: l'initiation tribale*, in AFFERGAN ET AL. 2003, pp. 129-173.

CALAME 2003b: C. Calame, *Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon)*, «Revue de l'histoire des religions» 220 (2003), pp. 5-62.

CALAME - KILANI 1999: C. Calame, M. Kilani, *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne 1999.

CARTLEDGE 1997: P. Cartledge, *Review of N.M.Kennell, The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta, Chapel Hill and London 1995*, «Classical Review» 47 (1997), pp. 98-100.

CARTLEDGE 2007: P. Cartledge, *Review of Spartan Education. Youth and society in the Classical period by Jean Ducat*, «New England Classical Journal» (May 2007), pp. 149-150.

CHRISTIEN 1997: J. Christien, *Compte rendu de N.M.Kennell, The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta, Chapel Hill and London 1995*, «Antiquité classique» 66 (1992), pp. 592-593.

CLAUSS 1997: M. Clauss, *Rezension von N.M.Kennell, The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta, Chapel Hill and London 1995*, «Klio» 79. 2 (1997), pp. 529-531.

CUSUMANO 2005: N. Cusumano, *Spazio, corpo, identità. Definirsi e definire a Sparta*, in M. Gargiulo, Ch. Peri, G. Regalzi (curr.), *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità*. Atti del terzo Incontro 'Orientalisti' (Roma, 23-25 febbraio 2004), Roma 2005, pp. 113-130.

CUSUMANO 2006: N. Cusumano, *Devenir spartiate*, in AA.VV., *La Guerre en tête*, Paris 2006, pp. 85-100.

DAVIE 1931: M. Davie, *La guerre dans les sociétés primitives Son rôle et son evolution*, Paris 1931.

DI DONATO 2005: R. Di Donato, *Ein Verbindungsoffizier? Angelo Brelich tra Kerenyi e Pettazzoni*, in M.G. Lancellotti, P. Xella, *Angelo Brelich e la Storia delle religioni. Temi, problemi e prospettive*, Verona 2005, pp. 15-20.

DOWDEN 1989: K. Dowden, *Death and the Maiden*, London 1989.

DREIFUSS 1987: J.J. Dreifuss, *Contraintes et libertés dans le développement postnatal du cerveau*, in AA.VV., *L'homme inachevé*, Genève-Paris 1987, pp. 55-65.

DUCAT 2006: J. Ducat, *Spartan Education: Youth and Society in the Classical Period*, London 2006.

FLOWER 2002: M.A. Flower, *The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta*, in A. Powell, S. Hodkinson, *Sparta: Beyond the Mirage*, London & New York - Swansea 2002, pp. 191-217.

FRANCHI 2008: E. Franchi, *Comunicare con le chiome: la Battaglia dei Campioni e la social memory spartana*, in M.G. Angeli Bertinelli, A. Donati (curr.), *La comunicazione nella storia antica: fantasia e realtà*. Atti del III Incontro Internazionale di Storia Antica (Genova, 23-24 novembre 2006), Genova 2008, pp. 237-241.

- FRANCHI 2009: E. Franchi, *Spartani dalle lunghe chiome e Argivi rasati. Interpretazioni iniziatiche moderne e costruzioni di senso antiche*, «Incidenza dell' Antico» 7 (2009), pp. 61-88.
- FRANCHI 2010: E. Franchi, *Il mito del cattivo selvaggio: gli Aborigeni e la guerra*, in R. Pizzini (cur.), *Nagoyo. La vita di don Angelo Confalonieri fra gli Aborigeni d'Australia 1846-1848*, Trento 2010, pp. 174-85.
- FRANCHI (c.s.)a: E. Franchi, *Riti di iniziazione in Grecia antica? Un terreno d'indagine interdisciplinare*, in *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di C. Lévy-Strauss*. Atti del Convegno, Roma, Museo Preistorico Etnografico Pigorini, 21 maggio 2010, *Adolescenza e riti di passaggio verso l'età adulta*, c.d.p.
- FRANCHI (c.s.)b: E. Franchi, *Destini di un paradigma. Il rito iniziatico tra antropologia e scienze dell' antichità*, «Mythos» 5 (2011) c.d.p.
- GERNET 1944: L. Gernet, *Compte rendu du Couroi et Courètes*, «Revue des Études Grecques» 57 (1944), pp. 242-248.
- GRAF 2003: F. Graf, *Initiation: a Concept with a Troubled History*, in D.B. Dodd, C.A. Faraone, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, London-New York 2003, pp. 3-23.
- HARRISON 1912: J.E. Harrison, *Themis. A Study of the Social origin of Greek Religion*, Cambridge 1912.
- HERDT 1977: G.H. Herdt, *The Individual in Sambia Male Initiation*, PhD Dissertation, Canberra 1977.
- HERDT 1981a: G.H. Herdt (ed.), *Rituals of Manhood*, Berkely 1981.
- HERDT 1981b: G.H. Herdt, *Guardians of the Flutes*, New York 1981.
- HERDT 1984: G.H. Herdt, *Ritualized Homosexuality in the Male Cults of Melanesia, 1862-1982: An Introduction*, in G.H. Herdt (ed.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley 1984, pp. 1-81.
- HERDT 1986: G.H. Herdt, *Aspects of Socialization for Aggression in Sambia Ritual and Warfare*, «Anthropological Quarterly», 59. 4 (1986), pp. 160-204.
- HERDT 1987: G.H. Herdt, *Sambia Ritual and Gender in New Guinea*, New York 1987.
- HERDT 1993: G.H. Herdt, *Sexual Repression, Social Control, and Gender Hierarchy in Sambia culture*, in B.D. Miller (ed.), *Sex and Gender Hierarchies*, Cambridge 1993, pp. 193-211.
- HERDT 1997: G.H. Herdt, *Male birth-giving in the cultural imagination of the Sambia*, «Psychoanalytic Review» 84. 2 (1997), pp. 217-226.
- HERDT 1999: G.H. Herdt, *Sambia Sexual Culture*, Chicago 1999.
- HERDT 2000: G.H. Herdt, *Why the Sambia Initiate Boys before Age Ten*, in J. Bancroft, *The Role of Theory in Sex Research*, Bloomington 2000, pp. 82-109.
- HERDT 2003: G.H. Herdt, *Secrecy and Cultural Reality: Utopian Ideologies of the New Guinea Men's House*, Ann Arbor 2003.
- HOBBSAWM - RANGER 1983: E. Hobsbwam, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.
- HODGEN 1964: M.T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia 1964.

- HODKINSON 1983: St. Hodkinson, *Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta*, «Chiron» 13 (1983), pp. 239-281.
- HODKINSON 1997: St. Hodkinson, *The Development of Spartan Society and Institutions in the Archaic Period*, in L.G. Mitchell, P. Rhodes, *The Development of the polis in Archaic Greece*, London 1997, pp. 241-274.
- HODKINSON 1998: St. Hodkinson, *Lakonian Artistic Production and the Problem of Spartan Austerity*, in N. Fisher, H. Van Wees (edd.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, London 1998, pp. 93-119.
- HODKINSON 1999: St. Hodkinson, *An Agonistic Culture? Athletic Competition in Archaic and Classical Spartan Society*, in HODKINSON - POWELL 1999, pp. 147-188.
- HODKINSON 2000: St. Hodkinson, *Property and Wealth in Classical Sparta*, Swansea 2000.
- HODKINSON 2006: St. Hodkinson, *Was Sparta a Military Society?*, in HODKINSON - POWELL 2006, pp. 111-163.
- HODKINSON 2009: St. Hodkinson, *Sparta: Comparative Approaches*, Swansea 2009.
- HODKINSON - POWELL 1999: St. Hodkinson, A. Powell, *Sparta New Perspectives*, London 1999.
- HODKINSON - POWELL 2006: St. Hodkinson, A. Powell, *Sparta and War*, London 2006.
- JEANMAIRE 1913: H. Jeanmaire, *La cryptie lacédémonienne*, «Revue des Études Grecques» 16 (1913), pp. 121-150.
- JEANMAIRE 1939: H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille 1939.
- KENNEL 1995: N.M. Kennell, *The Gymnasium of Virtue*, Chapel Hill and London 1995.
- KNAUFT 1990: B.M. Knauft, *Melanesian Warfare: a Theoretical History*, «Oceania» 60. 4 (1990), pp. 250-311.
- LÉVY 1997: E. Lévy, *Remarques préliminaires sur l'éducation spartiate*, «Ktéma» 22 (1997), pp. 151-160.
- LINK 1998: St. Link, *Zur Aussetzung neugeborener Kinder in Sparta*, «Tyche» 13 (1988), pp. 153-164.
- LINK 2006: St. Link, *Zur Entstehungsgeschichte der spartanischen Krypteia*, «Klio» 88 (2006), pp. 34-43.
- LINK 2009: St. Link, *Education and Pederasty in Spartan and Cretan Society*, in HODKINSON 2009, pp. 89-111.
- LUPI 2000: M. Lupi, *L'ordine delle generazioni. Classi d'età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari 2000.
- LUPI 2007: M. Lupi, *Le origini di Sparta e il Peloponneso arcaico*, in M. Giangiulio (cur.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo III. Grecia e Mediterraneo dall'VIII secolo all'Età delle guerre persiane*, Roma 2007, pp. 363-393.
- NAFISSI 2010: M. Nafissi, *The Great Rhetra (Plut.Lyc.6): a Retrospective and Intentional Construct?*, in L. Foxhall, H.-J. Gehrke, N. Luraghi, *Intentional History Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, pp. 89-119.

- NILSSON 1906: M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.
- NILSSON 1912: M.P. Nilsson, *Die Grundlagen des spartanischen Lebens*, «Klio» 12 (1912), pp. 308-340, poi ripubblicato in M.P. Nilsson, *Opuscula selecta II*, Lund 1952, pp. 826-869.
- OLLIER 1933-1943: F. Ollier, *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, Paris 1933-1943.
- PADILLA 1999: M.W. Padilla, *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, Lewisburg 1999.
- POWELL 1998: A. Powell, *Review of N.M. Kennell, The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta, Chapel Hill and London 1995*, «Phoenix» 52. 1-2 (1998), pp. 172-174.
- REMOTTI 1999: F. Remotti (cur.), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino 1999.
- REMOTTI 2003: F. Remotti, *De l'incomplétude*, in AFFERGAN ET AL. 2003, pp. 19-74.
- SPAWFORTH 1989: A. Spawforth, *Roman Sparta*, in P. Cartledge, A. Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta: A Tale of Two Cities*, London 1989, pp. 93-215.
- THOMMEN 1996: L. Thommen, *Lakedaimonion Politeia. Die Entstehung der spartanischen Verfassung*, Stuttgart 1996.
- THOMMEN 1998: L. Thommen, *Rezension von N.M. Kennell, The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta, Chapel Hill and London 1995*, «Gnomon», 70. 2 (1998), pp. 165-166.
- THOMMEN 2000: L. Thommen, *Sparta's Umgang mit der Vergangenheit*, «Historia» 49 (2000), pp. 40-53.
- THOMSON 1941: G.W. Thomson, *Aeschylus and Athens*, London 1941.
- VIDAL-NAQUET 1968: P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, «Annales (ESC)» 33 (1968), pp. 947-964, apparso nello stesso anno in inglese: *The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebeia*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 194 (1968), pp. 49-69.
- VIDAL-NAQUET 1973: P. Vidal-Naquet, *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, in J. Le Goff, P. Nora (éds.), *Faire l'histoire*, Paris 1973, pp. 137-168.
- VIDAL-NAQUET 1988: P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1988.
- VITI 2004: F. Viti, *Guerra e violenza nel Baule fino alla conquista coloniale*, in F. Viti (cur.), *Guerra e violenza in Africa occidentale*, Milano 2004.
- VOLPINI 1976: D. Volpini, *L'iniziazione Tharaka: tradizione e mutamento culturale*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 2 (1976), pp. 275-344.