

SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA
Laboratorio di Storia, Archeologia e Topografia del Mondo Antico

QUARTE
GIORNATE INTERNAZIONALI DI
STUDI SULL'AREA ELIMA

(Erice, 1-4 dicembre 2000)

ATTI

I

Pisa 2003

Il presente volume è stato curato da Alessandro Corretti.

ISBN 88-7642-122-X

IL PARADIGMA TROIANO

GIORGIO CAMASSA

Il contatto fra culture diverse mette in moto complessi sistemi di rappresentazione simbolica. Sistemi da tempo abbondantemente studiati¹. Su una rappresentazione in particolare vorrei qui soffermarmi. Quella che porta a riconoscere nell' 'altro' il già conosciuto: negli Aztechi del Nuovo Mondo, poniamo, una delle tribù perdute di Israele². L'incontro con l' 'altro' si risolve allora in un'agnizione. Nel caso nostro, dei Troiani. Popolazioni non greche insediate in vari punti del Mediterraneo occidentale vengono ricondotte a Troia, ai Troiani. La presenza più o meno palese di un paradigma troiano (concetto che proverò poi a precisare meglio) si riscontra a Siris come nel paese degli Elimi, nel Lazio e nelle terre finitime, in Daunia e nella regione illirica come nell'estremo recesso dell'Adriatico. Che cosa sottenda tale paradigma non sembrerebbe facile dire, a prima vista. Si è supposto memorie di rapporti effettivamente intercorsi sin dall'età protostorica fra le coste bagnate dall'Egeo, dal Mediterraneo orientale e l'Hesperia³. O, ancora, elaborazioni finalizzate agli interessi politici, segnatamente ateniesi, del V secolo⁴. Né mancano altre proposte⁵. Per parte nostra, preferiamo anzitutto considerare il paradigma per ciò che è. Un modo canonico e riconoscibile di rappresentare l' 'altro'. Riconducendolo – abbiamo detto – al già noto. A Troia e ai Troiani. I quali sono evidentemente gli antagonisti dei progenitori (gli Achei), vinti da loro. Ma non soltanto gli antagonisti. Pensiamo per un momento al nesso che la tradizione (una parte della tradizione) postula fra Arcadi e Troiani⁶. Dardano viene dall'Arcadia; Enea lasciando Troia ripristina – secondo alcuni – le relazioni con gli Arcadi; in Arcadia fonda Kapyai il cui nome riviverebbe, attraverso Kapys, in quello di Capua; quando i Troiani giungono

nel Lazio, Roma è la Roma degli Arcadi. Quelle che abbiamo appena evocato non sono semplicemente costruzioni tardive. Ad esempio, Dardano nasce in Arcadia già secondo l'*Iliupersis* (PEG F 1) ed Ecateo (*FGrHist* 1 F 62) forse sapeva di Kapys⁷, era consapevole delle implicazioni etno-culturali che suggeriva tale figura, col suo nome. E se non Ecateo qualche altro dopo di lui, forse non molto dopo di lui. Ma, in buona sostanza, dove conducono le consonanze, le dichiarate affinità fra Arcadi e Troiani? Verosimilmente si intende così rimarcare la preesistenza, in un determinato ambito territoriale, delle popolazioni che abbiamo menzionato/di quelle ad esse assimilate a fronte dei Greci d'età storica, o dei loro antenati achei. Dai quali gli 'altri' differiscono. Ma non troppo. Preesistenza e parziale integrazione (marginalità relativa) rispetto alla cultura ellenica, si sarebbe tentati di dire in prima approssimazione. Come ha osservato Domenico Musti, «un'origine troiana veniva riconosciuta a genti abbastanza vicine all'area di espansione greca, e da questa in qualche misura toccate (in una sorta acculturazione marginale) per essere considerate discendenti dai nobili avversari dei Greci dell'*epos*, ma abbastanza distinte per non essere considerate greche *tout court*»⁸.

Sin qui abbiamo esaminato un aspetto in fin dei conti noto almeno dai tempi di Ettore Pais⁹ e di Gaetano De Sanctis¹⁰: il riconoscimento dei barbari (o meglio dei barbari parzialmente ellenizzati), per usare un'espressione che ricorre in una recente monografia¹¹. Tuttavia, una domanda non deve essere elusa a questo punto. Perché chiamar in causa i Troiani e proprio i Troiani? Ciò equivale a chiedersi chi sia, se così possiamo esprimerci, l' 'autore' o l'attore dell'agnizione. In primo luogo – risponderci – i Greci che, abbandonate le sedi ancestrali, si erano stabiliti durante l'età oscura in un nuovo ambiente (l'Asia Minore) e che avevano quotidiana esperienza di contatti con culture differenti dalla propria¹²: di qui anche lo sviluppo dell'*epos* omerico, 'orizzonte' entro cui ritrovare in Anatolia la propria identità di 'Achei' nei confronti dei 'Troiani'. Non a caso ho detto in primo luogo. Non vanno dimenticati i vincoli che uniscono la Grecia propria alle aree di cultura ellenica in terra d'Asia. A tale argomento vorrei dedicare qualche parola concludendo la mia esposizione.

Poste queste premesse (che, me ne rendo ben conto, si possono accettare o respingere *in toto*), proviamo a scendere nei dettagli. A rivisitare i luoghi della leggenda troiana in Occidente. Vedremo così se sia davvero operante un paradigma che attiene alle modalità di interrelazione culturale e non si lascia ridurre alla misura della logica storicistica. Un paradigma che proviene da una ben precisa area geografico-culturale.

C'è un elemento che mi ha sempre colpito studiando Siris (Siris-Polieion)¹³. Una *polis Troike*, dice Strabone (VI 1, 14), preesiste all'arrivo degli Ioni. Questo centro, ci viene suggerito, è abitato dai Chones e di esso si impadroniranno i nuovi venuti (gli Ioni). La *polis Troike*, dunque, è la stessa popolata dai Chones. Chi abbia compiuto l'identificazione dei Chones con i Troiani non saprei dire con esattezza. Ma non v'è dubbio, a mio avviso, che l'abbiano operata Greci d'Asia. Una volta assunto tale punto di vista, tutto diventa più chiaro. I Colofoni oppure, prima di loro, i Rodi riconobbero nei Chones i Troiani. Ridussero l'«altro» (verosimilmente popolazioni encorie che non erano rimaste estranee a una qualche forma di ellenizzazione) ai ben conosciuti antagonisti di un tempo, del tempo fondante del mito.

La figura di Filottete è stata oggetto di numerose indagini, negli ultimi anni. Personalmente condivido la posizione di chi ha ricordato quella presenza alla Grecità microasiatica¹⁴. Le terre di Filottete in Italia sono – sappiamo – le terre dei Chones. Ora, la tradizione ci ha serbato una notizia che merita qui di essere nuovamente valorizzata¹⁵. Strabone (VI 1, 3; cfr. VI 2, 5), attingendo all'opera di Apollodoro sul *Catalogo delle navi* (FGrHist 244 F 167), ricorda come secondo alcuni autori Filottete giunse nella Crotoniatide, dove colonizzò (?) Crimisa e più verso l'interno Chone, mentre un gruppo di suoi compagni ripartì e, guidato dal troiano Egeste, andò a fondare Segesta. In effetti, si intravedono sorprendenti analogie fra la terra (Chone), le genti (i Chones) legate all'«eroe segreto» della guerra di Troia, Filottete, e il paese degli Elimi. Il nome del fiume che attraversa quel paese suona Crimiso e di Crimiso si faceva il padre di Egeste¹⁶. Crimiso ricorda troppo da vicino la Crimisa di Filottete e dei Chones perché si possa pensare a semplici coincidenze onomastiche. Alcuni compagni di

Filottete vanno dunque, con Egeste, a fondare Segesta e il fiume del paese degli Elimi, il Crimiso, rinvia alla Crimisa di Filottete (dei Chones). Evidentemente esiste un minimo comun denominatore tra le due aree (Italia e punta nord-occidentale della Sicilia) e a noi spetta il compito di individuarlo. Sulla precoce frequentazione rodia della Siritide e della Sibaritide si è ragionato sin troppo. Non insisterò quindi sull'argomento. Mi pare invece utile ricordare, con riferimento al paese degli Elimi, come i Rodi e gli Cnidi guidati da Pentatlo, una volta raggiunto il capo Lilibeo, vi trovino i Segestani e i Selinuntini in guerra fra loro e si schierino al fianco dei Selinuntini¹⁷. Sarei propenso a credere, allora, che lo sviluppo della leggenda troiana riguardo agli Elimi sia il portato di un processo di interrelazione culturale che vede come attori dell'agnizione (gli Elimi, al pari dei Chones, sono Troiani) gruppi di Greci dell'Est. In particolare i Rodi. Andrà comunque tenuto nel debito conto il fatto che gli stessi Selinuntini potrebbero essere parte in causa: Selinunte è *apoikia* di Megara e i Megaresi frequentano da tempo le terre che si affacciano sulla Propontide e sul Ponto. Prima di lasciare la punta nord-occidentale della Sicilia, rammenteremo di sfuggita le connessioni stabilite fra Arcadi ed Elimi¹⁸. Ciò che è semplicemente logico nella nostra prospettiva. Arcadi-Troiani-Elimi. La preesistenza e l'acculturazione delle popolazioni con cui i Greci d'Asia (o i Greci che hanno familiarità con l'Anatolia) si relazionano nell'Hesperia sono così sottolineate con efficacia.

La leggenda troiana nei mari d'Occidente si intreccia spesso con i luoghi di culto di Afrodite (di divinità similari). L'elima Erice è, fra essi, uno dei più famosi. Afrodite – vale la pena di rammentarlo in questo quadro – non fu certamente estranea al processo di divinizzazione di Venus (la potenza tutelare della nazione degli Aeneades, infatti, è la personificazione di un termine, originariamente neutro, inscindibile da *venerari* con cui si indica l'esercizio di un fascino persuasivo nei confronti della divinità per ottenerne la *venia*: la grazia e il favore)¹⁹. Nel basso Tirreno la presenza di Afrodite risulta palpabile. E questa Afrodite ha caratteristiche, origini ben individuate. Si pensi alla Euploia venerata a Neapolis, che ha matrice rodio-cnidia²⁰. Cnido è uno dei massimi centri del culto della dea e i Rodi furono i primi fondatori di Partenope.

Ritorniamo così sulle coste dell'Asia Minore, donde ha origine a nostro avviso l'agnizione dei Troiani in Occidente. La leggenda troiana attecchisce sul suolo del Lazio attraverso le *poleis* greche della Campania: Partenope e Cuma. Cuma, alla cui *ktisis* potrebbero aver partecipato genti che provenivano da Cuma eolica, limitrofa alla Troade. Il paradigma troiano si conferma una chiave di lettura privilegiata, se quanto precede non è destituito di fondamento, dei rapporti con altre culture relativamente ellenizzate da parte dei Greci dell'Est. Il Lazio e Roma sono investiti da un cono di luce, da un'interpretazione etno-culturale che ha il suo punto di irradiazione nelle *poleis* elleniche limitrofe. Così gli Arcadi, i Troiani ritornano ancora una volta. Quanto i centri greci della Campania siano interessati alle dinamiche in atto nel Lazio arcaico si può desumere dai sia pur miseri resti della *Historia Cumana*.

Si sono considerati congiuntamente il culto di Afrodite e la leggenda troiana in Occidente. Ciò è almeno in parte legittimo: quante volte Enea, nelle sue peregrinazioni occidentali, dedica spazi sacri alla madre divina e a se stesso? Tuttavia, un'altra presenza sacra risulta connessa a un racconto così diffuso: quella di Athena Ilias²¹. Il culto della Ilias è documentato a Lavinium e a Roma. Così pure nella Siritide, da cui siamo partiti. Intorno al simulacro della dea si snoda, a Siris, la cerimonia della conquista della *polis Troike* ad opera degli Ioni ovvero, con permutazione, della *polis* dei figli di Xuto ad opera degli Achei (nella permutazione è come se Siris restasse una *polis Troike*). Il culto della Ilias si ritrova a Luceria. Siamo in grado di indicare le presumibili modalità d'irradiazione di una presenza sacra così significativa. Se per Lavinium e Roma si può congetturare l'assunzione del complesso culturale (o mitico-rituale) di matrice greco-orientale attraverso le *apoikiai* al Lazio più vicine o dalle coste della Puglia, per Luceria è estremamente probabile l'influenza della fondazione rodio-coa di Elpie. Di ciò ecco una plausibile conferma: le *korai* della Daunia tributavano un culto a Cassandra (doppio della Ilias) nei pressi di Elpie e di una *polis* denominata Dardano²². Sarebbe suggestivo evocare i Rodi anche per Siris, *polis Troike* che ruota intorno al simulacro della Ilias – come abbiamo precisato, ai Rodi veniva ascritta una precoce frequentazione della Siritide.

L'Epiro e in genere le coste illiriche, l'estremo recesso dell'Adriatico. Il discorso deve esser qui necessariamente ampliato. Anzitutto, la leggenda troiana si interseca almeno con un altro *Leitmotiv*: i Pelasgi in Occidente, segnatamente lungo le coste dell'Adriatico²³. I Troiani risultano insediati in aree coincidenti con o limitrofe a quelle pelasgiche, da Dodona al paese dei Veneti. Ora, i Pelasgi vengono abbastanza chiaramente caratterizzati come una popolazione preesistente ai Greci e interessata a fenomeni di ellenizzazione marginale. Sotto tale profilo, reduplicano i Troiani (oppure, se si preferisce, i Troiani reduplicano i Pelasgi). E in effetti Troiani e Pelasgi definiscono, segnano regioni località adriatiche il cui status è semigreco. Chi è, ancora una volta, l'attore di un'agnizione complessa e articolata, in cui si compongono le rappresentazioni di due entità etno-culturali? Sempre e comunque Greci orientali? Una simile congettura non sarebbe di per sé peregrina, visto quanto le fonti antiche hanno da dirci sulla remota frequentazione dell'Adriatico da parte ad esempio dei Focei. O degli Cnidi²⁴. Non discuterò dei ritrovamenti di materiali greco-orientali nei contesti che qui ci riguardano, anche per non cedere alle lusinghe del metodo combinatorio. Piuttosto muoverò un secondo e ultimo passo. Non si può escludere che il paradigma troiano, in combinazione o meno con il *Leitmotiv* pelasgico, sia stato utilizzato pure da altre genti greche. Vorrei sottoporre alla comune attenzione un dato ben noto²⁵. I Locresi sono legati da un antichissimo vincolo culturale ad Athena Ilias e, in ragione di tale vincolo, seguitano a inviare a Ilio, nella Troade, due *parthenoi* perché fungano da sacerdotesse della dea. Le origini della consuetudine – lo abbiamo detto – sono molto antiche ed essa persisterà per secoli. L'immagine di Troia richiama a sé dunque non soltanto i Greci d'Asia (ciò sarà dovuto anche al ponte fra le due Grecie stabilitosi con la migrazione ionica?). Un uso rituale non è esattamente la stessa cosa di un paradigma che attiene alla sfera delle interrelazioni culturali. Eppure, l'uno e l'altro affondano le proprie radici nello stesso humus. La familiarità con l'immagine di Troia accomuna gli Elleni al di qua e al di là dell'Egeo. In progresso di tempo. Pensiamo che tale familiarità sia all'origine di una peculiare modalità di rappresentazione dell'«altro» che abbiamo definito «il

paradigma troiano»: preesistenti popolazioni encorie, interessate a fenomeni di ellenizzazione, vengono ricondotte a Troia e ai Troiani, gli antagonisti/emuli dei propri progenitori nel tempo fondante del mito. Una simile identificazione doveva proporsi come naturale *in primis* per i Greci d'Asia. Ai quali gli 'altri', lontani eppure vicini, disvelano le antiche fattezze troiane.

NOTE

Giuseppe Nenci mi aveva chiesto tempo addietro un contributo sulle interrelazioni culturali fra Greci e popolazioni encorie. Assolvo ora il mio debito. Queste pagine sono un omaggio alla sua memoria.

¹ Da ultimo, ad es., in M. SCHUSTER (a cura di), *Die Begegnung mit dem Fremden*, Stuttgart-Leipzig 1996.

² T. TODOROV, *La conquista dell'America*, trad. it., Torino 1992, 255-256 (nel quadro di un capitolo dedicato a Diego Durán e alla sua *Historia de las Indias*, 246-266).

³ Il discorso storico e storiografico di Giovanni Pugliese Carratelli è naturalmente più complesso di quanto appaia dal generico cenno nel testo; vd. comunque le due principali raccolte di suoi saggi: *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976; *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna 1990.

⁴ Mi limiterò a ricordare *La leggenda di Antenore*², Venezia 1997 e *Grecità di frontiera*, Padova 1994, di L. Braccesi.

⁵ Come quella di A. MELE, *Le origini degli Elymi nelle tradizioni di V secolo*, Kokalos, XXXIX-XL, 1993-1994, 71-109 (che insiste sul ruolo dei Focei nella diffusione della leggenda troiana in Occidente).

⁶ Per quanto segue immediatamente nel testo vd. in particolare J. BÉRARD, *La Magna Grecia*, trad. it., Torino 1963, 347.

⁷ Su questo punto, a dire il vero, v'è spazio per ogni ipotesi. Che si accetti o meno la valutazione di J. Bérard (*o. c.*, 342), la prospettiva generale suggerita nel testo mantiene – ci sembra – una sua validità.

⁸ *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, 105 n. 13 (cf. 122). Da tener presenti inoltre M. MOGGI, *Considerazioni sulle tradizioni relative alla*

etnogenesi degli Elimi, in «Atti delle Seconde Giornate Internaz. di Studi sull'Area Elima, Gibellina 1994», Pisa-Gibellina 1997, 1159-1172, in partic. 1166-1167; I. MALKIN, *The Returns of Odysseus*, Berkeley-Los Angeles-London 1998, ad esempio 233.

⁹ *Storia della Sicilia e della Magna Grecia*, I, Torino - Palermo 1894, 124.

¹⁰ *Storia dei Romani*, I³, a cura di S. Accame, Firenze 1979, 68, 204-205.

¹¹ S. DE VIDO, *Gli Elimi: storie di contatti e di rappresentazioni*, Pisa 1997, 98-114.

¹² A. M. SNODGRASS, *I caratteri dell'età oscura nell'area egea*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci*, II 1, Torino 1996, 219-221.

¹³ Su cui vd. ora «Magna Grecia e Oriente mediterraneo prima dell'età ellenistica. Atti del XXXIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1999», Taranto 2000.

¹⁴ G. MADDOLI, *Filottete in Italia*, in «L'epos greco in Occidente. Atti del XIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1979», Taranto 1980, 133-167.

¹⁵ Dopo le pagine di M. GULLETTA, *L'area elima in Strabone*, in «Atti delle Seconde Giornate Internaz. di Studi sull'Area Elima, Gibellina 1994», Pisa-Gibellina 1997, 979-1017 (con la bibliografia antecedente).

¹⁶ Vd. in proposito BÉRARD, *o. c.*, 341, 343-344.

¹⁷ Si impone un raffronto tra i passi di Diodoro (5, 9, 1-3) e di Pausania (10, 11, 3 [che conserva un prezioso frammento di Antioco: *FGrHist* 555 F 1]). Importante, con riguardo a Pausania, G. Nenci, *Pentatlo e i capi Lilibeo e Pachino in Antioco*, *ASNP*, S. III, XVIII, 1988, 317-323.

¹⁸ Su cui BÉRARD, *o. c.*, 348.

¹⁹ Cf. R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*², Paris 1982.

²⁰ Com'è stato ribadito da M. GIANGIULIO, *Appunti di storia dei culti*, in «Neapolis. Atti del XXV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1985», Taranto 1986, 101-154, 103-104, 107-108, 110-113.

²¹ Vd. da ultimo, in proposito, G. CAMASSA, *I culti*, «Magna Grecia e Oriente mediterraneo prima dell'età ellenistica. Atti del XXXIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1999», Taranto 2000, 331-356, 348-353.

²² La notizia è in Licofrone, 1126-1140. Vd. al riguardo E. CIACERI, *La Alessandra di Licofrone. Testo, traduzione e commento*, Catania 1901, 304. Quanto ai Dardani-Dardi, cf. BÉRARD, *o. c.*, 375 n. 166.

²³ Vd. ad es. D. BRIQUEL, *Les Pélasges en Italie*, Rome 1984.

²⁴ Analisi delle fonti e bibliografia in L. BRACCESI, *Grecità adriatica*², Bologna 1977; vd. poi A. MASTROCINQUE, *Da Cnido a Corcira Melaina*, Trento 1988.

²⁵ Per quanto segue vd. CAMASSA, *I culti...* cit., 348, 356.