



Gesti e forme di contatto nella letteratura e nel rituale della Grecia arcaica e classica

di Francesca Berlinzani

TITLE: *Gestures and forms of contact in the literature and ritual of archaic and classical Greece*

ABSTRACT: Basato sulla pratica della supplica, per cui il momento del contatto fisico è centrale, questo contributo esplora le funzioni del tatto e dell'atto del toccare nelle fonti letterarie e filosofiche greche di età pregiuridica e giuridica.

ABSTRACT: Based on the practice of supplication, to which the moment of physical contact is central, this essay explores the functions of touch and touching in Greek literary and philosophical sources from the pre-judicial and the judicial era.

PAROLE CHIAVE: tatto; letteratura greca, *hiketeía*

KEY WORDS: touch; Greek literature, *hiketeía*

Affrontare il tema del contatto, del *toccare*, nella cultura greca di età arcaica e classica significa abbracciare un orizzonte concettuale molto ampio, complesso e di ardua esegesi, ma che, proprio in ragione della generale tendenza degli studi sul tema a disaggregare e ad analizzare, scorporandole, le singole componenti, vale la pena riesaminare nella sua plurivoca interezza per qualche breve e non definitiva considerazione.

Posto che si possono toccare cose, altre persone, o ancora toccare noi stessi, non univoca è la relazione che le diverse culture possono instaurare tra livello gestuale del



contatto, sfera dei comportamenti sociali di natura "tattile", immaginario mitico o religioso legati al "toccare" e infine, eventualmente, orizzonte teorico mediante il quale risignificare le forme di contatto e la facoltà sensoriale del tatto. "Toccare" e "tatto" in definitiva spalancano prospettive di pensiero diverse (Steiner Goldner 53-55): se il "tatto" interessa riflessioni prevalentemente in ottica teorica e filosofica, altresì il "toccare", inteso come atto concreto e individuato, regola – ed è regolato da – norme sociali, che in vario modo influenzano anche la dimensione privata e intima, autoriferita, del contatto. Ne deriva una molteplicità di modi, funzioni, finalità del tatto e del toccare, che, per restare nell'ambito della cultura greca, trova attestazione nelle fonti più varie, letterarie, storiografiche, mediche, filosofiche, giuridiche. Gli studi moderni dedicati al tatto e al contatto nel mondo greco hanno così privilegiato l'analisi di uno specifico autore o genere letterario o contesto storico: una selettività resa necessaria dall'ampiezza e dalla complessità del tema e dalla sua fisiologica biforcazione tra dimensione teorica e livello dei comportamenti e delle pratiche sociali. Proprio a partire da una pratica molto antica, divenuta strumento della vita civile e della diplomazia, l'*hiketeía*, vorrei provare a tracciare le linee preliminari di un itinerario più ampio sull'immaginario di tatto e contatto nella Grecia arcaica e classica.

Atene, anno 346-345. Filippo II, vincitore della Terza Guerra Sacra, ha conquistato Abdera, costringendo all'esilio un cittadino, Dioscoride figlio di Dionisodoro, e i suoi fratelli Carmide e Anassipoli (IG II² 218). Costoro chiedono asilo ad Atene mediante il dispositivo della supplica, ottenendolo per avere agito in modo meritevole nei confronti della città: con tutta probabilità i tre fratelli hanno fatto parte del partito antimacedone della propria *polis*, perorando l'amicizia con Atene e subendone le conseguenze al momento della conquista macedone. Per questo motivo vengono loro conferiti protezione e diritto di asilo "finché essi non ritornino nella loro città".

Quello che il decreto non esplicita è l'insieme delle procedure della *hiketeía*: gesti e formule atti a convalidare una pratica ormai entrata stabilmente tra gli istituti giuridici di Atene e utile a regolarne sia la vita politica interna sia i rapporti interpoleici. Che si tratti di una procedura articolata e normata è provato da una espressione del rescritto: *περι ὧν Διοσκο[ρ][ί]δης ὁ Ἀβδηρίτης ἔδοξεν ἔννομα ἰκετεύειν ἐν τῇ βουλῇ* ("in merito alle richieste per cui si ritiene che Dioscoride di Abdera abbia formulato la supplica secondo la legge nella Boulè"). L'avverbio aggettivale *énnoma* garantisce che la procedura è stata condotta nel pieno rispetto della legge (Naiden 15). Questo assicura a Dioscoride e ai suoi fratelli l'accoglimento della supplica, con impegni reciproci: la protezione agli esuli da parte della città di Atene insieme ad alcuni onori; il pagamento di una tassa e la partecipazione alle attività militari della *polis* da parte dei supplicanti.

Per colmare il vuoto procedurale della fonte epigrafica possiamo avvalerci di altri testi, nei quali sono tracciate l'evoluzione e la diffusione dell'istituto della supplica nel diritto della Grecia tardo arcaica e classica, in particolare ad Atene: oltre ai resoconti storiografici e all'oratoria, risultano preziosi i riferimenti teatrali, pur nella consapevolezza che le dinamiche messe in atto sulla scena non ricalcano fedelmente le procedure legali coeve (Alexandri-Tzirvitzi 187).

La prassi della supplica in età storica è costituita da un corredo di procedure stabilite, che prevedono gesti ed eventualmente parole. A supplicare possono essere



stranieri, bisognosi di protezione in terre lontane, ma anche schiavi fuggitivi o persone accusate di un crimine. Si tratta di circostanze diverse, accomunate dalla necessità, spesso impellente, di una tutela immediata, di una garanzia di inviolabilità, l'*asylía* (Schlesinger 38-40). Il gesto, se compiuto senza interruzioni dovute a una volontà esterna (o a un insieme di valutazioni di opportunità del supplicante stesso), esige il contatto di una o di entrambe le mani del supplicante con il santuario o la statua del dio o la persona destinatari della supplica: si possono abbracciare le ginocchia del supplicando, o sedersi presso un altare, un recinto sacro, una statua divina (*ágalma*). La messa in atto di questo comportamento garantisce una protezione almeno temporanea al supplicante (*hikétes*), con la promessa da parte del supplicato di valutare il suo caso, soppesando vantaggi e svantaggi, e in taluni casi lasciando la decisione alla comunità nel suo insieme (ad es. Aesch. *Suppl.* 336-489; Soph. *Oed. Col.* 47-48.77-80). La decisione può presentare difficoltà e rischi (Schlesinger 41), e comporta, se affermativa, la responsabilità del supplicando a esaudire la richiesta e a garantire la protezione. A sua volta, il supplicante deve assicurare un comportamento rispettoso delle regole della comunità in cui viene accolto. Al gesto di supplica, talvolta compiuto recando segni che già a distanza segnalino le intenzioni di colui che si avvicina (bende bianche avvolte intorno al capo, ramoscelli frondosi ornati di bende sventolati a distanza) si accompagnano parole, formule atte a convincere il supplicando, nonché una mimica persuasiva, financo tendente a ossequiosità e servilismo (ad es. Hom. *Il.* I, 500-502; cfr. *Il.* IX, 502-504; Aesch. *Suppl.* 197-203; Burkert 117-118).

Nel caso di Dioscoride possiamo dunque ipotizzare che il supplicante, dopo avere depositato un ramoscello presso l'altare della dea Atena, avesse pronunciato un discorso mirante a persuadere i magistrati in carica della irrepreensibilità e legittimità delle richieste sue e dei suoi fratelli, come apprendiamo dall'epigrafe che riferisce di un giudizio positivo del suo caso da parte dei magistrati e della *Boulè* (Naiden 15-21). L'etimologia di *hiketéia* viene fatta risalire a *hiko*; *hikáno*; *hiknéomai*: vado, mi avvicino (cfr. Giordano 195-199). Il significato del sostantivo *hikétes* viene così spiegato da Chantraine (s.v. *hiko*): "quant au sens, il s'agit originellement d'un étranger (parfois d'un exilé) qui s'approche pour demander protection". Benveniste (476) aggiunge:

Una condizione d'uso ha preparato questo singolare sviluppo (cioè il passaggio dal significato originario a quello di "suppliche"): il senso di supplice si spiega con un'usanza di guerra che conosciamo attraverso l'epopea: colui che, incalzato dal nemico vuole essere risparmiato, deve, per aver salva la vita, toccare le ginocchia stesse dell'avversario prima che l'altro nella foga stessa lo abbia ferito.

A costituire la componente gestuale centrale di questo insieme di procedure, malgrado l'etimologia della parola, non è dunque tanto l'azione, pur importante, del convergere, dell'avvicinarsi, bensì il "contatto" del supplicante con il supplicando; nel caso che a essere supplicata sia una persona, si tocca una parte del suo corpo che è considerata particolarmente pura e santa (Naiden 146-158; Gould 77). Non sempre è possibile ottenere questo esito sul piano concreto, fisico: ci sono casi in cui il supplicante è consapevole del fatto che il contatto potrebbe turbare, suscitare paura o ribrezzo nell'interlocutore; in tal caso, l'approccio fisico viene sostituito dalla parola, una parola che ripete, illustra il gesto, incarnandolo in una immagine vicaria. È il caso, ad esempio,



delle parole che Odisseo, naufrago dal terribile aspetto, rivolge alla giovane Nausicaa da lontano (Hom. *Od.* VI, 141-147), o di Filottete (Soph. *Phil.* 485-6) che, consapevole del ribrezzo che la sua malattia provoca, invoca Neottolema a distanza, descrivendo con parole l'atto della supplica.

Tuttavia, che sia proprio il *contatto* a costituire il fattore centrale di questa pratica trova riscontro nel fatto che l'allontanamento, volontario o più spesso forzato, dal luogo deputato alla protezione, comporta la cessazione dell'inviolabilità (Schlesinger 38). Di più, il rigetto della supplica avviene sempre attraverso una "rescissione del contatto fisico" con il supplicando, l'altare, il tempio, l'*ágalma*; in taluni casi il supplicando rifugge il contatto, per evitare l'implicito impegno che il tocco instaura tra gli attori della supplica. Gli esempi sono numerosi nella tradizione sia mitica che storica: Eur. *Tro.* 69-74, 616-617; Xen. *Hell.* II, 3, 52; VI, 5, 9 (cfr. Naiden 28-34). A conferma della natura vincolante dell'*hiketeía* le fonti storiche registrano le nefaste conseguenze in cui sono incorsi alcuni dispregiatori di supplici; tra gli esempi più celebri si annoverano la strage degli Argivi nel bosco sacro di Sepeia ad opera di Cleomene spartano, l'uccisione di iloti supplici al Tenaro da parte degli Spartani, la morte di Pausania il reggente e la strage sacrilega dei Ciloniani da parte degli Alcmeonidi ad Atene.

Cleomene fa incendiare un bosco sacro per poter uccidere gli opliti di Argo che vi avevano cercato riparo (Hdt. VI, 79-84), e a questo atto gli Argivi attribuiscono la sua morte per follia.

Gli Spartani cacciano e uccidono alcuni iloti supplici dal tempio di Posidone al Tenaro: il "grande terremoto" viene da loro stessi considerato la punizione del dio per l'atto sacrilego (Th. I, 101, 2. 128).

Il reggente Pausania, accusato di tradimento, si rifugia come supplice nel tempio di Atena Calciaca, dove viene lasciato morire di fame e trasportato fuori dal tempio appena prima di spirare. L'oracolo delfico impone agli Spartani di espiare l'*ágos* (sacrilegio, atto nefando) restituendo due corpi (*dúo sómata... apodóunai*) alla dea al posto di uno (Th. I, 134): essi dedicano così due statue bronzee nel tempio.

Il caso dei Ciloniani, databile all'ultimo quarto del VII secolo a.C. è più complesso e conosce varianti diverse: Hdt. V, 71; Th. I, 126-127; Pl. *Sol.* 12. Cilone, atleta olimpionico e parente del celebre tiranno Teagene di Megara, organizza un colpo di stato che tuttavia fallisce per la ribellione del popolo ateniese, che costringe Cilone e i suoi ad asserragliarsi sull'Acropoli. Qui, i Ciloniani, attanagliati dalla fame e dalla sete mentre Cilone riesce a fuggire, si ritirano come supplici presso un luogo inviolabile. Convinti ad allontanarsene, essi vengono infine sacrilegamente uccisi. Impossibile definire l'asilo scelto dai supplici: nulla sappiamo della topografia dell'Acropoli del VII a.C., e probabilmente pochissimo sapevano anche le nostre fonti. Vengono menzionati rispettivamente "la statua della dea", dentro il tempio (Erodoto: *ικέτης ἴζετο πρὸς τὸ ἄγαλμα*); forse un antichissimo tempio di Atena sull'Acropoli, precedente all'Hekatompedon; un imprecisato altare sull'Acropoli (Tucidide: *καθίζουσιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἰκέται τὸν ἐν τῇ ἀκροπόλει*). Infine, Plutarco riferisce di una supplica "alla dea": *ἰκετεύοντας τὴν θεὸν*, narrando una storia leggermente diversa: Megacle convince i Ciloniani a presentarsi al processo mantenendo il contatto con la statua divina grazie a un filo di lana (*ἑξάψαντας δὲ τοῦ ἔδους κρόκην κλωστήν*). Nella discesa dall'Acropoli,



trovandosi i Ciloniani all'altezza del recinto delle Dee Venerande, il filo si spezza *da sé* (αὐτομάτως): una precisazione che pare voler giustificare la strage sacrilega dei supplici. L'immagine del *filo* come mezzo transizionale del contatto si ripete nella storia efesina, dove una corda, tesa tra la città e il tempio di Artemide, era servita a proteggere la comunità da un proditorio attacco di Creso (Hdt. I,26; Polyæn. *Strat.* VI, 50)

Indipendentemente dalla storicità di queste narrazioni, spicca incontestabile il *pattern* del contatto, anche mediato, come garanzia di inviolabilità. L'atto del toccare crea un "campo di forze" che lega supplicante e supplicato, innescando un meccanismo di reciproci impegni: da parte del supplicato, a garantire protezione almeno temporanea; da parte del supplicante, la promessa di accettare l'"incorporazione" nella comunità di cui il supplicato è membro, rispettandone le regole (Gould 78-94; cfr. Giordano 30-34).

La supplica è un dispositivo pregiuridico: si situa al confine tra *thesmos* e *nomos*, tra pratica consuetudinaria e religiosa e norma giuridica. Essa deriva da una "forma comune di comportamento", già praticata nelle società preumane, quella dell'atto di sottomissione, che si rimodula variamente nelle diverse culture (Burkert 116-122). Come è noto, alla strage dei Ciloniani già gli antichi collegavano la nascita del processo per omicidio in Atene, ad opera di Draconte e poi di Solone (sui quali cfr. Stolfi 52-57), al fine di stornare il pericolo della vendetta privata, fase preliminare della *stasis*. Il legame della *hiketeía* con la sua antica genesi religiosa è mantenuto nei frequenti riferimenti al dio protettore dei supplici, Zeus Hikesios, e con la funzione di asilo di templi, altari e statue, razionalizzata nel corso del tempo e affidata e circoscritta a luoghi di culto precisi (Schlesinger 34-38)¹.

Non sono solo luoghi od oggetti inanimati a essere destinatari della supplica. L'*hiketeía* prevede anche la possibilità di inginocchiarsi e abbracciare le ginocchia di una persona reale, investita di un potere che la renda inviolabile: se ne rintracciano numerosi e vari esempi nei poemi omerici, forse in virtù del fatto che essi rispecchiano una fase – o meglio più fasi – di transizione tra età pregiuridica, dominata dagli *oikoi*, e l'epoca di formazione della *polis*².

Si contano 35 episodi che contengono atti di supplica nei poemi omerici (Gould 80; Giordano, *passim*). È peraltro emblematica la presenza di questa pratica nei momenti narratologicamente centrali dei poemi: *Illiade* si apre con la supplica di Crise ad Agamennone, inizialmente disattesa – una supplica in certo senso problematica perché priva della componente gestuale (Clark 6-7, 11) –; si chiude con quella, esaudita, di Priamo ad Achille per la restituzione del corpo di Ettore (cfr. Giordano 62-68; 135-160). Tra gli episodi di supplica che si susseguono nei canti iliadici, spicca l'appello accorato di Teti a Zeus (I, 498-516), in cui al gesto si accompagnano parole efficaci e dove il contatto con le ginocchia del supplicando è amplificato dal contatto della mano destra

¹ Nell'oratoria, talvolta, viene a scomparire l'argomento forte del vincolo religioso (è il caso, ad esempio, del *Plataico* isocrateo): ciò è prova del progressivo svincolamento di tale istituto dalla sua origine religiosa: Alexandri-Tzirutzi 187-198.

² A fare parziale eccezione è la supplica di Femio e Mèdonte a Odisseo dopo la strage. Questi, ricevuta garanzia di salvezza dall'eroe, si siedono presso l'altare di Zeus (*Od.* XXII, 330-380): si può forse ascrivere questa particolare forma della supplica al fatto che nell'*oikos* di Itaca vige un sistema di regole che prefigura il sistema politico (*Arist. Pol.* 1252 b)?



– particolare non insignificante – con il mento del dio. Parimenti, anche il poema del *nóstos* di Odisseo è costellato di atti di supplica: da quella, inesaudita, dell'eroe e dei suoi compagni al Ciclope (IX, 252-271) alle richieste, accolte, di Odisseo a Nausicaa e ad Arete presso i Feaci (VI, 135-197; VII, 142-171). Prima del riconoscimento, l'eroe si dichiara supplice di Telemaco (XVI, 67), e in chiusura del poema, infine, alcuni membri dell'*oikos* supplicano Odisseo di essere risparmiati dopo la strage, con esiti diversi (XXII, 310-380).

Ed è proprio a partire da una rassegna dei passi omerici riferiti al "toccare" che è possibile passare alla prospettiva più ampia delle funzioni sociali del contatto, qui rappresentate in modo quasi completo³. Come ha sottolineato la Galhac, lo studio della "tattilità" nei poemi omerici richiede una premessa ermeneutica che rimoduli l'interpretazione tradizionale, ascrivibile a Bruno Snell, secondo la quale in Omero mancherebbe la coscienza di una corporeità da parte dei personaggi: essi non avrebbero consapevolezza del proprio essere fisico come entità unificata e non sarebbero in grado di conoscere attraverso, e tantomeno di immaginare, il proprio corpo come insieme senziente e integrato nelle sue parti. Negli ultimi anni questa lettura si è fatta più screziata e, soprattutto nell'*Odissea*, si sono raccolte prove testuali di una autocoscienza dei personaggi in tal senso. A riprova di questa evoluzione sono poste a confronto alcune scene di combattimento dell'*Iliade* – in cui a entrare in contatto sono armature e non direttamente i corpi – con una affermazione presente nella *Nekyia*, quando Anticlea spiega a Odisseo perché egli non riesca ad abbracciarla:

Ahi, figlio mio, fra gli uomini tutti il più misero.../non t'inganna Persefone figlia di Zeus;/questa è la sorte degli uomini, quando uno muore:/ i nervi non reggono più l'ossa e la carne,/ ma la forza gagliarda del fuoco fiammante/ li annienta, dopo che l'ossa bianche ha lasciato la vita;/ e l'anima (psyché), come un sogno fuggendone, vaga volando.

L'anima, non più contenuta in un corpo, "vaga volando" come fuggevole sogno. L'immagine sottintende l'idea di un corpo che, pur descritto in forma parcellizzata e per particolari anatomici, svolge la propria funzione di contenimento della *psyché* allorché si trovi nella sua piena integrità.

Posto dunque che almeno l'*Odissea* contiene al suo interno un'immagine e un senso del *corpo* che permettono di riflettere sui modi e sulle funzioni del "toccare" come atto cosciente, "psichico", è possibile individuare un repertorio di *loci* significativi, in taluni casi anche iliadici, a partire da un nucleo di parole e locuzioni che racchiudano l'area semantica del tocco. Tale rassegna, che è stata esaurientemente condotta (Galhac *passim*), sarà qui brevemente ricordata attraverso alcuni esempi, arricchiti di qualche ulteriore informazione e riflessione. Battersi il petto (χερσὶ στέθεα πλήσσω, *Il.* XVIII, 31) o le cosce (χερσὶ μηρῶ πλήσσω *Il.* XV, 113. 397; *Od.* XIII, 198) sono gesti rivolti verso se stessi che esprimono rispettivamente il lutto e una dolorosa rabbia. La stessa azione può essere rivolta contro altri, per sopraffare e usare violenza (χειρὶ βαρεῖη πλήσσω, *Od.* XVIII, 56). Un'azione molto ricorrente consiste nel prendere o afferrare una mano o le mani di un interlocutore (φύω χειρὶ, *Od.* XXIV, 410, αἰρέω χεῖρα, es. *Il.* I, 323. 4, 542. 5,30. 7, 108),

³ Una considerazione a parte va fatta per le pratiche mediche: se al tocco terapeutico si allude in alcuni passi omerici, come vedremo, il tocco diagnostico – che interessa una diversa sfera di funzioni – non è esplicitamente attestato.



gesto dalla vasta gamma di significati comunicativi: accoglienza, richiesta di attenzione; guida e sostegno; promessa. Si può anche afferrare la propria mano o il proprio braccio, a placare un dolore (*Il. XVI, 510*), quasi preludio del tocco terapeutico, che i poemi non sembrano conoscere, ma a cui fa riferimento un frammento di un'elegia soloniana (*fr. 13 West, vv. 57-62*). Si possono inoltre impiegare le mani per strappare qualcosa o qualcuno dalle mani di altri (es. *Il. XVIII, 445*) o per usare violenza (*Il. XXXIV, 735; Od. IV, 455*). Il contatto può anche farsi più stretto e intimo, come nel bacio (*κυνέω, Od. V, 463, XIII, 354*: bacio alla terra; *XVI, 15; XXIII, 208*), nell'abbraccio (*χειρας βάλλω, Od. VI, 310-11; XXI, 223; XXIII, 207-208*) o nella carezza (*ἀγαπάω, Od. XVI, 17*).

Alla gestualità della supplica si accompagnano spesso formule verbali, ma è la presenza del gesto a rinforzare la parola, perché il contatto tra corpi rappresenta una istanza forte, connotata emotivamente. Una particolare declinazione del portato emotivo che si accompagna al "toccare" si rinviene nel celebre episodio dell'agnizione di Euriclea, del quale l'esperienza tattile costituisce il cuore narrativo (*Od. XIX, 386-504*). Qui cogliamo, in forma embrionale, la nozione del tocco come conoscenza. Ma di che natura è questa conoscenza? Riassumiamo la storia: si è fatta sera e anche i pretendenti sono andati a dormire; Penelope esorta Euriclea a lavare i piedi all'ospite, che ancora non si è rivelato. Odisseo è seduto su un seggio, accanto al focolare: ci sono i bagliori del fuoco, ma la stanza è al buio (v. 389). Il riconoscimento della cicatrice da parte dell'anziana serva avviene dunque in una situazione di penombra. Euriclea lava, con le mani aperte (*χειρῆσσι καταπρηνέσσι λαβοῦσα*), palpando (*epimassaméne*, dal verbo *epimaíomai*, un composto di *maíomai*, il cui significato proprio è "cercare"), toccando tutt'intorno, esplorando tattilmente (*amphapháo*) le gambe dell'eroe. L'episodio è rinarrato da Euriclea a Penelope nel canto in cui l'eroe si svela alla propria sposa (*Od. XXIII, 75*): nel primo passo il verbo utilizzato per esprimere il "riconoscimento" tattile della cicatrice è il raro *anaphrázo*, mentre nel secondo passo ricorre la forma semplice dello stesso verbo, *phrázo*, il cui significato proprio è "riferire, descrivere". Se il composto abbastanza raro, *anaphrázo*, – forse utilizzato per ragioni metriche –, significa propriamente "prendere coscienza di, diventare consapevole", l'adozione, nel secondo passo, del verbo nella sua forma non composta, *phrázo*, reca in sé un esito meno evidente di quel primo e sconvolgente contatto: l'accendersi di un "ricordo". Dal riconoscimento tattile della cicatrice affiora la memoria di un evento lontano, il ferimento di Odisseo da parte del cinghiale, che il poeta sviluppa in una lunga analessi di quasi cento versi. Tale narrazione interrompe il momento emotivamente intenso dell'agnizione, creando un effetto sospensivo di grande efficacia e ponendo in trepida attesa l'ascoltatore/lettore. Quella memoria densa di emozione si origina dalla lettura muta, tattile, dal *braille* somatico che permette a Euriclea di riconoscere "instantly and unreflecting" il figlio baliatico (Montiglio 26).

Proviamo ora a considerare la configurazione dell'episodio, con la sua lunga analessi centrale, non in prospettiva narratologica ma psicologica. Da questa angolazione, la lunga sequenza dedicata alla caccia al cinghiale diviene mimesi straordinariamente calzante del processo interiore vissuto dalla vecchia balia: all'improvviso e turbativo riconoscimento dell'eroe, con il suo sconvolgente carico emotivo e a-logico, segue un fisiologico processo di riadattamento cognitivo, che, con



il supporto dei ricordi, permette alla coscienza di “rimettere ordine”, placando l’angoscia del nuovo. Il corpo di Odisseo si fa veicolo tattile di identità e conoscenza⁴, di un particolare genere di conoscenza, sui cui torneremo dopo avere raccolto altri elementi. Significativa è la particolare densità di gesti di contatto nei canti XIX e XXIII dell’*Odissea*. Euriclea, riconosciuto Odisseo dalla palpazione della cicatrice, gli afferra le ginocchia in gesto di supplica; Odisseo a sua volta ghermisce Euriclea per le mani e la gola, minacciandola perché non riveli nulla; nel XXIII canto, i versi suggestivi che descrivono il dissidio interiore di Penelope – tra la propensione a mantenere riserbo silenzioso e debita distanza dallo sconosciuto che si dichiara suo sposo e il desiderio di sciogliersi in abbracci e carezze – si chiudono nel definitivo riconoscimento mediante la prova rivelatrice del letto. Seguono l’abbraccio e il bacio (vv. 207-208).

Torniamo al tocco di Euriclea. Forse non è un caso che la concentrazione di gesti più intimi ed emotivamente forti di contatto nel poema, “the joy of touching” (Montiglio 22) si trovi nel canto riservato alle figure femminili dell’*oikos*. E non è allora forse un caso neppure che sia la madre ormai defunta di Odisseo a disvelare il segreto dei corpi e delle anime dei trapassati, dopo il tentato vano abbraccio da parte del figlio. Se ne ricava l’impressione, in Omero, di un rapporto privilegiato dell’universo femminile con la fisicità immediata, primaria, *viscerale* del tatto. Toccare con le mani aperte permette a Euriclea di riconoscere nel buio, in assenza di *luce*, parola che nella lingua greca vale spesso come metafora della ragione e della conoscenza razionale. La conoscenza che nasce dal tatto, sembra dirci Omero, non è razionale né sistematica: si intreccia con le emozioni, con i ricordi, con un livello ancestrale della coscienza.

L’idea che il senso del tatto sia strumento “im-mediato” di conoscenza trova una conferma teoretica nella riflessione aristotelica, in particolare nel *De anima (Peri Psyches)* e nel *De generatione et corruptione*. Tale idea viene inoltre declinata in prospettiva diagnostica già nel *Corpus Hippocraticum*. Mi soffermerò brevemente su questi testi, per altro molto affini per *forma mentis*, perché ci permettono di aprire lo sguardo a ulteriori prospettive sul contatto presso i Greci e al contempo di intuire alcune relazioni e affinità tra l’episodio di Euriclea e la teoria psicologica del tatto delineata da Aristotele. Aggiungo che il “segno”, l’indizio della cicatrice è menzionato da Aristotele quando, nella *Poetica* (1454b 25 ss.), tratta il tema del riconoscimento.⁵ Nell’opera ippocratica si sottolinea l’importanza dell’uso dei sensi a fini di indagine medica e anche per monitorare l’ambiente in cui vive il malato (Eco; cfr. *Gal. Mixt.* I, 9); in particolare, il contatto ha funzione diagnostica (*Hip. Morb.* II, 41) e terapeutica, sebbene Ippocrate distingua tra competenze manuali che contraddistinguono il buon medico e abilità manuali che non hanno a che fare con l’arte medica (*Morb.* I, 10); importante è comunque il corretto uso delle mani nelle pratiche curative (*Hip. Off.* 4).

⁴ L’episodio di Polifemo che, accecato, palpa le sue pecore alla ricerca di Odisseo e dei suoi compagni è diverso, perché, potremmo dire, il Ciclope non sa toccare per conoscere (*Hom. Od.* IX, 415-461).

⁵ Il filosofo accenna ai modi “migliore” e “peggiore” con cui avviene il riconoscimento da parte di Euriclea e dei porcai: non si può escludere che la valutazione metta a confronto (vincente per il tatto) la diversa efficacia poetica dell’agnizione mediante il tatto e mediante la vista.



Veniamo ad Aristotele. Per il filosofo, il tatto ha, tra i sensi, un particolare rilievo: è la facoltà sensoriale più problematica da comprendere, perché plurale e pervasiva. Plurale perché plurali sono gli "oggetti" che indaga (umido/secco; morbido/ruvido; freddo/caldo); pervasiva perché nel corpo giacché non si riesce a individuare un organo preciso che la ospiti (422b-424a) e perché vi è una facoltà tattile rivolta verso le cose esterne, ma anche una facoltà tattile interna (cfr. Sedley 64-74), strettamente legata al dolore e al piacere. Il tatto è la facoltà primaria di tutti gli animali, che oltre all'anima vegetativa possiedono anche l'anima sensitiva (413b); dell'anima sensitiva la facoltà tattile è la "sensazione più necessaria" (414a), comune a tutti gli esseri viventi e in mancanza della quale agli animali è impedita la sopravvivenza.⁶ Esso soprattutto costituisce una modalità di relazione con le cose che nasce da un rapporto diretto e non mediato con esse (424b; 435 a): "E in verità anche gli altri organi sensoriali percepiscono mediante il tatto, ma attraverso un intermediario (ndr. aria o acqua); solo il tatto però è chiaro che percepisce mediante se stesso". La facoltà tattile garantisce la vita anche in caso di perdita o assenza delle altre facoltà sensoriali: "e ancora senza il tatto nessuna delle altre facoltà sensoriali esiste, mentre il tatto sussiste senza le altre" (415a; 434b; cfr. *De somn.* 455a). Resta da intendere, dunque, l'esempio con cui Aristotele prova la maggiore affidabilità della vista: due dita, intrecciate, percepiscono tattilmente due oggetti distinti, mentre la vista ne coglie uno (*Metaph.* 1011 a, 32-34). La facoltà visiva, oltre a essere il senso "per eccellenza" (429a), sarebbe pertanto caratterizzata da un'attitudine a cogliere la realtà in modo sinottico e al contempo analitico, distinto (*Metaph.* 980a). Il tatto e il gusto, inoltre, sarebbero anche i sensi più proclivi, se non regolati, a far scivolare nei piaceri animaleschi e nell'incontinenza (*EN* 1175b-1176 a). Secondo Pogliano, la questione della gerarchia etica dei sensi in Aristotele rimane aperta (Pogliano, 20-22, al cui volume si rimanda anche per una riesamina del tatto in tutta la tradizione filosofica antica: part. 15-32).

Per dirimere la questione del grado di conoscenza a cui possono condurre le diverse facoltà sensoriali in Aristotele è forse utile riconsiderare altri momenti della sua riflessione. Nel *De generatione et corruptione* (322b-323a) il contatto viene correlato agli ambiti dell'agire, del patire e della mistione. A seguire, dove c'è contatto devono esserci una posizione e un luogo (*thésis kai tópos*), una grandezza (*mégethos; tò áno kai tò káto*) e dunque peso e leggerezza (*báros kai kouphótes*), attività e passività. Il contatto *en tois physikóis* tra le cose naturali implica dunque una spazialità e una corporeità (cfr. Derrida, 34-90). Ma vi è anche un "tocco" figurato, che coinvolge le emozioni: "noi siamo soliti dire che se una persona ci affligge 'ci tocca', senza però che noi tocchiamo lei".

⁶ Tra tutti i sensi, il tatto presenta solo una certa affinità con il gusto, che è una specie di tatto localizzato. La difficoltà nella definizione e nella comprensione del senso del tatto consiste per Aristotele nel fatto che esso da un lato ha in comune con gli altri sensi alcune caratteristiche, ma per altri aspetti se ne differenzia, sia perché la sensazione tattile è presente in tutti gli altri organi sensoriali (e non viceversa), sia perché (423a-b) non si concentra in un luogo preciso (sensorio) del corpo come gli altri sensi (la carne viene esclusa da Aristotele con argomentazioni puntuali sebbene non conclusive), sia perché i suoi oggetti o qualità sono più d'uno. Il tatto è molteplice e diffuso, al punto che il filosofo si domanda se non sia da intendere come un complesso di sensi: "il problema consiste nello stabilire se il tatto sia una facoltà plurale o unica".



Il tatto, dunque, è dotato di corporeità e spazialità, ma coinvolge anche la dimensione emozionale. Questo è ulteriormente provato dal fatto che, essendo tale facoltà propria dell'anima sensitiva, si accompagna di necessità all'anima appetitiva, perché dove si percepiscono piacere e dolore si prova desiderio (*De an.* 414b). Quanto alla conoscenza che nasce dal tatto essa è, seppure in un modo diverso dalla vista, veritiera (cfr. Purves 5-6), come è comprovato dal fatto che la sensibilità tattile, al di sopra di ogni altro senso, garantisce la sopravvivenza: se pure la comprensione della realtà esterna che essa può assicurare agli esseri viventi non ha le medesime caratteristiche della conoscenza prodotta dalla vista, non essendo né ampia né particolareggiata, la conoscenza che nasce dal tatto è purtuttavia immediata, profonda, istintiva. È una esperienza del vivere – che dal contatto madre-figlio transita per l'eros e giunge fino alla violenza – che ha luogo prima di, e indipendentemente da, qualunque rielaborazione intellettuale e che favorisce un tipo di relazione con se stessi e con l'esterno diretta, "viscerale", emozionale.

In questo non sistematico percorso non sono stati considerati numerosi altri fenomeni di contatto rituale: dalla controversa e incerta *diamastígonis* (flagellazione rituale) dei giovani spartani presso l'altare della Orthia a Sparta, al vasto universo dei sacrifici, cruenti e incruenti, divini ed eroici (quindi su altari o a terra), attraverso le tradizioni poliadi di traslazione e disseppellimento delle ossa degli eroi a fini apotropaici, fino al contatto mediato delle *katadéseis*, le tavolette di maledizione trafitte da un chiodo e sepolte nella terra. Il legame con il sacro si instaura, in questi riti, attraverso una duplice mediazione in cui il corpo non è più direttamente implicato: a tangersi sono sangue e altare, sangue o altre libagioni e terra (*chthón*), ossa e terra, feticci e terra. Vi si intrecciano dunque rappresentazioni mentali, retaggi, miti e narrazioni che coinvolgono ulteriori elementi simbolici, impossibili da approfondire in questo contesto. Se ne può tuttavia ricavare il dato che i rituali di contatto – anche in senso figurato, come insegnano le nozioni di "miasma" e di "maledizione", per il pensiero antico "tangibili, atomiche" quanto la materia visibile – affondano le proprie origini in tempi antichissimi, talora anche preumani, e recano con sé un'esperienza del vivere che procede per salti analogici e memoria corporea, prima e oltre il *logos*.

Torniamo dunque all'*hiketeía*. Si è detto che il significato primario della parola indica un avvicinamento. Potremmo dire, ancora meglio, che l'approssimarsi instaurando un contatto equivale a oltrepassare un confine, la linea di separazione tra perimetro comune in cui vigono vendetta e rivalsa e uno spazio centrale, un nucleo di intoccabilità. A ragione, dunque, Gould intende l'*hiketeía* come un rito di passaggio (Gould 94-101). Toccare il supplicando è un gesto creativo e coercitivo: genera un "campo di forze", indissolubile se non a costo di un castigo, che vincola il supplicando a "incorporare" il supplice, permettendogli di varcare la soglia del suo mondo.

BIBLIOGRAFIA

Alexandri, Eleni, e Tzirvitzi, Stergiani. "*Hiketeia* and *asylia* in ancient Greek mythical and political thought." *Vergentis*, no. 9, 2019, pp. 171-200.



Aristotele, *Poetica*. Traduzione e introduzione di Guido Paduano. Editori Laterza 1998.

Benveniste, Émile. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II. Potere, diritto, religione*. Einaudi, 2001.

Burkert, Walter. *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*. Adelphi, 2003.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Éditions Klincksieck, 1968-1980.

Clark, Matthew. "Chryses' Supplication: Speech Act and Mythological Allusion." *Classical Antiquity*, vol. 17, no. 1, 1998, pp. 5-24.

Derrida, Jacques. *Toccare, Jean-Luc Nancy*. Marietti 2019.

Eco, Umberto. "Concetti e metodi ippocratici." *Storia della civiltà europea*, a cura di Umberto Eco, 2014. https://www.treccani.it/enciclopedia/concetti-e-metodi-ippocratici_%28Storia-della-civilt%C3%A0-europea-a-cura-di-Umberto-Eco%29/. Consultato il 10 giu. 2023.

Erodoto. *Le Storie*. A cura di Aristide Colonna e Fiorenza Bevilacqua. Unione Tipografica Editrice Torinese 1996.

Eschilo, *Persiani, Sette contro Tebe, Supplici*. Introduzione, traduzione e note di Franco Ferrari. Biblioteca Universale Rizzoli 1987.

Freyburger, Gérard. "Supplication grecque et supplication romaine." *Latomus* no. 47,3, 1988, pp. 501-525.

Galhac, Sylvie. "De l'Iliade à l'Odyssée: l'émergence d'une pensée de la sensation tactile et de l'unité du corps." *Gaia* no. 20, 2017 ("Toucher le corps dans l'Antiquité"), pp. 81-94. https://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2017_num_20_1_1722. Consultato il 17 gen. 2019.

Giordano, Manuela. *La supplica: rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico, Sezione di Archeologia e Storia Antica. *Quaderni*, vol. 3, Istituto Universitario Orientale 1999.

Gould, John. "Hiketeia." *JHS* no. 93, 1973, pp. 74-103.

Montiglio, Silvia. "Hands know the truth: touch in Euryclea's recognition of Odysseus." *Touch and the ancient senses*, a cura di Alex Purves, Routledge 2018, pp. 21-33.

Naiden, Fred S. *Greek supplication prior to 300 BCE*, Thesis (Ph. D.). Harvard University 1984.

Omero, *Iliade*. Prefazione di Fausto Codino. Traduzione di Rosa Calzecchi Onesti. Einaudi 1990.

---. *Odissea*. Prefazione di Fausto Codino. Traduzione di Rosa Calzecchi Onesti. Einaudi 1989.

Plutarque. *Vies II. Solon Publicola Thémistocle Camille*. Texte établi et traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry, et Marcel Jumeaux. Société d'édition "Les Belles Lettres", 1968.

Pogliano, Claudio. *Senso lato. Il tatto e la cultura occidentale*. Carocci, 2015.



Purves, Alex. "Introduction: what and where is touch?" *Touch and the ancient senses*, a cura di Alex Purves, Routledge 2018, pp.1-20.

Schlesinger, Eilhard. *Die Griechische Asylie*. Dieterichschen Univ-Buchdruckerei (Kaestner) 1938.

Sofocle. *Edipo a Colono*. A cura di Franco Ferrari. RCS Rizzoli libri, 1987.

---. *Filottete*. Introduzione di Vincenzo Di Benedetti; premessa e note di Maria Serena Mirto, traduzione di Maria Pia Pattoni. RCS Rizzoli libri, 1990.

Steiner Goldner, Rebecca. "Aristotle and the priority of touch." *Touch and the ancient senses*, a cura di Alex Purves, Routledge 2018, pp. 50-63.

Stolfi, Emanuele. *La cultura giuridica nell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*. Carocci 2020.

Telò, Mario. "Per una grammatica dei gesti nella tragedia greca (II): la supplica." *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, vol. 49, no. 2, 2002, pp. 9-51.

Tucidide. *Le Storie*. A cura di G. Donini. Unione Tipografica Editrice Torinese 1995.

Francesca Berlinzani, già Ricercatore in Storia Greca presso l'Università Statale di Milano, insegna ora Storia Antica Greca e Romana presso l'Istituto di Studi Italiani dell'Università della Svizzera Italiana. Si occupa di musica greca antica e della storia di Sparta in epoca greca e romana.

Tra le pubblicazioni: *La musica a Tebe di Beozia: tra storia e mito*. CUEM, 2004; "Due iscrizioni votive dalla Periecia laconica. Competenze di scrittura in Laconia in età arcaica e classica". *Epigrammata 3*, a cura di Alessandra Inglese, Tored 2015; "Nabide e Micene. Alcune riflessioni su IG IV 497". *Ἡμέτερα γράμματα. Scritti di epigrafia offerti a Teresa Alfieri Tonini*, Ledizioni 2016, pp. 173-208.

<https://orcid.org/0000-0001-5707-6434>

francesca.berlinzani@usi.ch