

EZIO PELLIZER

L'ANTROPOLOGO 'CLASSICO' *ENTRE BÊTES ET DIEUX*.  
CONSIDERAZIONI OZIOSE E APERITIVE DI UN SOCIO FONDATORE\*

... und leider auch Theologie ...  
Goethe, *Faust*, "Notte"

0. 1.

Ho appreso casualmente che nei primi decenni della TV italiana, ai comici che venivano assunti per intrattenere il pubblico con scenette di satira era consentito quasi tutto, tranne che toccare la religione, il sesso, la politica del governo (com'è ovvio), *ma anche*, cosa che mi ha molto colpito, vigeva il divieto assoluto di attaccare *la pubblicità*. Poiché, come tutti sanno, quel che non si può toccare, quel che non si può nominare, di solito, è *sacro*, mi è venuto un sospetto. Forse che nel *continuum* dei media, e in particolare nella pubblicità, si incarna qualcosa di sacro<sup>1</sup>? La futura memoria collettiva (*das Gedächtnis*)<sup>2</sup> è forse destinata a restringersi, ad accorciarsi, a cristallizzarsi solo sugli sviluppi semio-narrativi e sulle trasformazioni di un micro-racconto simbolico (lo *spot*), che veicola un fare manipolatorio, e mira essenzialmente a un mondo dominato dal 'dover fare'? Un mondo nel quale la principale forma di esistenza di un Soggetto umano consiste nel comperare, nell'eseguire la propria congiunzione con un Ov ('Oggetto di valore'), acquistando una quantità indefinita di frammenti di un desiderio indotto, di beni di consumo per lo più superflui o cretini, e questo in un universo di manipolazione generalizzata, che non si deve e non si può in alcun modo mettere in discussione?

Ecco perché, riflettendo sul 'Dio Mercato', sulla figura di Mercurio - Hermes, il dio mercantile dalle grandi orecchie<sup>3</sup>, e sulle numerose *personificazioni* tipiche dell'universo emporiale, ('Io vi dichiaro Marito e Macchina...') mi è capitato, tra l'altro, di occuparmi di un tema mitico che potremmo chiamare 'La Prosopopea (προσωποποιία) di Particella'<sup>4</sup>, dal nome di una delle

---

\* Questo contributo nasce da una 'conferenza-aperitivo' che ho tenuto a Siena in occasione del Convegno Internazionale *Straniero da dove? Vent'anni di Antropologia del Mondo Antico a Siena* (14-15 novembre 2006); di essa ho voluto conservare il tono colloquiale che l'occasione richiedeva.

<sup>1</sup> Sul difficile problema del 'sacro', cfr. BURKERT 1996.

<sup>2</sup> Su questi concetti, basterà ricordare ASSMANN 1992 e 1998.

<sup>3</sup> Si veda in proposito il bel libro di BETTINI 2000.

<sup>4</sup> In una mia ricerca *in progress*, che dovrebbe portare il titolo *Tutto è una lusinga. Mito e comunicazione pubblicitaria*.

personificazioni più indovinate della comunicazione (in lingua italiana) degli ultimi tempi (il tempo della pubblicità è misurato in mesi, al massimo pochi anni): la celebre ‘Particella di Sodio’.

Lo studio del mito antico, in questi anni (tra edizioni, commenti esegetici, tentativi di *Deutung*, analisi delle strutture logiche soggiacenti), oltre a farmi dubitare sempre di più della nozione stessa di ‘mito’ (concetto sfuggente, ambiguo e sincretico, che uso ormai malvolentieri) mi ha fatto riflettere su alcuni fenomeni singolari. Magia e trasformazioni, donnole e serpenti, bacchette magiche e filtri amorosi o capaci di trasformare gli uomini in animali; profumi e aromi, seduzioni e repulsione, lattuga, spinaci e infine la fanciulla folle di miele: un articolo e una conferenza urbinata di Marcel Detienne, che leggeva il mito di Orfeo attraverso l’opposizione tra il ‘Signore del miele’ e il ‘Signore dei morti’, più ancora dei famosi *Jardins d’Adonis* (libro che, come giustamente profetava Vernant, avrebbe fatto epoca, allora accolto con poco entusiasmo, in Italia, come portatore degli «odori di un certo strutturalismo»)<sup>5</sup>, all’inizio degli anni ‘70 del secolo scorso, lasciarono su di me un segno che doveva accompagnarmi a lungo. Mentre in provincia molti si attardavano ancora (e si attardano ancor oggi, pare), a discutere di poesia e non poesia, se la poesia c’è o non c’è in questo o quel verso (passatempo peraltro legittimo, innocuo e a volte gratificante), mentre altri scoprivano la lotta di classe, il lavoro schiavile e il modo di produzione asiatico, altri ancora, peggio, rimanevano invischiati in una filologia fine a se stessa, fu soprattutto quel lavoro, *Orphée au miel* (udito a Urbino dalla viva voce di Marcel, invitato da Bruno Gentili) a farmi capire che si poteva, tra un commento esegetico, un’edizione critica e un’analisi formulare, percorrere anche qualche nuova via di comprensione dell’antico e del moderno, suscettibile di rendere la mia ricerca – già di per sé privilegiata, per il suo oggetto e il suo campo di indagine – ancor più appassionante, e a volte anche divertente. E questo sarebbe stato, una dozzina di anni dopo, il tono e lo spirito dei nostri discorsi a Pontignano (con Fedeli, i compianti Degani, Tullio Altan e Bronzini, e poi Guastella, Scarpi, Questa e tanti altri): siamo filologi, va bene, ma vogliamo guardare un po’ anche altro!<sup>6</sup>

Da allora, dopo aver esplorato la maga Circe e i suoi suini, e le donnole e i serpenti, ho percorso la via degli specchi e quella dei sogni, con la guida di Borges, e naturalmente di Umberto Eco. Giulio Guidorizzi stava raccogliendo il suo notissimo *reading* sul *Sogno in Grecia*, e poco prima Maurizio Bettini (i meno giovani ricordano bene) ci aveva raccolto qui a Siena per parlare del doppio e del

<sup>5</sup> Nella Prefazione al volume di DETIENNE 1972; ancora interessante, a distanza, la lunga e malevola recensione di Giulia PICCALUGA 1974. L’articolo su Orfeo è in DETIENNE 1971.

<sup>6</sup> Giovanni Battista BRONZINI ospitò (lo ricordo ai giovani) sulla rivista «Lares» 55 (1989), gli Atti del Convegno fondatore *Antropologia e mondo antico*, Pontignano 1986.

ritratto, della maschera e degli specchi<sup>7</sup>. Dai sogni profetici ai racconti di nascite eroiche e divine, dai bambini abbandonati nel cassonetto (oppure agli orsi), al ritorno dell'Eroe, dalla peripezia dell'eletto ai miti di fondazione delle Dinastie dominanti, il passo era breve. Tanto più che di adolescenti e riti di passaggio, di cacciatori neri e di vergini orse mi ero occupato fin dagli anni '70 e primi '80, sotto la guida del famoso articolo (e poi libro) di Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*. E cos'è Narciso, vittima degli specchi, se non un cacciatore fallito che mancando alla reciprocità amorosa spalanca l'universo dell'immaginario (come una coppia di specchi contrapposti che si riflettono reciprocamente), e confonde l'amore con la realtà virtuale?

Claude Calame, fin dai convegni di Urbino organizzati da Pino Paioni e Bruno Gentili<sup>8</sup>, mi aveva intanto attirato verso la ricerca di uno strumento 'a vocazione scientifica' per analizzare la congerie di racconti, religiosi, morali, fantastici e immaginari che ci troviamo davanti, nella tradizione greca e non solo. Non si trattava di inventare una *mytho-dologie* (secondo il debole neologismo escogitato da Gilbert Durand)<sup>9</sup>, e nemmeno di decifrare il messaggio scritto nel mantello screziato delle tigri o delle pantere, profumate e non. L'attrazione verso un modello matematico della morfogenesi e dell'immaginario, che attingesse a René Thom, a Jean Petitot e alla teoria delle catastrofi (assai stimolanti, per me che cercavo di sfuggire agli psicologismi e agli ermetismi sempre in agguato nello studio dei miti) era forte, ma cozzava contro la mia ignoranza di matematica e di logica formale<sup>10</sup>. Però, leggevo con grande entusiasmo le analisi di Claude sul racconto di Polifemo, e le sue proposte per una segmentazione degli enunciati narrativi, insieme al manuale di analisi semiotica del testo narrativo elaborato dal *Groupe d'Entrevernes* di Lione mi sembravano dare una risposta, o indicare almeno una via, nella *quête* di un metodo che, senza pretendere una obiettività scientifica paragonabile a quella delle scienze matematiche, offrisse almeno una procedura verificabile di analisi dei testi 'mitici': finì così per convertirmi, dopo esser passato attraverso le troppo numerose funzioni proppiane, alla narratologia greimasiana<sup>11</sup>. E allora, giù a fabbricare *carrées* ed a cercare strutture profonde, e segmenta che ti segmenta, nel tentativo – nella speranza – di smontare la sveglia per vedere come è fatta dentro, di aprire la scatola nera per trovare l'omino che la fa funzionare così bene (*sortir le pantin*, come dice Paolo Fabbri).

Quando Pietro Clemente, dopo un lieto incontro con gli antropologi, i filologi e i semiologi di Palermo, mi invitò qui a Siena a parlare della *Prova*, un celebre racconto di Pirandello dove comparivano, in un contesto classico di *épreuve*, due fraticelli novizi, un Dio (uno grande, e un 'dio

<sup>7</sup> GUIDORIZZI 1988; BETTINI 1991.

<sup>8</sup> Celebre è rimasto il convegno urbinato i cui Atti sono pubblicati in GENTILI - PAIONI 1977.

<sup>9</sup> DURAND 1996.

<sup>10</sup> Cfr. THOM 1978, PETITOT-COCORDA 1985.

<sup>11</sup> Basterà citare il manuale del GROUPE D'ENTREVERNES 1979 e CALAME 1985 e 1986.

piccolo’) e un paio di orsi, io mi sentivo a casa<sup>12</sup>. La *prova* serviva ai due fraticelli come promessa di santità, e gli animali inviati dal ‘buon dio’ funzionavano (una volta di più) come simboli del *sacro*. Anche gli orsi, com’è noto (basta guardare il cielo stellato, e la Bellissima Kallistò – della quale Dio si compiacque, e che finì Orsa tra le stelle) sono animali ‘*bons à penser*’, non solo il leone, l’aquila e il serpente, o il cavallo e l’Araba Fenice.

La *prova* dunque come operatore sintattico delle trasformazioni che definiscono l’eroe, il santo, il vincitore, il detentore della modalità del Potere, il soggetto della dominanza, in una parola, l’*autorità* (per poterla possedere, bisogna dunque controllare la mitopoiesi, la fabbrica dei sogni!)<sup>13</sup>. L’universo simbolico oggi gestito dai *media* e da chi ne ha il controllo, intriso di mitismo al punto che può presentare un’automobile come femmina, donna amata, moglie, o animare una petulante e stridula ‘Particella di sodio’ (dotata naturalmente di un sito sulla RETE); o da imporre (cfr. *Le Cronache di Narnia*), in un mondo di Satiri e di animali parlanti, la GUERRA come inevitabile forma di iniziazione (guidata da un Messia, un leone sapiente che muore e resuscita) per adolescenti maschi e giovani femmine (miti e riti di passaggio, *Bildungsromane*); questo vasto universo della comunicazione, dicevo, ci appare oggi come un sistema immensamente complesso, difficile da decifrare. La semiotica del racconto, che permette di analizzare uno *spot* o una ballata di Branduardi (come feci a Napoli con Meletinsky e Bremond)<sup>14</sup>, una favola esopica o un film della Disney Co. in modo abbastanza rigoroso, sembra a me – ancora – una chiave molto utile per penetrare in questi mondi possibili, in questa galassia globale e prevalentemente virtuale (Carlo Tullio Altan amava farci riflettere su questi temi<sup>15</sup>): il mitismo ed i rischi dell’immaginario ‘mitico’ contemporaneo.

Una via per non perdere la bussola (oltre alla ricerca di un algoritmo che la semiotica del racconto – la narratologia – può forse aiutarci a trovare per uscire dal labirinto), poteva anche essere quella di studiare, oltre alle ‘Azioni’ (o PERFORMANCES), anche l’universo delle ‘Passioni’ (PATHÈMES)<sup>16</sup>. Così mi misi a lavorare sulla PAURA. Che cosa si vede nel volto di Medusa<sup>17</sup> (Métis)? Che cosa capì Tiresia (Nicole Loraux mi guidava in queste ricerche), quando contemplò il corpo nudo di una dea alla fonte, o quando visse mutato in una donna, e poté così apprezzare il piacere amoroso di entrambi i generi<sup>18</sup>? E poi, perché le donne fanno tanta paura al povero eroe? La domanda non sembrava di poco conto, se portava a riflettere sui Babau e i Croquemitaines non solo studiosi del mondo greco, ma anche medievisti e studiosi del folklore (Jacques Berlioz, Christiane

<sup>12</sup> Cfr. Clemente, Dei, Lavinio, Ceccarini, Simonicca, in CLEMENTE 1993 (PELLIZER 1993).

<sup>13</sup> LINCOLN 1994 (e la prefazione di M. Bettini alla trad. it.), CALAME 2005.

<sup>14</sup> Cfr. CONCI 1991, pp. 277-293.

<sup>15</sup> Si veda per esempio il capitolo *Esperienza razionale ed esperienza simbolica*, in ALTAN - MASSENZIO 1998, pp. 71-87.

<sup>16</sup> Cfr. FABBRI 1998.

<sup>17</sup> Cfr. PELLIZER 1987.

<sup>18</sup> LORAUX 1990.

Klapisch-Zuber, Nicole Belmont)<sup>19</sup>; in fondo a queste indagini c'è tutto il problema dell'*horror* moderno, del fascino della violenza, del *frisson* o del *thrill* dei gialli, fino allo *splatter* e alla salsa di pomodoro.

Dalle passioni disforiche, dalla paura, dal terrore delle Madri e dell'ambiguo malanno femminile (oltre a N. Loraux, per niente terrorizzato, incontrai in questo percorso nella selva dei miti Eva Cantarella, Stella Georgoudi, Ana Iriarte, Giulia Sissa, Silvia Vegetti, Françoise Frontisi-Ducroux, Froma Zeitlin, Svetlana Slapšak e tante altre guide dell'altra metà del cielo), era naturale passare ad assaggiare qualcuna delle passioni euforiche o euforizzanti. Miralles e Ceccarelli mi guidarono – benefici Coboldi – a riflettere sul RISO, il sorriso, il ghigno sarcastico, il riso sardonico e l'ironia (già molto meglio di me avevano esplorato altri *pàthe*, per esempio la collera, Diego Lanza e Mario Vegetti, Silvia Finzi o anche Stanford). Dopo il serpente e il leone, l'orsa o altri animali della paura, incontravo la *hyaena ridens*, *hyaena hyaena*, *crocuta crocuta*), il seducente *corocottas*, e infine l'animale più *èiron* che ci sia, la volpe, che si ritrova in tanti *mythoi aisopikòì*.

Gli animali sono buoni da pensare, come s'è detto, ma vanno bene anche per collocarli nel cielo stellato, nello zodiaco, che vuol dire appunto 'circolo degli animali', oppure possono essere usati come modelli etici elementari: si pensi agli animali di Semonide Amorgino, dai quali nascono le donne, con i loro diversi caratteri. Essi sono portatori di tratti simbolici costanti, cioè funzionano bene come paradigmi stabili del comportamento umano: Achille è un leone, e a Narnia ci guida in guerra un leone; oppure, la nostra collega X deriva dall'ape, l'altra dalla scimmia, l'altra dalla scrofa, dalla donnola, dalla cavalla o dalla volpe, o magari dalla cagna, notoriamente priva di ritegno: *le totémisme aujourd'hui*, come ogni totemismo che si rispetti, non può fare a meno delle bestie.

## 0. 2. LO ZODIACO E LA TEOLOGIA. LA *SURVIVANCE DES DIEUX ANTIQUES*

Come sapete, Metrodoro di Scepsi aveva escogitato un sistema di luoghi per ricordare. Poiché con gli anni la memoria si indebolisce (la mia non meno di altre), e con i motori di ricerca che si usano oggi, le cose da ricordare aumentano a dismisura, mi son trovato da tempo a riflettere sull'importanza dei richiami analogici, cioè sulle metafore, sui simboli e sulle allegorie, in relazione con le topiche della mnemotecnica<sup>20</sup>. Se il dio Teuth aveva inventato, con la scrittura, un banale 'rimedio per la rammemorazione, per la rimembranza', quale dio o demonio – forse Hermes Trismegisto? o Bill Gates? o un reincarnazione del misterioso Sesonchosis? – può aver pensato a

<sup>19</sup> BERLIOZ ET AL. 1998.

<sup>20</sup> Cfr. YATES 1966; ho saputo poi (dalla Rete, naturalmente), che Maria Michela Sassi aveva fatto un corso su questo argomento.

inventare le enormi memorie elettroniche, che inducono in realtà in tutti noi una vasta pratica dell'*ars oblivionalis*, una sorta di 'nostalgia dell'oblio', sola speranza di fuga dallo *Horror pleni* di recente evocato in un lucido libro da Gillo Dorfles (2008)?

Il sistema di Metrodoro, dice la Yates, su cosa era basato? Io, per farmi bello con le compagne di università, usavo un sistema a dodici case (cassetti, o *tòpoi*), che erano i dodici mesi dell'anno: lui, molto più furbo, usava un sistema basato sui dodici segni dello zodiaco. Ma ricordare dodici nomi di fila – pronunciati a intervalli di 30 secondi, e una sola volta – è una sciocchezza, ci si arriva anche senza sistemi esoterici. Così Metrodoro si serviva anche dei decani, tre per ogni segno, e in tal modo aveva a disposizione ben trentasei luoghi di memoria, un discreto teatrino, si dovrà ammettere. Io cominciavo con Gennaio, lui con l'Ariete (*Kríos*, dunque Marzo), e così via, e la sua memoria aveva come *tòpoi* le case del cielo. Di nuovo saltano fuori gli dèi Uranici, i nomi degli dèi-pianeti: di nuovo si scivola nella teologia, nella fede negli astri, di nuovo studiare la mitologia ci porta a guardare le stelle<sup>21</sup>.

Il cielo dei miti, i cieli del mito, i cieli degli dèi. Le riflessioni di Vernant sul politeismo greco, sugli dèi greci e le loro funzioni psicologiche, viste in una prospettiva Warburghiana, finiscono per farci sconfinare dai miti alle stelle: il passo successivo, è quello che porta dall'*antropo-logia*, dallo studio dei miti e delle credenze degli antichi (come accadeva al Diotallevi del *Pendolo di Foucault*) a provare una sorta di *nost-algia* per una *teo-logia*<sup>22</sup>, che come avventura intellettuale sembra storicamente – e soprattutto oggi – assai più stimolante dell'*a-teo-logia* di Onfray.

Niente a che vedere con quelli che oggi, con involontario umorismo, si chiamano *theo-con* (o *theo-cons*? è inglese – *glob-english* o *blog-english* – o francese?). Ma è un fatto che a furia di studiare la *survivance* degli dèi greci (ci abbiamo fatto un convegno, in ricordo del noto libro di Jean Seznec<sup>23</sup>, proprio al *Warburg Institute* due anni or sono, col gruppo *Polymnia*), e di leggere trattati greci (Filone, Clemente Alessandrino, etc.) sui problemi del monoteismo, sulle allegorie della *Torah*, sui tre o quattro sensi delle Scritture) ci vien la voglia di dire la nostra, oggi che qualunque scalzacane, sulla stampa quotidiana, tra la cronaca di chi ha vinto l'Isola dei Famosi e i rigori sbagliati da Totti (animale *èiron* e comico *tèi physei*, per natura) pontifica a man salva su questioni teologiche e storia religiosa del Mediterraneo. Anche non scalzacani: per esempio, un insigne islamista si permette, facendosene un baffo del dogma dell'infalibilità della Chiesa, di affermare che il sommo pontefice del cattolicesimo dice «cose sbagliate su molti aspetti storici: come si può dire che il cristianesimo ha assimilato gli insegnamenti della filosofia greca?» Se ha ragione costui

<sup>21</sup> Cfr. SAXL e SETTIS 1985.

<sup>22</sup> Il che è abbastanza strano, per noi che siamo partiti dallo studio dei testi ('logo-logia', o se volete della 'logo-filia') che è proprio della 'filo-logia' (mamma-mia, che confusione!).

<sup>23</sup> Si veda SEZNEC 1940.

(è un islamista di nome Olivier Roy, citato da *Repubblica* di questi giorni, novembre 2007) credo che molti di noi poveri antichisti abbiano finora insegnato ai nostri poveri studenti un mucchio di cavolate, a cominciare da Peter Brown...

Francamente, preferisco guardarmi il cardinale Ratzinger nell'imitazione di Crozza (peraltro poco felice, e scomparsa dai teleschermi), piuttosto che vederlo trattato a pesci in faccia su un quotidiano abbastanza serio – si fa per dire – da uno che viene presentato come uno specialista in problemi storici e religiosi, e magari lo è davvero.

Lo straniero – lo stiamo vedendo in questi giorni – è una costruzione simbolica: è banalmente il portatore di un'altra cultura e di un'altra religione: 'crede in altri racconti, in altri miti'. A proposito, qual è l'etimologia della parola 'religione'? Ho forse insegnato sciocchezze anche su questo argomento, accogliendo le tesi di Benveniste piuttosto di altre più diffuse? *Re-legere* o *re-ligare*? Io ho sempre preferito la prima, ma le cose non sono così semplici. Lo straniero è quello che crede in un altro dio. E l'etimologia di 'dio', qual è? Sappiamo che Karl Kerényi e Angelo Brelich litigarono perché un collega ed amico di quest'ultimo (*un certain* Carlo Gallavotti) aveva ripreso l'etimologia da *títhemi*, che a Kerényi proprio non andava giù<sup>24</sup>. Ma noi la sappiamo, o crediamo di saperla? E come cambia questa nozione, con i suoi tantissimi nomi (alcuni dei quali non si possono pronunciare, come il nome segreto e poderoso di ...), nel corso dei secoli e dei millenni, nelle culture e lingue mediterranee? Gli dèi della Grecia, lo sappiamo tutti, diventano Dèmoni per i Padri della Chiesa, mentre per Marsilio Ficino son piuttosto Angeli, che fanno da tramite tra noi e il mondo delle Idee, e gli Eroi, anch'essi angelici, sarebbero collegati etimologicamente con Eros, l'Amore platonico. O forse l'unico vero dio – di cui non posso dire il nome, ovviamente – si cela dentro il numero 592 (200-1-100-1-80-10-200)? Ma forse è meglio lasciare questi calcoli ai cabalisti tanto amati da Eco, e ai loro *notariqon* e *gematrya*, e lasciare le liti sul monoteismo – per ironia della sorte, di monoteismi, non ce n'è uno solo, ma sono molti, tre o quattro! – ai moderni *theo-cons*.

Lo straniero è un barbaro, parla un'altra lingua, simile alla voce degli animali, che a modo loro comunicano, ma con suoni e grugniti che ci appaiono incomprensibili e anche un po' ridicoli (*bar-bar*, *bau-bau*, *grunt*, *miao*, etc.; ci sono teorie *bau-bau*, teorie *din don*, etc. sull'origine del linguaggio umano)<sup>25</sup>. A forza di studiare gli dèi, *theòi*, e gli *ànthropoi*, ci siamo così trovati a studiare anche gli animali (*zôa*), che come qualcuno sostiene, ad es. Girolamo Rorarius da Pordenone (1544-47, edito nel 1648 da Naudé), son capaci di *ratione uti, melius homine*. E magari,

<sup>24</sup> Cfr. in proposito MAGRIS 1975, p. 328.

<sup>25</sup> Cfr. FABBRI 2000, p. 70.

sanno anche parlare. Sono stranieri, rispetto a noi uomini, o ci lega una qualche solidarietà? La questione è di rilevanza persino teologica, fin dalle dispute tra Origene e Celso.

Una volta, dicono i miti, le bestie sapevano parlare. Secondo una tradizione, vivevano felici, parlando tutti una sola lingua, e si scambiavano tranquillamente le gioie e i dolori, senza problemi di comunicare tra loro (i Corsi di laurea in Scienze della Comunicazione non erano ancora stati inventati). Poi si montarono la testa, e pretesero – invidiosi dei serpenti, che potevano sempre ringiovanire cambiando pelle – di avere anche l’immortalità, la vita eterna e l’eterna giovinezza. Il dio – un dio che non si può nominare, e infatti non viene nominato – li punì severamente, e da omoglotti che erano, li rese *heteròglotta* (*zôa*). Senti senti. Sembra di aver già sentito questa storiella da qualche parte.

### 0.3. BABEL: LO STRANIERO FA CONFUSIONE

In queste mie passeggiate nella foresta (ovviamente, di simboli) ho trovato un varco nel folto velame. All’uscita, c’era una torre, alta più di quella del Mangia, presso la quale pascolava una vacca pazza (guidata da un pastore cieco, con tanti occhi su tutto il corpo). Come disse un giornalista radiofonico, leggendo frettolosamente la velina scritta in stampatello, era la famosa Vacca Dieci, cioè la figlia di Inachos, chiamata IÒ, amata dal grande Zeus e perseguitata da un fastidioso tafano. Da questa vacca errante per l’Asia e l’Africa del nord sarebbero discese le popolazioni ‘barbare’, Egizi, Cari, Lici, gli adoratori di Baal, che occupavano l’Asia, il Libano, la Turchia, la Siria, l’Iraq, etc.; cioè, per così dire, i popoli che abitavano l’altra sponda del Mediterraneo (oggi tornato di moda, pare) e la Mesopotamia fino al golfo persico, ma anche gli Achei, Agamennone, Oreste, Elettra, e prima ancora, Europa e suo fratello Cadmo, il nonno di Dioniso, uno dei fondatori delle dinastie tebane, e signore degli Illiri e degli Enchelei dei Balcani.

Come non vedere già nei viaggi di questa vacca oltre il fatidico Bos-foro, prefigurato (o post-figurato, fa lo stesso) il mito di Babele? la ricerca – o il sogno – di una lingua perfetta, e la sua frustrazione, voluta da dio, in una Confusione (*Sýnkhysis*) carica di *hybris* e di odio?<sup>26</sup> Che lingua parlavano i figli di Egitto, trucidati nel letto di nozze dalle fiere Danaidi? Avranno imprecato in egiziano, mentre lo stilo delle vergini appena sposate, nel talamo, trafiggeva la loro carne?

La storia degli animali che parlavano tutti un ottimo inglese, ci insegna che le radici dell’estraneità, del non capirsi, e della paura l’uno dell’altro, e dunque le radici dell’odio, nascono proprio da lì. Dal parlare lingue diverse, dal fatto di essere *heteròglottoi*, il che spesso significa chiamare un dio molto simile con nomi che non si somigliano per niente. La fortuna, nel futuro, sarà

<sup>26</sup> ECO 1993; FABBRI 2003.

dei traduttori, degli interpreti: di quelli bravi, beninteso. Ma noi, penso, ce la caveremo, se continueremo a studiare, da bravi filologi, il tedesco, l'inevitabile inglese, il francese, lo spagnolo (e magari un po' di portoghese o di catalano). Filo-logia, logo-filia, logo-logia, si tratta comunque di acquisizione di competenze linguistiche approfondite e sorrette da un metodo il più possibile rigoroso, 'a vocazione scientifica', amare e capire questo, è il *lògos* di cui siamo *filo-logi*<sup>27</sup>.

Queste ultime lingue neolatine, dialetti di una 'lingua veicolare' quasi perfetta, una lingua che ha tenuto banco per oltre duemila anni (e adesso, sembra, ritorna persino nella liturgia di alcuni paesi di fede cattolica, o nelle proposte di un *latinum sine flexione*) ci sono rese accessibili ancor oggi proprio dalla conoscenza del *latino*, e per le parole difficili, dal *greco* di Aristotele, di Platone, di Ippocrate e Galeno, ma anche di Filone, di Plotino, di Origene e di Fozio (c'è anche chi crede che Plutarco abbia scritto in latino... e magari che anche i Vangeli siano nati in latino). Ma come orientarci, in questa Babele, e in quella ancor maggiore che ci aspetta nel *Village* globale?

Basteranno la semiotica delle culture e l'antropologia a darci una parola salvifica, una COMPetenza narrativa e discorsiva che ci permetta di uscire da questa complessità iper-comunicante, da questo universo vischioso e globale di macro-lalíe e di enciclo-pedie (*Wiki-pedíe*) dove i cicli del sapere si sono gonfiati, ed hanno perduto ogni possibile armonia, precipitandoci in una inflazione di dati sempre più difficile da controllare? *Allà khrè mèn euèlpides èinai, o andres antropòlogoi*. E dunque, *khàirete kài pínete èu! Òinos philològous poièi* (come dice Alesside<sup>28</sup>), e forse, anche, un po' *anthropològous*.

Ezio Pellizer  
 Università degli Studi di Trieste  
 Dipartimento di Scienze dell'Antichità 'L. Ferrero'  
 Via del Lazzaretto Vecchio 6  
 I – 34127 Trieste  
 e-mail: [pellizer@units.it](mailto:pellizer@units.it)

<sup>27</sup> Pur sempre col rischio di esserlo soltanto nel senso originario, che è più o meno 'amanti delle chiacchiere'.

<sup>28</sup> In Ath. 2. 39b.

## BIBLIOGRAFIA

ALTAN - MASSENZIO 1998: C.T. Altan, M. Massenzio, *Religioni, Simboli, Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Milano 1998.

ASSMANN 1992: J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* (ed. or. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992), trad. it. Torino 1997.

ASSMANN 1998: J. Assmann, *Mosè l'egizio* (ed. or. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München-Wien 1998), trad. it. Milano 2000.

BERLIOZ ET AL. 1998: J. Berlioz, D. Alexandre-Bidon (éds), *Le croquemitaines. Faire peur et éduquer*, (Le monde alpin et rhodanien, 2-4 trimestres), Grenoble 1998.

BETTINI 1991: M. Bettini (cur.), *La maschera, il doppio e il ritratto*, Roma-Bari 1991.

BETTINI 2000: M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, Torino 2000.

BURKERT 1996: W. Burkert, *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa* (ed. or. *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge Mass.-London 1996), trad. it. Milano 2004.

CALAME 1985: C. Calame, *La formulation de quelques structures sémio-narratives ou comment segmenter un texte*, in H. Parret, H.-G. Ruprecht (éds), *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, Amsterdam 1985, vol 1, pp. 135-147.

CALAME 1986: C. Calame, *Il racconto in Grecia. Enunciazioni e rappresentazioni di poeti* (ed. or. *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris 1986), trad. it. Roma-Bari 1988.

CALAME 2005: C. Calame, *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poétique grecque antique*, Paris 2005.

CLEMENTE 1993: *La prova de «La prova»: letture di una novella di Pirandello*, Presentazione di P. Clemente. Testi di F. Dei, C. Lavinio, R. Ceccarini, A. Simonicca, E. Pellizer, «Uomo e cultura. Rivista di studi antropologici» 45-52 (1993).

CONCI 1991: D. Conci (cur.), *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche*, Napoli 1991.

DETIENNE 1971: M. Detienne, *Orphée au miel*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 12 (1971), pp. 7-23.

DETIENNE 1972: M. Detienne, *I giardini di Adone* (ed. or. *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972), trad. it. Torino 1975.

DORFLES 2008: G. Dorfles, *'Horror pleni'. La (in)civiltà del rumore*, Roma 2008.

DURAND 1996: G. Durand, *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés*, Paris 1996.

ECO 1993: U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari 1993.

FABBRI 1998: P. Fabbri, *La svolta semiotica*, Roma-Bari 1998.

FABBRI 2003: P. Fabbri, *Elogio di Babele*, Roma 2003.

- GENTILI - PAIONI 1977: B. Gentili, G. Paioni (curr.), *Il mito greco*. Atti del Convegno di Urbino (maggio 1973), Roma 1977.
- GROUPE D'ENTREVERNES 1979: AA. VV., *Analyse sémiotique des textes*, Lyon 1979.
- GUIDORIZZI 1988: G. Guidorizzi (cur.), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari 1988.
- LINCOLN 1994: B. Lincoln, *L'autorità: costruzione e corrosione* (ed. or. *Authority. Construction and Corrosion*, Chicago 1994) trad. it. Torino 2000.
- LORAUX 1990: N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco* (ed. or. *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris 1990), trad. it. Roma-Bari 1991.
- MAGRIS 1975: A. Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano 1975.
- PELLIZER 1987: E. Pellizer, *Voir le visage de Méduse*, «Métis. Revue d'anthropologie du monde grec ancien» 2 (1987), pp. 45-61.
- PELLIZER 1993: E. Pellizer, *Entre bêtes et Dieu. 'La prova' di L. Pirandello*, «Uomo e cultura. Rivista di studi antropologici» 45-52 (1993), pp. 181-208.
- PETITOT-COCORDA 1985: J. Petitot-Cocorda, *Morfogenesi del senso. Per uno schematismo della cultura* (ed. or. *Morphogenèse du sens. Pour un schématisation de la structure*, Paris 1985), trad. it. Milano 1990.
- PICCALUGA 1974: G. Piccaluga, *Adonis e i profumi di un certo strutturalismo*, «Maia» 26 (1974), pp. 33-51.
- SAXL 1985: F. Saxl, *La fede negli astri, dall'antichità al Rinascimento*, con un'introduzione di S. SETTIS, Torino 1985.
- SEZNEC 1940: J. Seznec, *La survivance des dieux antiques. essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, London 1940.
- THOM 1978: R. Thom, *Les racines biologiques du symbolique*, in R. Thom, C. Lejeune, J.-P. Duport, *Morphogenèse et imaginaire*, «CIRCÉ. Cahiers de recherche sur l'imaginaire» 8-9 (1978), pp. 40-51.
- YATES 1966: F.A. Yates, *L'arte della memoria* (ed. or. *The Art of Memory*, London 1966), trad. it. Torino 1972.