

L'Arcadia come occasione: nomadismo, comunità e pensiero dell'altrove



Alessandro Baccarin

Un'archeologia del suono e dell'orecchio, la sapiente sosta di fronte ad una domanda senza risposta, la profezia sul passato per una politica del presente, un *pharmakon* per resistere qui e ora alla guerra permanente. Difficile trovare una definizione o una formula che possa semplicemente riassumere un testo complesso, fondante e pluristratificato come *Il regno errante* di Monica Ferrando (*Il regno errante. L'Arcadia come paradigma politico*, Neri Pozza, Vicenza 2018, 637 pagine, 25,00 euro). Ancora più difficile dar conto di questa imponente ricerca di archeologia filosofica, capace di offrire al lettore la ricchezza di un archivio composito, che ospita al suo interno classici, come Platone e Virgilio, e figure dei margini, come Epimenide o Diotima, nell'ebbrezza lucida e calcolata di un costante e leggero azzardo del pensiero.

L'intento principale dell'autrice è la restituzione di un paradigma politico, in sostanza una forma di vita, scientemente obliterato dalla storia occidentale, che lo ha respinto, come un'insensatezza o una follia, nella sua gigantesca pattumiera. Si tratta dell'Arcadia, il modello della comunità senza città e senza stato, della collettività più antica della Grecia storica, capace di trovare le proprie radici in una società primigenia, quella pre-indeoeuropea, pacifica e regolata da un nomadismo ignaro di violenza, sopraffazione e ingiustizia. Un paradigma che ha offerto storicamente un'alternativa al modello greco della *polis* prima, e a quello romano dell'*imperium* poi, esponendo di sé allo stesso tempo un profilo volutamente defilato e smussato. L'Occidente poi, erede del modello greco-romano, ha preferito ignorare quella possibilità, travisandone il suo grande cantore Virgilio, che, attraverso le *Bucoliche*, del

modello arcade si faceva portavoce, in quello snodo temporale nel quale, con il passaggio dalla repubblica all'impero, Roma si dava il destino del mondo.

Questo, a grandi linee, l'intento principale del *Regno errante*, la cui ricchezza e profondità si rivela nei sentieri, spesso originali e desueti, che il libro percorre o segnala. Ne proponiamo di seguito un'approssimativa selezione: la triplicità indivisibile del *nomos* (legge, musica, pascolo), l'asse fra Epimenide, il "maestro di verità" cretese, e Diotima, la misteriosa protagonista del *Simposio* platonico, entrambe continuatori di un sapere e di un tempo ancestrale, l'opposizione fra Arcadia e *polis* in quanto paradigmi politici alternativi, il rifiuto della lettura riduzionistica del *nomos* offerta da Carl Schmitt, l'individuazione nell'Arcadia di un vero modello politico, storicamente dato, per nulla astorico o tantomeno confinato in un edenico paradiso perduto.

Tenteremo, nelle pagine che seguono, la mappatura di questi e degli altri sentieri sui quali l'autrice accompagna i suoi lettori.

Cosa significava per un greco l'Arcadia? A partire da questa domanda, Monica Ferrando traccia con l'acribia di un filologo l'universo di riferimenti, mitici, religiosi e politici, associato al mondo arcade. Regione inospitale, povera per tradizione, inserita come una parentesi del tempo nel cuore del Peloponneso, l'Arcadia era stata, assieme all'Attica ed ad Atene, l'unica regione della Grecia a non aver subito l'invasione dei Dori, il popolo che portò alla distruzione le comunità micenee e minoiche soppiantandole. Questa autoctonia degli Arcadi ("nati dalla terra") era nota ad una antichissima tradizione mitica, ripresa da Pindaro (frg. 191,57 Pfeiffer) e poi da Apollonio Rodio (*Argonautiche*, 262-65), tradizione che faceva del popolo arcade il primo abitatore della terra, forse più antico della luna, ignaro dell'aratro e del pane, per questo caratterizzato da un'alimentazione a base di ghiande. Cogliamo in queste caratterizzazioni un atteggiamento duplice: da una parte la consapevolezza della radice primigenia degli Arcadi, origini a cui rinvia la loro religione pre-olimpica, lunare e notturna, dall'altra la volontà di inserire questa diversità in una inferiorità di natura, definita da un'alimentazione primitiva.

Si osserva in questa tradizione, come sottolinea l'autrice, la radice di una grande civiltà agricolo-pastorale, "matrifocale" e a carattere pacifico. Esplicito qui è il riferimento alle ricerche di Marija Gimbutas, la grande archeologa di origini lituane, sulla cosiddetta "Europa Antica", ovvero quella civiltà neolitica, precedente la cultura guerriera dei Kurgan, orbitante attorno a culti femminili (la Grande Madre)¹. A questa cultura pre-ellenica, di cui i Greci conservavano il ricordo attraverso la figura del popolo ancestrale dei Pelasgi, gli originali detentori dei sacri riti di Demetra (l'Arcadia in origine si sarebbe chiamata Pelasgia secondo Erodoto, II, 10,110 e 171, 2-3), era legata la nozione originaria di *nomos*. Troviamo qui un nodo centrale del libro, ovvero la natura triplice e inseparabile del *nomos*: legge giusta, comunicazione musicale, pascolo in quanto terra indivisibile e comune.

Una indivisibilità che, al contrario, Carl Schmitt ha volutamente negato, riducendo la forza del *nomos* ad una triste e trita storia di migrazioni, colonizzazioni e appropriazioni forzose di terra. Il giurista tedesco ha voluto seguire l'abbaglio di una falsante analogia fra il tedesco *Nehmen* e il greco *nemein*: "Rispetto alla triunità di *nomos* come pascolo, legge e musica, concepiti come indissolubili, dove mondo naturale e mondo umano possono toccarsi nel fenomeno comune e originario della voce, il ricorso di Schmitt a una legittimazione naturale della sua triade mostra una intenzionale unilateralità. Il suo

iniziale riferimento al verbo *nemein* invoca un parallelo col tedesco *Nehmen*: ma solo perché egli dà a *Nehmen* il significato di “prendere con la forza”. E' ignorando l'esito della ricerca di Benveniste, il quale ha dimostrato che *Nehmen* designa un prendere che presuppone, proprio come *nemein*, un dare senza arbitrio, e quindi senza forza, che egli ha potuto chiamare in causa il verbo tedesco”².

Questa originaria unitarietà del *nomos*, che presuppone a sua volta una indivisibilità fra uomo e mondo, trova eco in pagine memorabili delle *Leggi* platoniche (Platone, *Leggi*, 713b-714a): ai tempi di Crono, quindi in una fase pre-olimpica, la giustizia era nell'anima e non aveva bisogno di imposizioni. E' questa l'umanità successiva al diluvio, povera di tutto, ma ricca di pace e di amore. Afferma Platone che questi abitanti primigeni “a causa della loro solitudine si amano e usano benevolenza gli uni verso gli altri”. Si tratta di una vera e propria forma di comunità politica, a cui il filosofo attribuisce la definizione di *dynasteia*. Il termine avrebbe successivamente indicato un paradigma politico di tipo monarchico e orientale contrapposto a quello rappresentativo della *polis*: memorabile a questo proposito l'immagine erodotea dei soldati Persiani sospinti con la frusta da Serse, il monarca orientale per eccellenza, contro i Greci delle *poleis* nel corso delle guerre mediche. Si tratta di una tradizione filosofica e politica questa, che ha volutamente distorto il significato primigenio di *dynasteia*, con il quale *ab origine* si voleva indicare una comunità di uomini pacifici, dove la legge e la giustizia vive per natura nei corpi, senza la necessità della colpa e della punizione.

Da questo punto di vista, l'Arcadia, nelle analisi della Ferrando, in quanto erede di questa società primigenia, dimostra l'innecessità della città e dello stato, della politica in quanto sopraffazione e differenza di ceti. Nelle parole dell'autrice: “La sua provenienza (sc. della città come forma politica), supposta indiscutibile, da quella forma storicamente determinata dalla *polis* ateniese, in cui tradizionalmente si pretende riposi in modo esclusivo ed esaustivo la vocazione politica dell'umano, ha di fatto occultato tutta la potenzialità politica e poetica insita in quella complessa dimensione originaria di cui essa resta l'insospettata portatrice”³.

L'unità di musica, giustizia e terra, rappresentata dal *nomos*, rende ragione di questa innecessità primigenia. E' questo il motivo per il quale la triade costituisce uno dei sentieri maestri del libro. Possiamo seguire questa strada attraverso il *mitologhema* di Apollo-Hermes. Nei due inni omerici dedicati ad Hermes (il IV e il XVIII), questa divinità pre-olimpica è definita “signore dell'Arcadia”, “pastore di sogni”, “figlio di Maia”, “guardiano di greggi”. I suoi sono i tratti di una divinità arcaica, legata al culto della luna e a quello delle grandi madri. Secondo il mito, a lui si deve l'invenzione della cetra e dell'*aulos*, ovvero i due principali strumenti musicali arcaici. Attraverso Hermes, l'Arcadia rivela tutta la sua ricchezza originaria, laddove musica, giustizia e sacralità coincidono in una unità a noi sconosciuta. La Ferrando radica archeologicamente questa unità nella storia e ne rileva le tracce nel lungo passato paleolitico europeo: nella grotta dei “Trois-frères”, presso i Pirenei francesi, fra le varie immagini dipinte di questo sito del Magdaleniano medio (15.000-13.000 a.C.), campeggia una figura teriomorfa dotata di uno strumento musicale ad arco, strumento attraverso il quale sembra domare e incantare un corteo di bufali. Ancora, nel cosiddetto Vicino Oriente, presso una delle porte della città hittita di Bogazkoy vigilava una statua di Cibele, la trasformazione microasiatica di uno dei culti arcaici della Grande Madre: questa figura femminile, con tiara sulla testa e melograno nella mano destra, caratterizzazioni tipiche queste della sua iconografia culturale, è rappresentata assieme a due suonatori,

uno di *kithara* e uno di *aulos* doppio. Queste testimonianze figurate primitive e arcaiche provano, secondo l'acuta lettura dell'autrice, la sostanziale unità di poesia e musica, di voce e suono, quell'unità che la figura di Hermes ancora racchiudeva in epoca classica. E' questa nozione di musica attiva e unitaria che viveva nell'Arcadia: musica praticata collettivamente, in quanto forma indistinguibile di armonia sociale, comunicazione, sacralità.

La grotta dei "Trois-frères"⁴, con le sue figure antropomorfe vestite di pelli e teste animali, è uno dei siti più antichi per l'attestazione di una ritualità di tipo sciamanico. E un grande sciamano, uno degli sciamani greci secondo Eric Dodds⁵, era Epimenide, colui che, secondo Aristotele (*Retorica*, III,17 1478a), divinava sul passato, piuttosto che sul futuro. Altro sentiero originale percorso dall'autrice, è proprio quello che conduce da Epimenide a Diotima, da Creta all'arcade Mantinea fino ad Atene.

Entrambe, Epimenide e Diotima, in tempi diversi (Epimenide intorno al 600 a.C., Diotima dieci anni prima l'inizio della Guerra del Peloponneso, quindi intorno al 440 a.C.) avevano salvato Atene dalla peste istituendo culti ctonii e restituendo giustizia senza l'attivazione del binomio colpa-condanna. Secondo la tradizione Epimenide, figura complessa, a cui Santo Mazzarino, in un testo ormai fondamentale che giustamente la Ferrando riprende, attribuiva l'inizio di un pensiero storico in quanto partecipe della rielaborazione orfica della mitologia olimpica, aveva avuto accesso a "verità e giustizia" nel corso di un sonno durato ben cinquantasette anni⁶. Troviamo qui quel legame originario del sonno e del sogno con il sacro, quel legame che cirolerà nel Mediterraneo, con l'ostinazione che solo il rito e il corpo possono avere, fino dentro il cristianesimo: simile a quello di Epimenide, infatti, sarebbe stato il prodigioso e lungo sonno dei sette dormienti di Efeso, i martiri murati in una grotta dai persecutori pagani all'epoca di Decio e risvegliatisi quasi duecento anni dopo sotto il regno di Teodosio II⁷.

Perché Atene? Perché la cura dalla peste attraverso il sacro? Perché la necessità di trovare la causa del male nel passato (la peste era dovuta al sacrilegio perpetrato dal *ghenos* aristocratico degli Alcmeonidi su quello dei Ciloniani, trucidati nei templi dell'Acropoli dai primi), ovvero profetizzare sul passato, per poi redimere la città con il culto della terra (Epimenide istituisce culti demetriaci ad Atene)? Atene, è per entrambe i personaggi, secondo l'elegante e acuta lettura dell'autrice, l'occasione per far cessare il tempo storico per come si è dato, ovvero come un *continuum* di guerre, usurpazioni, violenze, e restituirlo all'originaria unità ancestrale, quella forma di vita primordiale che, come ricordava il Platone delle *Leggi*, vedeva gli uomini vivere la legge nell'anima. Epimenide e Diotima recuperano la primordiale indivisione di tempo e spazio, ricollegando l'*ethos* al *nomos*, liberando gli uomini dal principio di colpa e di causalità. E non può che essere Atene il teatro di questa sperimentazione, perché è questa l'unica città popolata da gente autoctona in Grecia, come autoctoni erano gli Arcadi, perché Atene era il modello della *polis*, perché Atene era in sé il paradigma politico della Grecia. Da questo punto di vista la liberazione dalla peste coincide con la dichiarazione della politicità della vita comunitaria primigenia e con la denuncia come falsa della vita "politica" nella *polis*.

“Lo sfondo mitico creto-arcade di Epimenide e Diotima situa queste figure in quel passato ancestrale la cui insorgenza è evocata dal compito, che non cessa di essere attuale, della purificazione dal male. Epimenide aveva mostrato al pensiero filosofico, in maniera rimasta indelebile, che il male si perpetrava per aver spezzato il legame vitale col tempo ancestrale di una anteriorità immemoriale, precedente la

scansione in passato-presente-futuro. Qui infatti è radicato il senso innato della giustizia che ogni uomo, come pensava anche Aristotele, poteva “divinare”. Era il tempo a cui Epimenide aveva avuto accesso nella caverna, dove era caduto in un sonno profondo e dove aveva incontrato *Aletheia* e *Dike*”⁸.

Il progetto di Epimenide, come sarà poi quello di Diotima attraverso il *Simposio* platonico, è propriamente politico: Aristotele nella *Politica* (1252b) ricorda che “la comunità che si costituisce per la vita di tutti i giorni (*eis pasan hemeran*) è per natura (*physei*) la casa (*oikos*) i cui membri Caronda chiama compagni di pane (*homosituous*), Epimenide di Creta commensali (*homokapous*)”. Appare in questo testo la figura determinante dell'*oikos*, la casa, laddove descrive la quotidianità della vita come vita eminentemente politica. Ben altri esiti, anche linguistici e sociali, avrà l'*oikos* in epoca classica, a partire dall'*Economico* di Senofonte, o dall'economia della salvezza cristiana, tutte varianti di una frattura che renderà la vita nell'*oikos* sempre più clandestina, una clandestinità di noi stessi che Giorgio Agamben tratteggia con chiarezza ne *L'uso dei corpi*.

Diotima, questa “figura dell'altrove”, come la definisce l'autrice, inaugura una erotica politica che l'Occidente deciderà di non percorrere, per la rovina di tutti. Diotima, la misteriosa maestra di Socrate, è il *kairos* mancato, l'occasione perduta per far prevalere il discorso filosofico e pacifico su quello bellico e sofisticato, per far coincidere *soma* e *psyche*, *mythos* e *logos*. Proveniente da Mantinea, la donna arcade traccia un “filo arcadico” nel *Simposio*, filo che rintracciamo nella figura silenica di Socrate, simile a quei satiri e sileni che popolavano lo spazio storico e mitico arcadico e che rinviavano ad un eros come forza primigenia, pacifica e salutare.

Sappiamo che il *Simposio* di Platone fondò un vero genere letterario filosofico, gli *erotikoi logoi* di cui troviamo traccia nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, a dimostrazione della longevità del genere. Sappiamo altresì che la voce di Diotima si spense con Platone, perché era con Atene che l'occasione era stata persa. Alla ferocia del sistema della *polis*, alla ferocia di una parola che ha dimenticato il coraggio della verità, come sostiene il Foucault della *parrhesia*, Diotima contrappone la dolcezza di un Eros come vita: “E' riuscendo a farne uso che Eros potrà rivelarsi la cura insieme omeopatica, del desiderio individualistico, tirannico, proprio di un eros deviato; e allopatrica, del desiderio di una bellezza senza immagini e senza oggetto, in vista della comunità universale dei singoli che è solo l'amore del pensiero a dischiudere. L'erotica politica, come liberazione dall'occlusione individualistica ... Il pensiero di Eros inaugura quindi un modo di pensare l'umano e la sua possibile felicità senza fondarla nell'iperuranio e senza, per questo, rinunciare all'idea di perfezione. Eros è infatti un demone e l'idea cui esso attinge è l'idea della bellezza che, come tale, non può esistere senza riferimento ai sensi e al sensibile”⁹.

Attraverso le parole ctonie di Diotima giungiamo al Virgilio delle *Bucoliche*, l'altro testo chiave del libro assieme al *Simposio* platonico, e altro sentiero percorso dall'autrice nella parte finale del libro. Disfacendosi di una lettura secolare e da una trita analisi filologica e letteraria che ha fatto e continua a fare delle *Bucoliche* un testo curtense e di Virgilio un poeta di regime, l'autrice rinviene negli esametri virgiliani una sorta di messaggio nella bottiglia, un rimedio mimetico contro la violenza della città, del potere, della guerra. Ben altro che un mera poesia di ringraziamento, quella che Virgilio avrebbe scritto in onore dei suoi protettori per aver risparmiato le sue terre mantovane dalla requisizione a favore dei veterani di Augusto, le *Bucoliche* rappresentano un gesto di rivolta. Il mondo arcadico-pastorale di

Titiro è il mondo pacifico, senza guerre, comunitario dove il *nomos* è cantato nell'anima, quel mondo precedente la fondazione della *polis* e dell'*imperium*.

I sentieri conducono quindi alla definizione di un regno errante, l'Arcadia, un regno (*dynasteia*) nomade, che al modello della città e dello stato contrappone il modello primigenio della pace e della giustizia. Dal verbo greco *nemomai* (la diatesi media di *nemo*) “abitare” infatti deriva *nomas*, ovvero il “nomade”. Il nomade è stato da sempre un modello perturbante per i Greci, una polarità rispetto alla quale loro stessi, per contrasto, venivano a definirsi¹⁰, e che Aristotele categorizza nella *Politica* (1256A 31-35): i nomadi sono coloro che possono nutrirsi “senza fatica”, possono “godere del loro tempo” e sono “massimamente pigri” (*argotatoi*). Questa pigrizia, categoria a cui gli Occidentali hanno fatto ricorso per definire i popoli indigeni nei lunghi secoli di colonizzazione imperiale, è la soglia attraverso la quale si passa dalla città all'Arcadia. E' in questa “pigrizia” che risiede l'*Amor omnia vincit* virgiliano, ovvero quell'amore profetico che può permettere di nuovo il contatto fra l'umano e il divino, fra la pace e il mondo: “L'Arcadia poetica non sarà che un incessante interrogarsi sulla profonda ragionevolezza e sull'incantevole innocenza di questa forma di vita umana”¹¹.

Questi i principali sentieri che il libro permette di intraprendere. Tuttavia, fra le pagine e nelle immagini che questi evocano, un altro sentiero si apre al lettore attento. Un sentiero sotterraneo, oscuro e notturno, che collega grotte e caverne, come quella degli sciamani dei “Trois-frères”, come la grotta del monte arcadico Cillene, dove Maia, signora della notte, dà alla luce Hermes, le grotte dell'Acropoli di Atene dove trovano spazio i santuari dell'arcade Pan, o ancora la grotta del lungo sonno di Epimenide. Ci troviamo in luoghi oscuri, dove più chiara si udiva quella voce della terra che riportava il divino agli umani. Per questo nel paleolitico e nel mondo antico le grotte erano luoghi elettivi per l'incubazione, quel rituale che cercava nel sogno una voce profetica o il segno di una guarigione. Gli Arcadi potevano ancora ascoltare la voce della terra ed intenderla. L'aver perso, in un colpevole gesto di arroganza, il loro canto ci ha separato per sempre da quella voce, quella musica che oggi percepiamo come un suono stridulo e incomprensibile, come può esserlo alle nostre orecchie il richiamo delle rondini o il chiacchiericcio insistente dei pappagalli al tramontar del sole.

note

¹ Sull'annosa querelle che oppone Marija Gimbutas a Colin Renfrew e in generale al mondo degli archeologi vedi Charlene Spretnak, *Anatomy of a Backlash: Concerning the Work of Marija Gimbutas*, in «The Journal of Archaeomatology», 7, 2011, pp. 1-27.

² Monica Ferrando, *Il regno errante. L'Arcadia come paradigma politico*, Neri Pozza, Vicenza 2018, p. 106.

³ Monica Ferrando, *Il regno errante*, cit., p. 232.

⁴ Si vedano le descrizioni ed i disegni dello scopritore Henri Bougen, *Un dessin relevé dans la caverne des Trois-frères, à Montesquieu-Avantès (Ariège)*, «Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions des Belles Lettres», 64, 1920, pp. 303-310.

⁵ Vedi Eric Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Rizzoli, Milano 2010, pp. 189 e sgg.

[6](#) Vedi Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 24-33. Sempre attuali le considerazioni di Marcel Detienne (*I maestri di verità nella Grecia antica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1977, p. VI) sul valore magico e filosofico che per Epimenide assume la “verità”.

[7](#) Vedi Peter Brown, *Genesi della tarda antichità*, trad. it., Einaudi, Torino 2001, p. 3.

[8](#) Monica Ferrando, *Il regno errante*, cit., p. 377.

[9](#) Monica Ferrando, *Il regno errante*, cit., p. 467.

[10](#) Vedi François Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1992.

[11](#) Monica Ferrando, *Il regno errante*, cit., p. 128.