

GABRIELLA SEVESO

EDUCATION TO THE OTHER: THE RESPECT OF THE GUEST
IN THE ODYSSEY. SOME PAEDAGOGICAL REFLECTIONS

EDUCARE ALL'ALTRO: IL RISPETTO DELL'OSPITE NELL'ODISSEA.
ALCUNE RIFLESSIONI PEDAGOGICHE

The following paper analyses the subject of respect for the guest in Homeric poems, especially in the Odyssey: this theme can be a key to reading the adventures of the protagonist. The centrality of this theme reveals that it is a fundamental value within educational message of the poem. The principle of the respect for the guest is part of an archaic ethic, which is not based only on warlike aretè. This value is a hub of the heroic model and with this also the education of the later epochs will have to face.

Il contributo analizza la tematica del rispetto dell'ospite presente nei poemi omerici e in particolare nell'*Odissea*, tematica che si rivela fulcro e possibile chiave di lettura delle avventure del protagonista. La centralità di tale tematica dimostra che essa costituisce un valore fondamentale all'interno del messaggio educativo paradigmatico di cui il poema si fa portatore: il precetto del rispetto dell'ospite innerva un'etica arcaica evidentemente basata non solo sull'*aretè* guerriera e resta come cardine di un modello eroico con il quale dovrà fare i conti anche l'educazione delle epoche successive.

Key words: archaic education; Homeric education; education and hospitality in Ancient Greece; education and foreigners in Ancient Greece; respect of guest.

Parole chiave: educazione arcaica; educazione omerica; educazione e ospitalità nella Grecia antica; educazione e stranieri in Grecia antica; rispetto dell'ospite.

Nella cultura greca antica l'atteggiamento nei confronti di colui che viene da lontano/da fuori è un tema estremamente ricorrente, che innerva molte testimonianze letterarie e iconografiche, così come il tema della definizione delle identità, propria e altrui, che si costruisce proprio attraverso il confronto con l'alterità¹. Nei racconti mitici che riemergono nelle manifestazioni artistiche, culturali, rituali, il tema dell'essere estraniati dal proprio contesto (familiare, sociale) e dell'essere forestieri, sperimentando la condizione di ospite costituisce una parte di un vero e proprio itinerario formativo: la biografia mitica dell'eroe si costruisce attorno ad alcune tappe principali che prevedono l'allontanamento (all'interno di una successione stereotipata che prevede generalmente nascita, esposizione o allontanamento, educazione in contesto lontano e/o differente, ritorno e riconoscimento). Per l'eroe, quindi, lo sperimentare di essere straniero sembra necessario per giungere ad una piena maturità e formazione.

¹ Il concetto di identità nel senso psico-sociologico del termine è moderno. Per quanto concerne una riflessione sulla costruzione di questo concetto, rimandiamo all'approfondimento proposto da David Asheri 1996.

Giasone, Peleo, Edipo, Teseo, Achille, Eracle, Oreste vivono la condizione di straniero e ospite, o per traumatico allontanamento o per autoesilio o per necessità di fuga².

Il *topos* del viaggio e del vissuto della condizione di ospite ritorna nella cultura antica anche nelle biografie, reali o mitiche, dei grandi personaggi ritenuti fondatori, portatori di sapienza e/o legislatori, filosofi, condottieri. Solo a titolo esemplificativo, ricordiamo che Solone compie numerosi viaggi, durante i quali è ospite di celebri sovrani (Creso, nei confronti del quale si dimostra mentore e consigliere), oppure di culture differenti e più antiche e complesse: la permanenza in Egitto e l'incontro con i sacerdoti di quella terra lo portano ad accorgersi che la sua cultura di provenienza, greca, risulta più recente e più ingenua di quella egiziana, come appare evidente dalla narrazione di questo incontro che possiamo ritrovare in Erodoto (*Storie*, II, 143 e sgg.) e Platone (*Timeo*, 22b)³.

In queste sede, ci sembra necessario affrontare la tematica dell'ospitalità da una prospettiva specificamente pedagogica. Intendiamo dunque focalizzare la nostra analisi sulle modalità con le quali questa tematica è declinata all'interno dei poemi omerici poiché essi costituiscono il testo formativo per eccellenza per la cultura greca antica: essi da un lato costituiscono una testimonianza, seppure idealizzata e romanizzata, dell'educazione di epoca arcaica; dall'altro lato, hanno svolto la funzione di consolidare una tradizione e di trasmettere nei secoli successivi dei modelli educativi estremamente pregnanti e duraturi, anche in età classica ed ellenistica (cfr. Havelock 1982; Lorè 1999). Dobbiamo infatti ricordare che sulla trascrizione dei poemi omerici si formavano i futuri cittadini ateniesi, poiché essi erano il testo scolastico per antonomasia e il testo maggiormente conosciuto nella cultura del tempo.

Appare, quindi, interessante indagare il tema del precetto dell'ospitalità presente in queste testimonianze e in particolare nell'*Odisea*, che si costruisce proprio come narrazione dei differenti, vorticosi per certi versi, affascinanti incontri del protagonista (straniero, ospite) con gli altri.

In queste sede, ci sembra necessario introdurre dapprima alcuni chiarimenti terminologici ed etimologici, che permettono di riflettere con maggiore chiarezza ed attenzione sulla tematica in questione.

Il termine che in greco antico definisce colui che giunge dall'esterno è costituito dalla parola *xenos*: come sovente accade, la traduzione in italiano risulta ardua, poiché il campo semantico definito dal greco è molto ampio e complesso. Pierre

² Della biografia mitica dell'eroe fa parte anche molto spesso il *topos* dell'innamoramento per una donna straniera: questo tassello dell'intreccio si modula in maniera varia, poiché a volte la donna tradisce la propria famiglia e la propria cultura e segue l'eroe assecondando o favorendo il superamento di prove e il ritorno e rinunciando definitivamente al proprio passato, non sempre con esiti felici (Arianna, Medea); in altri casi, la donna è addirittura appartenente ad un'alterità più complessa e può costituire un pericolo o un traviamiento rispetto alla mèta (Circe, Calipso). Certamente, lo statuto della donna è di estranea alla cultura (e non di colei che sperimenta provvisoriamente l'estraneità ed è ospite) e rimanda alla condizione specifica, all'educazione, al ruolo delle donne nella cultura greca antica.

³ Resta celebre la definizione dei Greci che i sacerdoti del tempio egiziano di Sais propongono a Solone: «Solone, Solone, voi Greci siete sempre bambini (*paides*) [...] non avete alcuna antica opinione che provenga da una primitiva tradizione e neppure alcun insegnamento che sia canuto per l'età» (*Timeo*, 22b). Il passo è significativamente riportato da Platone in un racconto che prosegue con la descrizione di Atlantide, terra mitica antenata dei Greci stessi, ma della quale non hanno ricordo.

Chantraine nel suo *Dizionario*, scrive che «il senso originale è quello di ospite, legato da relazioni reciproche d'accoglienza confermate da doni, cosa che può legare i discendenti [...] può dirsi di colui che è ricevuto e di colui che riceve [...] da qui, "straniero" e nel vocabolario militare "mercenario, raramente alleato"» (Chantraine 1968-1990, 735; traduzione nostra)⁴; lo studioso aggiunge che «*xenos* (il cui campo semantico copre in parte quello di *philos*, *phileo*, *xeinizo*, poiché a volte sono vicini l'uno all'altro in Omero) è un termine istituzionale capitale il cui significato si è deteriorato dalla nozione di "ospite" a quella di "straniero" e "mercenario"» (Chantraine 1968-1990, 736)⁵.

L'ampiezza del campo semantico e il significato originario di ospite legato da relazioni di accoglienza resta evidente in alcuni sostantivi derivati: la *xenia*, ad esempio, è l'ospitalità, o è il patto che regola le relazioni amicali fra due città. Anche Émile Benveniste (1976, 69-70) sottolinea come il termine *xenos* «indica delle relazioni dello stesso tipo tra uomini legati da un patto che implica obblighi precisi che si estendono anche ai discendenti. La *xenia*, posta sotto la protezione di Giove Xenio, comporta scambio di doni tra i contraenti che dichiarano la loro intenzione di legare i loro discendenti con questo patto».

È comunque molto difficile disambiguare il significato di *xenos*, poiché – aggiunge lo studioso – «la nozione di straniero non si definisce nelle antiche civiltà con criteri costanti, come nelle società moderne. Qualcuno che è nato altrove, a condizione di essere legati a lui da certe convenzioni, gode di diritti specifici, che non possono essere riconosciuti ai cittadini dello stesso paese: è quello che dimostra il gr. *xenos* "straniero", "ospite", cioè lo straniero che beneficia delle leggi dell'ospitalità. [...] Non esistono quindi "stranieri" in sé. Nella diversità di queste nozioni, lo straniero è sempre uno straniero particolare, colui che è sottoposto a uno statuto distinto. Insomma, le nozioni di nemico, di straniero, di ospite, che per noi formano tre entità distinte – semantiche e giuridiche – presentano strette connessioni nelle lingue indo-europee» (Benveniste 1966, 276-277).

Il termine *barbaros* appare invece molto più tardi: inizialmente con allusione alla parlata (colui che balbetta, parla male), poi utilizzato nel significato di straniero contrapposto a greco, in quanto parla un'altra lingua; solo in un secondo tempo, il termine assume anche il significato di rozzo, brutale, rude: le prime attestazioni sicure sono quelle presenti in Eschilo e in Erodoto, quindi in età classica.

Questa difficoltà nel disambiguare il termine *xenos* appare e risulta affascinante nella lingua e nella trama dei poemi omerici, in particolare all'interno dell'*Odissea*: Odisseo è colui che viaggia ed approda presso popoli o presso esseri differenti e quindi si qualifica come ospite e come straniero, a volte come nemico, ma al tempo stesso egli incontra degli ospiti e degli stranieri.

⁴ Sull'intreccio fra campi semantici connessi con la *xenia* e con la *philia*, si veda Maria Intrieri 2013.

⁵ Un'analogia complessità caratterizza l'*bospes* e poi l'*hostis* latino: lo slittamento dal primo al secondo termine appare difficilmente ricostruibile; è da ricordare, però, che *hostis* non è comunque lo straniero in generale, ma colui al quale sono riconosciuti diritti uguali a quelli dei cittadini romani e quindi nei confronti del quale vige un legame di reciprocità.

L'ospitalità dei Feaci

«Ma tu, dimmi ancora, e parla sincero: dove sei stato errando, a quali paesi sei giunto d'esseri umani; e dimmi di loro e dei loro borghi ben abitati, e quanti eran violenti, o selvaggi o senza giustizia, quanti ospitali e avevano mente pia verso i numi ...» (*Odissea*, VIII, 572-576) (Calzecchi Onesti 1969, 156): questa è la richiesta che Alcinoò fa ad Odisseo quando si accorge della profonda commozione del suo ospite. Il re dei Feaci ordina all'aedo di corte di sospendere il suo canto e invita il nuovo arrivato a raccontare le sue origini e i suoi viaggi. Si tratta di un passo fondamentale del poema dal punto di vista strutturale poiché dà il via alla narrazione delle peregrinazioni dell'eroe, narrazione che costituisce il nucleo centrale dell'opera.

In questo lungo episodio cruciale diviene il tema dell'ospitalità: Odisseo è giunto alla reggia indirizzato da Nausicaa, che lo ha ritrovato presso il mare e che lo ha accolto ricordando alle sue ancelle, spaventate dalla vista del naufrago, che gli ospiti sono inviati da Zeus. La principessa ha quindi provveduto a confortarlo, invitando le ancelle stesse ad offrirgli cibo e bevande, e a lavarlo (VI, 204-210). Entrato al palazzo reale, l'eroe è stato accolto e rifocillato, ha dormito ed è stato invitato a un sontuoso banchetto con danze e gare, ma non ha ancora rivelato la sua vera identità: viene ora esortato a raccontare finalmente le sue vicissitudini. Odisseo è dunque accettato e ricevuto in nome delle leggi dell'ospitalità; Alcinoò a sua volta lo invita a narrare le sue avventure catalogando gli esseri umani incontrati proprio secondo la categoria dell'ospitalità, intesa come dovere etico e religioso, come si rivela dalle sue parole: chi rispetta l'ospite è pio, contrapposto a chi è violento, selvaggio, ingiusto.

È il dono dell'ospitalità e dell'accoglienza che spinge l'eroe a ricapitolare le sue esperienze, cosa che ancora non aveva avuto modo di fare, e a dare un senso alla sua narrazione, finendo per descrivere tutti gli incontri accaduti nel suo peregrinare. Il racconto parte ed è sollecitato dal re, che si accorge delle lacrime versate dallo straniero nell'udire il cantore: la rivelazione della propria identità e la riflessione dolorosa sulle proprie avventure, quindi, sono rese possibili dall'instaurarsi di un dialogo empatico, che non si era verificato in altre circostanze e presso altri ospiti. Il protagonista è ritratto mentre piange anche in altri episodi del poema (per esempio, sulla spiaggia dell'isola di Calipso, o presso Circe, o durante l'incontro con l'anima di Agamennone, o per la sepoltura di Elpenore, e così via), ma in questo caso per la prima volta il pianto è associato alla vergogna e significativamente è paragonato alla reazione della donna che si dispera per la morte del proprio marito e per l'imminente sorte di schiavitù (VIII, 521-540). Laura Faranda (1992, 130 e segg.) sottolinea, a questo proposito, che Odisseo avverte in questo momento il proprio corpo piangente come oggetto, avverte lo scarto fra io e mondo e fra intenzione e azione, non riesce a controllare e cerca di celare: egli giunge quindi al pudore, come rivendicazione di sé anche nella sofferenza, come richiamo alla propria identità (Natoli 2002)⁶. In questo senso, il pianto di Odisseo è un momento di un itinerario

⁶ Sul tema delle emozioni si veda: David Konstan 2007. L'autore dimostra l'intreccio fra emozioni e possibilità di

conoscitivo, che gli è concesso proprio all'interno dell'episodio in cui è accolto come ospite e può finalmente ricostruire la sua storia di fronte ad un interlocutore che manifesta rispetto e capacità di reale ascolto. Mentre, infatti, Polifemo aveva chiesto a Odisseo di rivelargli l'identità al solo fine di distruggerlo, Alcinoo è interessato a conoscere, mostra di voler comprendere al fine di accogliere e di offrire conforto e aiuto. Questo aspetto appare particolarmente significativo, poiché qualifica l'incontro con lo straniero (sia che consideriamo stranieri i Feaci, sia che consideriamo Odisseo lo straniero di fronte ai Feaci) come un incontro fruttuoso e utile se fondato sul reciproco rispetto e sulla capacità di ascolto: l'eroe può ricostruire la sua storia perché è all'interno di una relazione, può dare senso alle sue vicissitudini proprio all'interno del dialogo⁷.

Il rispetto della legge di ospitalità consente una ricostruzione che è riconoscimento di sé e dell'altro e permette di comporre una storia. Questo aspetto, da un punto di vista del messaggio educativo, è cruciale anche perché è all'interno di una vicenda (la guerra di Troia e il ritorno degli eroi) che si dipana intorno al tema della trasgressione della legge di ospitalità (Paride ospite di Menelao ne tradisce la fiducia rapendo la moglie) e al conseguente sanguinoso e distruttivo conflitto.

La centralità della legge di ospitalità emergeva del resto già in alcuni episodi dell'*Iliade*, poema differente riguardo al modello di *areté* proposto, più connesso ai valori della supremazia e della valentia nel combattimento: è possibile, infatti, rinvenirlo sia in alcune digressioni (il racconto autobiografico di Fenice, che ricorda il suo essere accolto come ospite da Peleo: IX, 440 e sgg.: cfr. Seveso 2010), sia in alcuni episodi significativi e cruciali del poema, quali l'incontro fra Priamo e Achille per la restituzione del cadavere di Ettore (XXIV, 480 e sgg.), o ancora lo scontro fra Diomede e Glauco (VI, 119 e sgg.). Quest'ultimo passo è molto interessante poiché mostra i due guerrieri pronti a combattere senza esclusione di colpi, come appare evidente dalla breve descrizione iniziale («avidì di combattere», v. 120; «marciando l'uno contro l'altro», v. 121). Di fronte alla richiesta di presentarsi, Glauco ricapitola con un affresco ampio e appassionato la storia della sua famiglia, a partire dai più lontani antenati, concludendo con un'affermazione che sottolinea l'ideale eroico: «Ippoloco m'inviò a Troia e molto e molto mi raccomandava, ch'io fossi fra gli altri il migliore e il più bravo» (VI, 207-208). A questo punto, la tensione per la battaglia è altissima, ma Diomede – eroe caratterizzato nel poema dalla ferocia e dalla sfrenatezza – al posto di lanciarsi sul nemico, pianta con gesto rapido e risoluto la lancia per terra rifiutandosi di iniziare il combattimento perché riconosce nel nemico che lo affronta il discendente di un uomo ospitato da suo nonno: «ma tu dunque sei ospite ereditario e antico per me» (VI, 215). Diomede si rivolge allora al nemico con parole commosse, ricordando come gli antenati si siano scambiati «splendidi doni ospitali» (v. 218) e conclude il suo accorato discorso con l'invito a considerarsi ospiti

simbolizzazione e sottolinea come per gli antichi Greci le rappresentazioni delle emozioni fossero differenti da quanto accade nella cultura occidentale attuale. Cfr. anche David Bouvier 2011.

⁷ La costruzione dell'identità e della storia come itinerario relazionale all'interno di un dialogo è una riflessione costante nella cultura greca antica: si veda in proposito soprattutto le opere platoniche.

vicendevolmente e rinnovare questo patto: «... ed ecco che un ospite grato ora per te, laggiù nell'Argolide io sono, e tu nella Licia, quand'io giungessi a quel popolo; dunque evitiamo l'asta l'uno dell'altro anche in battaglia [...] e scambiamoci le armi l'un l'altro; anche costoro sappiano che ci vantiamo di essere ospiti antichi» (vv. 224-226; 230-231).

L'episodio è estremamente significativo dal punto di vista del messaggio educativo che veicola, poiché il poema è tutto centrato su un'etica eroica che prevede lo scontro e la conquista di una fama costruita proprio sulla forza e sulla vittoria nel conflitto: il valore impersonato dalle figure esemplari degli eroi è quello della supremazia nel combattimento. Tale valore viene considerato inferiore a fronte della legge dell'ospitalità, che vincola al rispetto dell'altro, al di là dell'appartenenza ad uno schieramento, e che si dimostra valida addirittura di generazione in generazione: lo scambio di doni avvenuto fra gli antenati dei due combattenti ferma la dimensione del conflitto inesorabilmente, spinge Diomede e Glauco a trasformare il momento della lotta cruenta in un momento di conoscenza, di incontro e di ulteriore scambio di doni (l'episodio si conclude infatti con la reciproca offerta delle armi).

La legge dell'ospitalità, dunque, porta a vedere l'altro nella sua veste di *xenos* inteso come persona che ha diritto ad essere accolto e non di *xenos* inteso come straniero/sconosciuto.

L'importanza di questo precetto, del resto, appare chiara anche da altri testi letterari appartenenti all'epoca arcaica: Pindaro, narrando l'infanzia e l'educazione di Achille, ricorda come il centauro Chirone, maestro di tutti i più celebri eroi, insegnava il triplice precetto, del rispetto per gli dèi, per i congiunti, per gli ospiti (*Pythica*, VI, 33). Esiodo, nelle *Opere e i giorni* descrive la degenerazione delle stirpi dei mortali sottolineando come essa sarà evidente dall'empia trasgressione del rispetto per i familiari, gli dèi, gli ospiti:

ma Zeus distruggerà anche questa stirpe di uomini mortali, quando nascendo avranno già bianche le tempie; allora né il padre sarà concorde con i figli, né i figli col padre; né l'ospite all'ospite, né l'amico all'amico e nemmeno il fratello caro sarà come prima; ma ingiuria faranno ai genitori appena invecchiati; a loro diranno impropri rivolgendo parole malvagie, gli sciagurati, senza curare degli dèi la vendetta; né ai genitori invecchiati renderanno il dovuto; il diritto sarà nella forza ... (*Opere e giorni*, vv. 180-189) (Arrighetti 1998, 247).

Ed è proprio la legge del rispetto dell'ospite, così sottolineata in queste testimonianze letterarie, a costituire il perno della narrazione delle vicende di Odisseo, che è viaggiatore «suo malgrado» (Hartog 1996), perseguitato da Zeus, (dio protettore degli ospiti) anche se interessato conoscitore e curioso indagatore: le peregrinazioni partono quindi da un'esigenza di purificazione e da una punizione, così come il diritto/dovere di ospitalità ha una giustificazione religiosa (è un dovere che supera le appartenenze etniche, sociali).

Popoli ospitali, popoli inospitali

La ricostruzione di Odisseo sollecitata da Alcinoos si dipana secondo un asse diacronico, a partire dalla conclusione della guerra di Troia e risulta interessante analizzare come le sue relazioni con i popoli che incontra si costruiscono attorno al tema dell'ospitalità: come osserva Attilio Privitera, il protagonista si trova ad usare le armi e a combattere in mondi ove sovente le armi non gli sono utili o non sono sufficienti (Privitera 1991); le sue avventure risultano segnate dal rispetto o meno dell'altro, da parte sua o di chi incontra, cifra che condiziona l'esito più o meno felice delle imprese e causa anche in alcuni casi la necessità o meno di espiazioni o di risarcimenti.

Odisseo, nella sua narrazione, dapprima sbarca presso Ismaro, terra abitata dai Ciconi, con l'unico scopo di approvvigionarsi e lo fa depredando la città e seminando distruzione, senza alcun rispetto per le leggi dell'ospitalità; poiché, però, i compagni si attardano a gozzovigliare, vengono assaliti a loro volta dai Ciconi stessi. Odisseo ha modo, in realtà, di godere dell'ospitalità, poiché Marone, sacerdote di Apollo, in segno di riconoscenza per essere stato risparmiato, gli offre in dono un cratere d'argento e dodici anfore di vino, collocandosi all'interno del rituale tipico dell'ospite, cui spetta, secondo la tradizione antica, di offrire cibo e alloggio e di far omaggio di doni.

Nel racconto (IX, 39-70) non compaiono notazioni paesaggistiche né temporali; la narrazione restituisce con rapidità il saccheggio immediato, la scelleratezza dell'impresa, la vendetta degli assaliti, che appaiono come un popolo compatto, unito dalla volontà di difesa. L'incontro è segnato solo dalla conflittualità e dalla totale estraneità fra i contendenti e Odisseo appare, in questa occasione, non tanto curioso, quanto semplicemente rapace; egli non rispetta la legge dell'ospitalità e si ritrova in un conflitto sanguinoso, che genera una notevole perdita fra le fila dei suoi compagni.

A seguito della fuga precipitosa e resa luttuosa dalle perdite umane, le navi greche giungono alla terra dei Lotofagi: questo popolo, che si rapporta ad Odisseo e ai compagni con socievolezza, offrendo il frutto del loto, è descritto esclusivamente attraverso il tipo di alimentazione, elemento che li rende immediatamente estranei, nonostante l'atteggiamento pacifico. È da sottolineare come, all'interno di tutto il poema, il tipo di alimentazione è l'aspetto che qualifica gli esseri umani e la condivisione del cibo e delle bevande uno dei gesti fondanti la legge dell'ospitalità: il protagonista si chiede sempre, quando giunge in una terra sconosciuta, se gli abitanti sono «mangiatori di pane»; Polifemo, nella sua mostruosità è descritto come un essere che si nutre di formaggi e prodotti caseari, oltre che di carne; al contrario, i Feaci appaiono come coltivatori di grano e intenti a macinarlo. L'alimentazione fondata sul pane richiama, infatti, anche la coltivazione della terra e la panificazione è segno distintivo della civiltà. Nel caso dei Lotofagi, l'unico tratto culturale distintivo è proprio dato da questa alimentazione sorprendente, che costituisce anche l'unica modalità di relazione che essi intrattengono con il mondo esterno: infatti, si mostrano pacifici e offrono il cibo ai compagni di Odisseo. Questo invito a banchetto non rappresenta, però, un'occasione di confronto e di comunicazione, come avveniva in-

vece presso i Feaci, poiché il fiore rende gli ospitati totalmente dimentichi del loro passato e della loro meta. Il cibo è dunque veicolo di scambio, ma si rivela ingannevole, perché esso annulla qualsiasi ricordo: la perdita della memoria è perdita della propria identità; l'ospitalità è all'interno di una cultura inconsapevole, immatura, non civile, pur nella sua scellerata innocenza. Odisseo è costretto a trascinare via con la forza i compagni che, sotto l'effetto del loto, sono dimentichi della loro meta. In questo caso, la cultura altrà produce un'assimilazione immediata perché fondata sulla perdita dell'identità e quindi l'apparente ospitalità e l'offerta amichevole di cibo sono stravolte dalle loro conseguenze nefaste: la legge dell'ospitalità, invece, prevede il rispetto dell'altro e l'accoglienza della sua identità e della sua storia, come dimostra la relazione con i Feaci.

La narrazione prosegue evocando l'approdo alla terra dei Ciclopi: mentre i compagni esortano Odisseo a sottrarre furtivamente alcuni formaggi e a fuggire, il protagonista decide di fare sosta e di conoscere chi abita in questa terra, anche confidando nelle leggi dell'ospitalità. Infatti, a Polifemo il protagonista si rivolge subito invocando il suo status di ospite, che gode della protezione di Zeus: «ora alle tue ginocchia veniamo supplici, se un dono ospitale ci dessi, o anche altrimenti ci regalassi qualcosa; questo è norma per gli ospiti. Rispetta, ottimo, i numi, siamo tuoi supplici. E Zeus è il vendicatore degli stranieri e dei supplici, Zeus ospitale, che gli ospiti venerando accompagna» (IX, 266-271). Ma Polifemo gli risponde con disprezzo, proclamando di non avere alcun rispetto per questa legge né per gli dèi, poiché i Ciclopi si sentono forti. L'episodio ci mostra, quindi, degli esseri che sembrano incarnare la radicalizzazione della legge eroica dei guerrieri (la forza è l'unica modalità di relazione che conoscono). Chi non rispetta la legge dell'ospitalità, come i Ciclopi, rivela caratteristiche sub umane nel comportamento, caratteristiche che si rispecchiano anche nella tipologia di paesaggio all'interno del quale vivono: la terra di Polifemo è selvaggia, non lussureggiante (quale poteva essere quella abitata da Circe o Calipso), è boscosa, non arata né seminata, pur producendo grano, orzo e vite, e sarebbe molto florida poiché il terreno è umido e grasso, ma resta incolta (IX, 109 e sgg.). A questo disordine nella cura della terra corrisponde un disordine sociale e politico, poiché i Ciclopi vengono subito definiti «violenti e ingiusti» (XI, 106), «non hanno assemblee di consiglio, non leggi, ma gli eccelsi monti vivono sopra le cime in grotte profonde; fa legge ciascuno ai figli e alle donne, e l'uno dell'altro non cura» (IX, 113-115). Lo spazio non coltivato, quindi, è anche non socializzato e fa da specchio ad una totale mancanza di relazioni:

La mancanza di rapporti interpersonali, – scrive Domenico Musti – le aggregazioni solo di tipo naturale, la mancanza di leggi, cioè di strutture politiche, caratterizzano l'*habitat* selvaggio del Ciclope (anzi, dei Ciclopi, che, se costituiscono una genia umana, o sovrumana, non sono però una comunità, una società umana, una polis) (Musti 2008)⁸.

⁸ L'autore propone un'interessante analisi della corrispondenza fra strutture del paesaggio, strutture della città antica e strutture politiche e sociali.

Polifemo, oltre a rispondere con disprezzo a Odisseo, afferra e inghiotte alcuni compagni, dimostrandosi anche mangiatore di carne umana. È significativo che questo personaggio, privo del rispetto della legge dell'ospitalità, si mostri anche incivile nel gesto di bere vino puro, atto che lo qualifica come lontano dagli usi e costumi sociali: si tratta, infatti, di una pratica percepita come al di là di qualsiasi norma, poiché per i Greci il vino poteva essere gustato solo mescolandolo con dosi di acqua e all'interno di una precisa ritualità che rendeva il simposio un momento conviviale e relazionale molto significativo⁹.

Chi non sa rispettare l'ospite, dunque, è al di fuori della civiltà e dell'umanità. A fronte di questo comportamento trasgressivo e scellerato, Odisseo dovrà utilizzare non le armi ma l'astuzia, e dovrà celare la sua vera identità, perché non è possibile una relazione autentica.

Dopo la fuga il protagonista approda presso Eolo, che dimostra di essere accogliente e dona al suo ospite l'otre in cui ha imprigionato i venti avversi: proprio il mancato rispetto del divieto di aprire questo dono ospitale da parte dei compagni di Ulisse, fa sì che la nave venga risospinta verso lidi sconosciuti. La narrazione prosegue con la descrizione dell'ultimo popolo incontrato da Odisseo e dai compagni, i Lestrigoni, esseri umani di proporzioni enormi che vivono dove notte e giorno «sono vicini»: in questo caso, la descrizione del paesaggio è dettagliata, con l'immagine del porto e delle strade percorse da carri che portano legna; non c'è segno di coltivazioni, ma piuttosto di attività legate alla pastorizia, come nel caso dei Ciclopi; non esistono piazze, elementi che caratterizzano una comunità umana equilibrata; il porto si mostra come molto fortificato, costruito con grosse pietre, e angusto, con aspetto da un lato minaccioso, dall'altro fortemente difensivo. Di fronte ad un unico segnale di terra abitata, ovvero il fumo, Odisseo invia alcuni compagni in avanscoperta ed essi incontrano una fanciulla con una brocca d'acqua. Si tratta di una sorta di immagine speculare in negativo di Nausicaa: entrambe si rivelano le principesse del luogo, sono il tramite per l'incontro con la nuova popolazione, sono impegnate in attività tipicamente femminili attinenti all'acqua (lavare, riempire le brocche). La principessa dei Lestrigoni, però, contrariamente a Nausicaa, non si presenta, non mostra preoccupazione per la cura dei nuovi arrivati, né cita le leggi dell'ospitalità; si limita a indicare loro la reggia paterna, con gesto quasi meccanico e conscio della situazione di pericolo per gli ospiti; non offre ai nuovi venuti i mezzi che potrebbero garantire loro un incontro amichevole, così come invece aveva fatto Nausicaa. La reazione dei Lestrigoni e in particolare del loro re Antifate è immediata nella sua ferocia, priva di qualsiasi pensiero o incertezza, descritta con il gesto fulmineo dell'afferrare e del divorare uno dei Greci. I Lestrigoni, dunque, come già i Ciclopi, si rivelano empì nel

⁹ La caratteristica di Polifemo di bere vino puro è molto sottolineata nelle rappresentazioni iconografiche dell'episodio: esse tendono a mostrarlo con la coppa in mano e con una gestualità che richiama quella dei Satiri ubriachi: cfr. Raffaella Bonaudo 2010. Sul rito del bere vino e sul simposio come occasione formativa e di incontro, si veda l'approfondito testo di Maria Luisa Catoni 2010. L'autrice analizza con ampiezza di dettagli la pratica del simposio come momento conviviale ed educativo, sulla scorta di testimonianze sia letterarie sia artistiche, con particolare riguardo alla ceramografia. Il fatto stesso che il simposio fosse concepito come pratica separata dal momento del pasto dimostra la particolare importanza e ritualità che lo caratterizzava.

mancato rispetto della legge dell'ospitalità e infatti la loro città è caratterizzata dalla mancanza di istituzioni civili e di opere che testimoniano la socialità umana e la cultura (piazze, luoghi di culto).

I Ciclopi e i Lestrigoni paiono una sorta di doppio in negativo dei Feaci, che incarnano invece la legge del rispetto dell'ospite, e sono fin da subito descritti come popolo che ha una storia, una civiltà, una cultura: prima che Odisseo giunga alla loro reggia, apprendiamo che il loro fondatore, Nausitoo ha dato origine a una comunità, con i tipici atti che contraddistinguono la convivenza civile, ovvero una difesa/occupazione del territorio, abitazioni ben costruite, la fondazione di riti e di una religione condivisa basata sul rispetto per le divinità, la coltivazione ordinata della terra: «di mura circondò la città, fabbricò case, e fece templi ai numi e divise le terre» (VI, 9-10). Lo spazio e il tempo dei Feaci, quindi, sono dimensioni ordinate e armoniose alle quali corrisponde una comunità che si fonda su un'autorità, riconosce un ruolo agli anziani o agli eroi, è laboriosa (coltiva olio, vino, frumento, costruisce navi infallibili, realizza tessuti), è coesa attorno a un culto, a una religiosità basata sul rispetto delle divinità. Il popolo dei Feaci sembra incarnare la *polis* ideale, con un richiamo evidente ad alcuni elementi che rappresentano il vivere civile, primo fra tutti la piazza come simbolo della capacità di dialogo fra cittadini e il tempio come segno di un credo comune e di un equilibrio fra umano e divino¹⁰. È quindi interessante notare come il popolo che dimostra maggiormente il rispetto del precetto dell'ospitalità, è descritto come comunità ideale.

Il ritorno: Odisseo ospite nella sua terra

Infine, sembra opportuno riflettere sul prosieguo del poema, che narra del ritorno ad Itaca di Odisseo, proprio accompagnato dalla nave dei Feaci.

Quando, infatti, l'eroe sbarca sull'isola che ha lasciato, da principio non la riconosce e si rende conto di esservi giunto solo dopo una lunga e dettagliata descrizione da parte di Atena; poi camuffa la propria identità, divenendo vecchio e mendicante, grazie alle arti della dea, che gli ricorda «ti renderò irriconoscibile a tutti» (XIII, 397): l'eroe, quindi, sperimenta il cambiamento e l'alterità perfino di ciò che gli è più caro e conosciuto, di ciò che ha cercato, la terra natia, e finisce per identificarla attraverso la rappresentazione fornitagli dall'altro per eccellenza (la dea). Infine, diviene un altro/uno straniero, celando la propria identità, a cominciare dall'aspetto fisico che viene deturpato («gli avvizzì la bella pelle sulle agili membra, i biondi capelli fece sparire dal capo, una pelle da vecchio antico gli fece intorno alle membra, rese cisposi gli occhi bellissimi», XIII, 430-433), per finire con i tratti che denotano il ruolo e lo status (nasconde le suppellettili preziose che i Feaci gli hanno donato, veste una pelle di cerva spelata, ha un bastone e un brutta bisaccia, che lo

¹⁰ L'ordine e l'armonia dello spazio e del tempo riflettono l'ordine delle relazioni umane, in una concezione tipica della cultura greca, come già ricordato sopra: cfr. a questo proposito, Vernant 1971.

identificano come mendico e povero). Non riconosciuto e quindi straniero a tutti (eccetto che al cane Argo), Ulisse compie una sorta di ultimo viaggio dentro la sua terra, per riappropriarsi della propria identità, della propria famiglia, del proprio status di sovrano, viaggio che è insieme itinerario nello spazio, ma anche itinerario nel tempo, alla ricerca di chi, durante la sua lontananza, ha mantenuto la fedeltà: in ciascun incontro, con il figlio, con i servi, con il padre, con i Proci e perfino con la moglie, Odisseo è straniero, provocando reazioni contraddittorie e molteplici con la sua estraneità e la sua mendicizia, reazioni che variano dall'accoglienza pietosa ma prudente, al sospetto, al rifiuto, al disprezzo. Si può dire, anzi, che i personaggi del poema, di fronte al suo ritorno in incognito, si collocano lungo un asse che non è solo quello della fedeltà all'eroe partito tanto tempo prima, ma anche e soprattutto della capacità di rispettare una norma così importante nell'etica omerica quale quella del rispetto dell'ospite/straniero: essa viene enunciata con semplicità proprio dal primo che incontra Odisseo sotto mentite spoglie, ovvero Eumeo: «Straniero, non è mio costume (*themis*) – venga pur uno più malconcio di te – trattar male (*atimesai*) gli ospiti: tutti da parte di Zeus vengono gli ospiti e i poveri» (XVI, 56-58). Questa caratteristica che segna in maniera palese il ritorno dell'eroe conferma la centralità del tema del rispetto dell'ospite all'interno del poema.

Conclusioni

Odisseo sperimenta dunque tutte le condizioni che corrispondono ai diversi significati compresi nel termine greco *xenos*: egli è, infatti esule, poiché costretto a viaggiare, ospite, poiché accolto o non accolto da altri, nemico, nel momento in cui si pone in una relazione di predazione o in cui gli altri si pongono nei suoi confronti con atteggiamenti di sopraffazione.

Per quanto concerne la sua condizione di esule e ospite, il poema illustra con chiarezza che esistono sacre leggi dell'ospitalità e specifici rituali che le regolano e permettono di metterle in atto. L'arrivo e la permanenza presso i Feaci mostrano tali rituali in maniera ampia e sottolineata: lo straniero/ospite ha diritto ad essere accolto (con soddisfazione dei bisogni primari: essere lavato, vestito); è ammesso al banchetto inteso come momento di partecipazione e di condivisione del cibo, ma anche della convivialità; in questo contesto, è ascoltato, con attenzione, con capacità di condivisione delle emozioni e con rispetto di quanto narra, secondo un principio di auralità che caratterizza *l'akroasis* (il vero ascolto)¹¹; può assistere a gare o danze in suo onore; riceve dei doni, che costituiscono il suggello del legame di ospitalità e che lo accompagneranno nel prosieguo del suo viaggio. Questa ritualità, descritta nel poema, è percepita e rappresentata come segno distintivo di civiltà e come norma di giustizia al di sopra dell'appartenenza a un *genos* o a una definita comunità: ciò spiega anche la stretta connessione, presente nel linguaggio omerico, fra il termine

¹¹ Sul concetto di *akroasis* si sofferma Plutarco (*L'arte di ascoltare*). Si veda in proposito: Dario Costantino 2005.

xenos, straniero e il termine *philos*, il cui campo semantico estremamente complesso richiama la nozione di amicizia, possesso, amore: «la nozione di *philos* – scrive Émile Benveniste – enuncia il comportamento obbligatorio di un membro della comunità nei confronti dello *xenos*, dell'”ospite” straniero» (Benveniste 1966, 262)¹². Chi non rispetta l'ospite, secondo questa concezione, si qualifica comunque come empio: si veda, a questo proposito, il giudizio espresso da Odisseo alla nutrice, al termine della strage dei Proci, che egli definisce degni di morte violenta, prima ancora che per la loro avidità, proprio perché non hanno saputo rispettare chi veniva presso di loro (XXXIII).

La centralità della tematica dell'ospitalità rende quest'ultima un valore fondamentale all'interno del messaggio educativo paradigmatico di cui il poema si fa portatore. L'*Odissea* costituiva nell'antichità e costituisce ancora una testimonianza complessa e poderosa dell'etica arcaica: tale etica certamente propone il valore dell'*areté* guerriera, ma evidentemente presenta anche altri valori ritenuti fondamentali e imprescindibili, fra cui emerge con chiarezza quello del rispetto della legge dell'ospitalità. In questo senso, il modello dell'eroe è caratterizzato non solo dal coraggio e dalla volontà di combattere, ma anche dalla capacità di accogliere lo *xenos* che chiede ospitalità, seguendo precise regole e precisi rituali. Con questo modello dovrà inevitabilmente fare i conti anche l'educazione delle epoche successive.

Sarà l'età classica, a seguito dello scontro con i Persiani, a spostare gradatamente il baricentro semantico dello *xenos* verso lo straniero più che verso l'ospite, verso chi suscita paura o rifiuto più che verso chi ha diritto di asilo, non senza crepe e non senza contraddizioni.

Bibliografia

- AA.VV. 1992. *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Roma: Salerno Editore.
- Asheri, David. 1996. “Identità greche, identità greca”. In *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, edited by Salvatore Settis, 5-26. Torino: Einaudi.
- Arrighetti, Graziano, trans. 1998. *Opere di Esiodo*. Milano: Mondadori.
- Barbero, Alessandro, e Bettini Maurizio, cur. 2012, *Straniero. L'invasore, l'esule, l'altro*. Milano: Encylomedia Publisher.
- Baslez, Marie Françoise. 2008. *L'étranger dans la Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Benveniste, Émile. 1966. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Éditions Gallimard.
- Bernal, Martin, 1989. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bettini, Maurizio, cur. 1992. *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*. Bari: Laterza.
- Boitani, Piero. 2007. *Sulle orme di Ulisse*. Bologna: il Mulino.

¹² L'autore si sofferma poi sulla complessa ricostruzione dell'etimologia e degli slittamenti di significati che hanno interessato il termine *philos*.

- Boitani, Piero. 2012. *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*. Bologna: il Mulino.
- Boitani, Piero. 2016. *Il grande racconto di Ulisse*. Bologna: il Mulino.
- Bonaudo, Raffaella. 2010. "Eroi in viaggio: Odisseo dalla Grecia in Etruria". *Bollettino di Archeologia online. Volume Speciale*, 15-26. Accessed April, 26, 2017.
- Bouvier, David. 2011. "Du frisson (phriké) d'horreur au frisson poétique: interpretation de quelque émotions entre larmes chaude et sueurs froids chez Platon et Homère". *Metis, Dossier Émotions* 9: 15-35.
- Burkert, Walter. 1984. *Die Griechen und der Orient: Von Homer bis zu den Magiern*. München: C.H. Beck Verlag.
- Calzecchi Onesti, Rosa, trans. 1963. *Iliade di Omero*. Torino: Einaudi.
- Calzecchi Onesti, Rosa, trans. 1966. *Odissea di Omero*. Torino: Einaudi.
- Catoni, Maria Luisa. 2010. *Bere vino puro. Immagini del simposio*. Milano: Feltrinelli.
- Cerri, Giovanni. 2006. *L'Oceano di Omero. Un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse. Incidenza dell'Antico*. Vol. IV. Napoli: Luciano Editore.
- Chantraine, Pierre et al. 1968-1990. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck.
- Costantino, Dario. 2011. *Alle radici dell'intercultura. La filoxenia e la ricerca dell'altro nell'Odissea*. Palermo: Qanat.
- Dejardin, Isabel. 2012. *Visages antiques de la barbarie. Enquête sur l'émergence d'une notion*. Paris: Bouchene.
- Faranda, Laura. *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*. Milano: Jaca Book.
- Hartog, François. 1991. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris: Éditions Gallimard.
- Hartog, François. 1996. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Éditions Gallimard.
- Havelock, Eric A. 1982. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press.
- Intrieri, Maria. 2013. "Intessere relazioni. Osservazioni sull'itinerario di *philia* (I. Dalle origini al V secolo avanti Cristo)". In *Historikà. Studi di storia greca e romana* III: 213-272.
- Konstan, David. 2007. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto: University of Toronto Press.
- Loré, Biagio. 1999. *L'educazione dei figli. L'antichità*. Firenze: La Nuova Italia.
- Marrou, Henri-Irénée. 1950. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris: Seuil.
- Momigliano, Arnaldo. 1973. *Alien Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Musti, Domenico. 2008. *Lo scudo di Achille. Idee e forme di città nel mondo antico*. Roma-Bari: Laterza.
- Natoli, Salvatore. 2002. *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano: Feltrinelli.
- Nippel, Wilfried. 1996. "La costruzione dell'altro". In *I Greci. Storia, cultura, arte e società*. vol. I, a cura di Salvatore Settis, 165-196. Torino: Einaudi.

- Privitera, Attilio G. 1991. "L'eterno ritmo di morte e ospitalità nelle avventure di Odisseo". *GIF* 43: 3-19.
- Privitera, Attilio G. 2005. *Il ritorno del guerriero. Lettura dell'Odissea*. Torino: Einaudi.
- Semeraro, Angelo. 2005. *Omero a Baghdad*. Roma: Meltemi.
- Seveso, Gabriella. 2010. *Paternalità e vita familiare nella Grecia antica*, Roma: Edizioni Studium.
- Seveso, Gabriella. 2013. *Arrivati alla piena misura: le rappresentazioni dei vecchi e della vecchiaia nella Grecia antica*. Milano: FrancoAngeli.
- Seveso, Gabriella. 2016. "Esuli e aggressori che vengono dal mare: la costruzione dell'immagine dello straniero nelle *Supplici* di Eschilo". *El Futuro del Pasado* 7:241-258. Accessed April 20, 2017. doi: 10.14516/fdp.2016.007.001.008
- Vernant, Jean Pierre. 1971. *Mythe et pensée chez les Grècs*. Paris: Maspero.
- West, Martin L. 1997. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Oxford University Press.