

Marcel Detienne, 1972, *I giardini di Adone. La mitologia dei profumi e degli aromi in Grecia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2009 (pp. 277)

Nel chiaroscuro incantato del mito che costituisce l'immaginario della Grecia arcaica, tra creature favolose e rituali arcani, si apre dinnanzi a noi un paesaggio che un libro come *I giardini di Adone* – e successivamente anche *Dioniso e la pantera profumata* (1979, Roma-Bari, Laterza, 2022) – riesce a mettere bene in luce, trasportando il lettore in “un orizzonte nuovo, pieno di profumi, di piante straordinarie, di animali meravigliosi, una terra sconosciuta che ha conservato tutta la seduzione di un paese fatato, ma i cui contorni si definiscono in un disegno di rigore austero, seguendo la logica severa di un vasto tracciato” (Vernant 1972, *Una lettura di Jean-Pierre Vernant*, in Detienne, *I giardini di Adone*, p. 169). Scritto nel 1972 da Marcel Detienne, *I giardini di Adone* è un volume in cui si mescolano e si intrecciano con quelle di Adone e di sua madre Mirra le tristi avventure di Menta, di Faone il traghettatore, di Lynx, uccello e maga, di Issione l'ingrato e sono queste le storie che fanno emergere il modo in cui i Greci spiegavano il mondo attraverso un alfabeto fatto di narrazioni magiche e avventure, un mondo che lo stesso Detienne ci aiuta a decifrare. Egli, nel libro in analisi, “ricostituisce la complessa mitologia degli aromi nella Grecia arcaica, mettendo in luce il loro intricato rapporto con la sessualità, l'agricoltura e la sfera sociale nel suo complesso” (Marrone 2019, “Marcel Detienne: la metis, gli aromi, il sacrificio”, in *Doppiozero*, www.doppiozero.it). In tale contesto, emergono due figure emblematiche: da un lato Adone, il fanciullo ipersessuato nato dall'albero della mirra, la cui vitalità trasgressiva si spegne prematuramente con la caduta nella lattuga, simbolo di impotenza; dall'altro Demetra, dea del grano, la quale incarna l'ordine sociale e agricolo, regolando la distribuzione del cibo e la disciplina delle pratiche erotiche. E se i giardini di Adone sono caratterizzati da aromi intensi e penetranti, che raggiungono l'apice nel culmine estivo per poi non lasciar altro che terra bruciata e sterile, i campi di frumento di Demetra preservano la fertilità della terra, promuovendo la civilizzazione e incanalando il desiderio entro limiti più ristretti e ordinati. Detienne sottolinea, così, un forte nesso tra la sfera religiosa e quella della cultura materiale, tra il desiderio sessuale e l'alimentazione, evidenziando come la mitologia greca sia intrinsecamente legata a codici culturali che integrano differenti dimensioni simboliche.

Un lavoro di questo tipo da parte dell'ellenista ha attratto fin da subito l'interesse degli etnologi grazie alla sua capacità di mostrare parallelismi tra l'analisi dei miti e quella dei sistemi di pensiero delle società: infatti, come rileva Lévi-Strauss (1972, *Una lettura di Claude Lévi-Strauss*, in Detienne, *I giardini di Adone*, pp. 207-216), le opere di Detienne si distinguono per l'illustrazione suggestiva dell'incontro tra etnologia e mitologia greca, dimostrando come Adone non sia semplicemente una divinità legata alla coltura dei cereali, bensì una divinità associata a rappresentazioni più sottili legate agli aromi; o, ancora, come attraverso il mito di Dioniso si possa dischiudere un intero sistema simbolico che attraversa matrimonio, sacrificio e trasgressione, in cui la pantera profumata diviene emblema di una caccia erotica e liminale, e in cui la figura di Dioniso, oscillando tra pianta, animale e umano, rivela la forza soversiva del mito stesso nel rimettere in discussione le frontiere tra natura e cultura. Detienne contrappone, infatti, in *Dioniso e la pantera profumata*, ma ancor più ne *I giardini di Adone*, vegetali legati al sole a vegetali simbolo della morte, accostando il mito di Adone ai resoconti di Erodoto sulla raccolta degli aromi, in una relazione di simmetria rovesciata. Gli aromi in Grecia assumono in tal modo una triplice funzione: culturale, in quanto mediatori tra uomo e dio; erotica, come profumi legati al desiderio e ai rituali matrimoniali; culinaria, con particolare riferimento alla tradizione pitagorica vegetariana. L'analisi si amplia, poi, con lo studio del codice botanico, attraverso l'introduzione del mito di Menta, e del codice sociologico, illuminato dalla storia di Mirra, che rappresenta l'unione proibita tra padre e figlia, distruttrice dell'istituzione

matrimoniale. Successivamente, Detienne passa allo studio del codice astronomico, con particolare riferimento alle Adonie e alle Tesmoforie: rituali che riflettono simultaneamente un piano sessuale, un piano sociologico e un piano astronomico che si manifesta nello spegnimento dei focolari domestici durante le Tesmoforie, poi riaccesi dal fuoco solare di Delo e nell'avvicinamento simbolico tra la terra e il sole evocato dalle Adonie. Infine, emerge un rapporto di continuità tra la semenza agricola sterile e la semenza sessuale sterile, sottolineando l'interconnessione tra le pratiche agricole, i miti e le strutture sociali. In un simile contesto Lévi-Strauss (1972) riconosce il valore del lavoro di Detienne, apprezzandone il superamento della povertà interpretativa che spesso riduce il significato del mito a un unico codice e lodandone, invece, la capacità di cogliere la complessità e la multidimensionalità del mito stesso.

Per comprendere in maniera completa il metodo analitico adottato dall'ellenista, è opportuno richiamare brevemente la storia del mito. Secondo una delle versioni più suggestive, una principessa di nome Mirra, colpita da una maledizione, venne spinta a innamorarsi del proprio padre. Quando l'incesto fu scoperto, la giovane, sopraffatta dal dolore e dalla vergogna, fuggì, ma fu aiutata da divinità a lei amiche che la trasformarono in un albero di mirra. Dopo alcuni mesi, il tronco dell'albero si aprì miracolosamente, dando alla luce un bambino di proverbiale bellezza: Adone – nome che, nel lessico greco, Αδωνις, significa sia “profumo” che “amante”. Il neonato fu ritrovato dalla dea Afrodite, che, incantata dalla sua grazia, decise di proteggerlo affidandolo alle cure di Persefone, regina dell'oltretomba. Tuttavia, anche Persefone se ne innamorò, entrando così in aperta disputa con la dea dell'amore. A porre fine al conflitto fu Zeus che decretò un compromesso: Adone avrebbe trascorso un terzo dell'anno con Persefone negli Inferi, un terzo con Afrodite sulla Terra e l'ultimo terzo con chi avesse desiderato. Il suo destino, tuttavia, non tardò a compiersi. Durante una battuta di caccia, Adone fu ferito da un cinghiale selvatico e morì dissanguato tra le braccia della dea Afrodite, che, disperata, versò copiose lacrime. Queste, unite al sangue del giovane, diedero origine a un fiore delicatissimo: l'anemone, simbolo dell'amore debole ed effimero, ma anche simbolo della fragilità di Adone stesso. La modalità della sua morte lo colloca, infatti, agli antipodi dell'ideale eroico incarnato da figure come quella di Eracle: se quest'ultimo rappresenta il trionfo virile e violento sulla natura, Adone risulta essere l'anti-eroe per eccellenza, una vittima indifesa e priva di vigore, la cui figura, lunghi dall'assumere i tratti del cacciatore trionfante, si configura come quella di un giovane sensuale e vulnerabile, che subisce la violenza del mondo anziché dominarlo – un “bel morire” (Detienne 1972, p. 83) che ne fa emblema della seduzione, ma anche della fragilità e della morte prematura.

Il mito di Adone, così come è accaduto per quello di Dioniso, si è progressivamente stratificato in una complessa simbologia culturale, divenendo rappresentazione del ciclo naturale della morte e della rinascita, analogo a quello delle stagioni. In età ellenistica e alessandrina, la figura di Adone fu anche reinterpretata alla luce di culti orientali legati alla vegetazione e alla fertilità, con particolare enfasi sul carattere effimero e ciclico della vita naturale. In tali rielaborazioni, una variante significativa che Detienne prende molto in considerazione prevede che, dopo la morte del giovane, Afrodite ne abbia deposto il corpo in un letto di lattughe. Questa scelta, apparentemente curiosa, assume un preciso valore simbolico alla luce delle concezioni botaniche dell'antichità. La lattuga, infatti, non era considerata una semplice verdura, bensì una pianta “fredda” e “umida”, strettamente associata alla sessualità repressa, alla sterilità e al decadimento vitale. Impiegata in contesti rituali, soprattutto nei culti funerari e misterici, essa incarnava un principio opposto a quello vitale e afrodisiaco della mirra, contrastando radicalmente anche con il registro della seduzione animale incarnato dalla pantera. Come osserva Detienne, la lattuga rappresenta una vera e propria inversione dei valori simbolici veicolati dalla mirra, protagonista non a caso del mito della nascita di Adone e del racconto di Faone. Se la mirra allude alla potenza sessuale e alla seduzione, la lattuga allude invece all'impotenza e alla cessazione del desiderio. Letto in questa chiave, il gesto di Afrodite si carica di un significato profondamente rituale: Adone viene restituito alla terra nella forma di una pianta che annulla la vitalità e segnala il passaggio dalla tensione erotica alla sterilità, una dimensione simbolica che trova la sua eco rituale nei cosiddetti “giardini di Adone”, celebrati annualmente dalle donne ateniesi nel V secolo durante la festa delle Adonie.

Alla luce di queste preliminari osservazioni, è bene porre l'accento sulla questione metodologica e chiedersi: come leggere un mito come quello di Adone? Jean-Pierre Vernant invita a partire proprio da questa domanda e ciò che emerge fin da subito è la distanza che Marcel Detienne, nel suo studio del mito, prende nettamente dalle interpretazioni classiche di tipo frazeriano, che tendono a ricondurre il mito a uno schema naturalistico universale, identificando Adone con lo “spirito della vegetazione” e

leggendo la sua morte e la sua trasformazione come semplice riflesso dei cicli stagionali. Questo tipo di approccio, secondo Detienne, pecca di astrazione e universalismo dal momento che procede per assimilazioni dirette, senza tener conto delle specificità storiche, culturali e simboliche dei diversi sistemi mitici. Il comparativismo tradizionale, infatti, si basa su tre presupposti fondamentali: che ogni figura mitica possieda un'essenza propria e definibile, che tale essenza corrisponda a una realtà naturale o universale e che il rapporto tra mito e realtà sia essenzialmente simbolico, ovvero strutturato su analogie e metafore trans-culturali. Tuttavia, come mostrano gli studi strutturalisti di Georges Dumézil e Claude Lévi-Strauss, nessuno di questi presupposti può essere mantenuto senza riserve. Nessun dio, afferma Detienne, possiede un'essenza isolabile in sé e nessun elemento mitico ha significato se non nella rete di relazioni che lo connette e lo oppone ad altri elementi del medesimo sistema. Ogni racconto mitico è comprensibile, infatti, solo in funzione della sua posizione all'interno di un sistema ordinato di segni, valori e contrasti. Da qui deriva una proposta metodologica alternativa che si rintraccia, in particolar modo, nei volumi del '72 e del '79: lo studioso deve praticare un comparativismo interno, attento a delimitare il campo culturale specifico in cui si colloca il racconto. Il confronto non avviene più tra divinità o simboli appartenenti a tradizioni differenti, ma tra gli elementi del medesimo orizzonte simbolico, secondo logiche interne che permettano di definire relazioni sistemiche precise, confermabili o confutabili in base al corpus documentario. In questo modo, Detienne rifiuta l'automatismo interpretativo che appiattisce il significato mitico su un'analogia immediata, proponendo di analizzare, ad esempio, il posto specifico occupato dalla mirra nella gerarchia vegetale elaborata dalla cultura greca arcaica o la distinzione rituale tra bollitura e arrostimento nella cucina dei Titani nel mito orfico di Dioniso, dove la combinazione dei due metodi di cottura non è un dettaglio folklorico ma una marcatura simbolica del sacrificio deviato, con l'obiettivo di comprendere le collocazioni differenziali all'interno di un sistema simbolico rigorosamente delimitato degli elementi presi in analisi. A partire da tale prospettiva, diventa possibile cogliere lo scarto tra l'interpretazione tradizionale del mito e quella proposta da Detienne, il quale, come osserva Lévi-Strauss (1972), compie il passaggio da un "simbolismo naturalistico" a un "sistema di codificazione sociale".

Tale specificazione porta a nuovi, decisivi, interrogativi: che cosa dice realmente il mito di Adone? E in che senso parla di qualcosa di più del suo stesso racconto? Per rispondere, Detienne concentra la sua attenzione sul nesso tra mito e rito, e in particolare sull'intreccio tra la narrazione mitica di Adone e il rituale delle Adonie. In questo quadro, egli individua due assi tematici fondamentali: quello alimentare e quello matrimoniale. Entrambi si configurano come codici culturali attraverso i quali il mito rivela il proprio significato più profondo. Sarà infatti proprio l'analisi dei modi di nutrirsi e delle modalità simboliche dell'unione coniugale a permettere a Detienne di illuminare la figura di Adone come espressione del desiderio improduttivo, dell'eros che non genera e della bellezza che non persiste.

Il tema dell'alimentazione trova la sua espressione più piena nella struttura del pasto sacrificale, rito attraverso il quale si ridefinisce la posizione dell'uomo nel cosmo. Sebbene uomini e animali condividano la necessità di nutrirsi per sopravvivere, il modo in cui lo fanno determina la loro distanza dagli dèi immortali. Da un lato, infatti, gli animali si cibano di piante selvatiche e carne cruda, dall'altro l'uomo consuma gli stessi alimenti trasformati: piante coltivate e carni cotte. Il sacrificio diviene allora, per una setta specifica che Detienne prende in considerazione, i pitagorici, il momento privilegiato di questa distinzione e, al tempo stesso, lo spazio rituale in cui si mette in atto un tentativo di avvicinamento dei mortali agli immortali – tentativo che, come sottolinea Detienne, si colloca sempre sul crinale tra il domestico e il selvaggio, tra il cotto e il crudo, dove anche la presenza di Dioniso destabilizza la presunta armonia del sacrificio, moltiplicando le ambiguità tra natura e cultura, umani e dèi, uomini e bestie. Tuttavia, così facendo, il sacrificio "oppone uomini e dèi nell'atto stesso che cerca di unirli" (Vernant in Detienne 1972, p. 175) poiché, nonostante la cottura, agli uomini spetta la carne arrostita dell'animale sacrificato, macchia del loro legame alla terra mortale e caduca, agli dèi spettano il fumo e gli aromi imputrescibili, simboli del mondo etereo e perfetto di cui fanno parte. In questo contesto, gli aromi dell'incenso e della mirra, utilizzati nei riti religiosi, assumono un ruolo di straordinaria rilevanza. Come scrive Detienne, "nati da una congiunzione eccezionale della terra e del fuoco solare, gli aromi sono un dono della natura selvaggia, di cui gli uomini si appropriano con procedimenti diretti a mediare il vicino e il lontano e a collegare l'alto e il basso" (Detienne 1972, p. 49). Essi non sono semplici accessori rituali, ma veri e propri veicoli simbolici che instaurano un regime diverso di comunicazione tra i piani

dell'esistenza. Per i pitagorici in particolare, le fumigazioni di incenso e mirra rappresentano una forma di sacrificio pura, distinta dalla violenza del sacrificio cruento: attraverso questi "superalimenti" (Detienne 1972, p. 63), si stabilisce un'autentica commensalità tra uomini e dèi, superando la frattura imposta dal sangue e dal fuoco. In tal modo, mentre l'odore delle carni arrostite denuncia la distanza tra umano e divino, il profumo degli aromi crea un ponte, una fragile ma intensa possibilità di unione. La mirra, in particolare, incarna questa ambivalenza: nella sfera del sacrificio è l'elemento divino per eccellenza, ma in quella dell'alimentazione quotidiana si configura come principio mediatore, capace di congiungere gli opposti – il secco e l'umido, l'alto e il basso, il sacro e il profano – pur rimanendo distante, inaccessibile, irriducibile al consumo umano ordinario. Anche nell'ambito del matrimonio, gli aromi e le piante profumate assumono un valore simbolico cruciale. "Impiegati nelle fumigazioni rituali, utilizzati nella celebrazione del sacrificio, gli aromi non sono però riservati esclusivamente agli scopi del culto: sotto forma di unguenti, di profumi e di altri cosmetici, hanno anche una funzione erotica" (Detienne 1972, p. 75). La loro efficacia sensoriale provoca "l'emozione del desiderio e il riavvicinamento dei sessi" (Vernant in Detienne 1972, p. 177), ma proprio per questo li rende elementi potenzialmente destabilizzanti all'interno dell'istituzione matrimoniale. In tal modo, nel passaggio dalla verticalità sacrale alla orizzontalità relazionale tra uomo e donna, la mediazione operata dagli aromi cambia funzione: non collega più terra e cielo, ma crea un campo magnetico tra i corpi, suscitando attrazione, eccitazione e piacere. Eppure, tale attrattiva erotica – sebbene necessaria – costituisce una minaccia per il vincolo coniugale: la tradizione prescrive che sposo e sposa vengano unti di mirra nel giorno delle nozze, sottolineando il potere afrodisiaco e seduttivo del profumo (si pensi al nome di "Mirrina", piccolo mirto, e alla sua carica erotica; o, ancora, alle vicende descritte nella *Lisistrata* di Aristofane). Tuttavia, se la sposa si abbandona al desiderio fine a sé stesso, viene meno al suo ruolo di matrona e assume quello della cortigiana, poiché nella tradizione della Grecia arcaica il piacere non è il fine del matrimonio, che ha invece come scopo l'unione regolata, la continuità sociale e biologica. È in questo contesto che Detienne mostra l'analogia strutturale tra sacrificio e matrimonio: così come il sacrificio regola l'accesso alla carne e ne definisce il senso, il matrimonio regola l'accesso alla sessualità. In entrambi i casi, si tratta di dispositivi culturali che conferiscono ordine e continuità all'esistenza umana. Il matrimonio, inoltre, è metaforicamente legato alla dimensione dei cereali (e tale legame si rivela particolarmente significativo se si considera che Adone viene contrapposto ad Atalanta e ad Artemide, figure che rifiutano la domesticazione dell'unione e che vengono relegate tra le fiere perché non partecipano al ciclo regolato della fecondità coltivata, incarnano una forma di alterità inaccessibile alla misura agricola civile) in cui la donna è il solco, il marito il coltivatore e la dea tutelare di questa unione è Demetra, divinità della terra coltivata e della fecondità regolata. L'equilibrio auspicato si colloca tra due poli estremi: il rifiuto assoluto dell'unione fisica (rappresentato da Artemide) e l'abbandono esclusivo al piacere erotico (incarnato da Afrodite). Il matrimonio, come i cereali, si fonda sulla "giusta distanza": né astinenza né promiscuità, ma regolarità, misura e civiltà.

In questa prospettiva, Vernant osserva che l'analisi del matrimonio consente di cogliere un ulteriore livello di decifrazione del mito di Adone. Se il sacrificio chiarisce il codice strutturale della narrazione mitica, il matrimonio restituisce un significato complessivo, unificante, inserito nel contesto culturale greco; eppure, il mito tace sul matrimonio e proprio questo silenzio rivela una verità fondamentale. Il racconto narra il non-matrimonio, la sua ellissi tematizza una seduzione pura, priva di istituzione. Adone, nato dalla mirra e destinato alla lattuga, non incrocia mai il ciclo dei cereali – ossia il ciclo della cultura regolata – e si configura come un seduttore sterile, un mediatore sensuale che congiunge ma non genera. È un "fanciullo aromatico" (Vernant in Detienne 1972, p. 181), prodotto di un'unione incestuosa tra padre e figlia, che vive in uno spazio intermedio tra divino e umano, tra eros e morte. Il suo percorso, speculare a quello della madre ma in senso inverso, si conclude nella lattuga, passando dalla superpotenza erotica prematura all'impotenza precoce e definitiva. La lattuga, fredda e umida, designa non solo l'infertilità biologica, ma l'incapacità di compiere il passaggio dal desiderio al legame, dal piacere all'ordine sociale. In definitiva, il seme di Adone è sempre infecondo e resta sempre escluso dalla dinamica generativa della cultura, rivelando il significato profondo del mito: Adone non partecipa né al sacrificio né al matrimonio, ma ne rivela, per contrasto, i fondamenti strutturali.

La lettura che Marcel Detienne propone del mito di Adone – centrata sull'ambiguità degli aromi e sull'opposizione tra seduzione e fecondità – trova una prima conferma in una serie di racconti mitici

parallel, che ne arricchiscono e ne articolano i significati. Figure come Faone, Menta, Iynx e Issione non vanno interpretate come semplici variazioni narrative, ma come elementi coesivi di un sistema mitico più ampio, in cui si delineano gli stessi schemi oppositivi: bellezza e repulsione, attrazione e punizione, profumo e sterilità. Faone, ad esempio, è un traghettatore vecchio e sgradevole di Lesbo che riceve da Afrodite un unguento miracoloso che lo rende di straordinaria avvenenza. La sua trasformazione fisica provoca un'ondata di desiderio che ha il suo rovescio, scomparendo anche lui nella lattuga dopo essere stato vittima di gelosie. Anche Menta, ninfa dotata di bellezza e fascino amoroso, irrita Demetra che la punisce trasformandola in una pianta dalle proprietà ambigue, afrodisiaca ma abortiva. O ancora, Iynx, ninfa e maga, che tenta di usare sortilegi contro Zeus ed Era e finisce per essere trasformata in un uccello che trova il suo omologo maschile in Issione, negatore sistematico del matrimonio in quanto istituzione sociale. Il termine “*lynx*” cattura in modo particolare l’attenzione di Detienne perché, tra le mille sfaccettature dei suoi significati, indica anche la seduzione particolare esercitata dalla pantera, un animale che in Grecia “ha fama di diffondere un odore meraviglioso e di servirsi per catturare senza sforzo gli animali dei quali è goloso” (Detienne 1972, p. 103). Questi ultimi, che spaziano da cerbiatti a gazzelle o a capre, vinti dal fascino del suo odore “soave”, si offrono al nemico, mettendo in mostra come il richiamo del profumo sia una tecnica di caccia, perfettamente analoga a quella che lancia una donna innamorata o una cortigiana cosparsa di aromi per attirare l’amante.

Una volta definito il contesto mitico da cui – in seguito – si svincola, Detienne propone una lettura radicalmente nuova del rituale delle Adonie, che si celebrava ad Atene tra il V e il IV secolo a.C. La festa si distingueva per il suo carattere marginale e informale rispetto ai culti ufficiali della *polis* poiché era celebrata in un clima di sregolatezza e coinvolgeva cortigiane e donne libere che, in un’atmosfera di ebbrezza e licenza verbale, mettevano in scena un lutto ritualizzato per la morte di Adone. Il cuore del rito era costituito dalla realizzazione dei così detti “giardini di Adone”: piccoli orti coltivati all’interno di cocci in terracotta nei quali venivano seminati lattuga, orzo, finocchio e grano. Come osserva Floch (1995, *Identità visive. Costruire l’identità a partire dai segni*, Milano, FrancoAngeli, 2016), questi elementi vegetali si distribuiscono secondo una doppia opposizione semantica: da un lato, un asse dello squilibrio, associato a vegetali dalla crescita rapida e dalla scarsa durata (come lattuga e finocchio), simbolicamente legati all’effimero e all’instabilità; dall’altro, un asse dell’equilibrio, con specie cerealicole (orzo e grano) che rappresentano invece la continuità, la ciclicità e la stabilità, in un gioco simbolico che rinvia a una più ampia articolazione dei valori culturali legati alla vita e alla morte, alla temporalità e al rinnovamento, un asse di squilibri (lattuga e finocchio), contrapposto ad un asse di equilibri. Queste piantine, esposte al sole estivo durante la giornata più calda dell’anno, germogliavano in pochi giorni per poi appassire e morire, in un ciclo accelerato che riproduceva quello del giovane dio. La rapidità con cui queste coltivazioni si spegnevano sotto il sole rifletteva l’essenza di Adone: incarnazione della bellezza fugace, della giovinezza che sboccia e appassisce, del desiderio che non genera e resta infertile. Al termine del rito, le donne salivano sui tetti delle abitazioni per intonare lamenti funebri, piangendo la morte di Adone e infine gettavano i giardini appassiti nelle acque o li seppellivano, sancendo simbolicamente la sterilità del seme e il fallimento della fertilità. I giardini di Adone, tuttavia, non rappresentavano semplicemente una commemorazione funebre della morte del giovane dio, ma costituivano un rito profondamente simbolico, ricco di significati culturali, religiosi e antropologici. Alla luce di quanto appena letto, la tesi centrale di Detienne è che “mito e rito si corrispondono e si chiariscono reciprocamente” (Vernant in Detienne 1972, p. 185), e che ogni elemento della festa possiede una coerenza interna e un valore simbolico preciso. Partiamo dalla data: le Adonie si svolgono durante i giorni della canicola estiva – giornata più calda dell’anno per via della vicinanza della terra al sole – coincidenti con la raccolta delle essenze aromatiche; il luogo in cui si tengono è quello delle abitazioni private, su terrazze e tetti, luoghi che uniscono il basso (terra, ambiente domestico) con l’alto (aria, sole); lo strumento rituale è la scala che collega i diversi piani dell’abitazione, simbolo della verticalità capovolta; gli attori sono le donne, le cortigiane e le concubine che, cosparse da unguenti profumati, danzano in uno stato di esaltazione e disordine con i partecipanti; il clima religioso è caratterizzato da sregolatezza, ebbrezza, licenziosità; infine, lo scopo della cerimonia è esporre al sole piccoli giardini con piante la cui crescita rapida e la morte immediata rappresentano una parodia della cerealicoltura: alla lenta e produttiva maturazione del grano (otto mesi, da marzo a novembre) si oppone la fioritura illusoria e infruttuosa delle Adonie (otto giorni). In tal modo, contro l’interpretazione

“naturalistica” offerta da studiosi come Nilsson – secondo il quale Adone rappresenterebbe semplicemente “un dio della vegetazione che incarna la crescita e il deperimento delle piante” (Detienne 1972, p. 120) – Detienne oppone una prospettiva culturale: Adone non è simbolo della natura vegetale, ma figura di una fertilità mancata, di una sensualità improduttiva e i “giardini” sono anti-agricoltura, espressione simbolica di tale sterilità, della sua natura “effimera e seduttiva, mai generativa” (Detienne 1972, p. 121). Le sue coltivazioni sono senza frutto, “colture fondamentalmente sterili”, come confermano Platone e Simplicio che, in modo molto suggestivo scrive a proposito dei giardini: “agli occhi degli stolti sembrano in piena fioritura, ma qualche giorno più tardi sono in rovina. La loro apparenza verdeggianti e viva nasconde solo morte e desolazione: sono giardini di pietra” (Simplicio in Detienne 1972, p. 122). Un elemento cruciale è il rovesciamento tra mito e rito: se nel racconto mitico si assiste al passaggio dalla mirra (nascita) alla lattuga (morte), nel rito l’ordine si inverte (Detienne 1972, p. 134). Si parte dalla lattuga per risalire idealmente verso la mirra. Questo ribaltamento evidenzia ancora di più l’inconciliabilità tra attrazione sensuale e ordine agricolo e permette a Detienne di mostrare che il sistema mitico e rituale legato al mito Adone è strutturato su una logica di opposizioni simmetriche e rovesciate, in cui la fertilità si configura come possibilità costantemente minacciata dall’eccesso, dalla seduzione e dalla dissipazione. Il mito di Adone, alla luce di questi elementi, non celebra la vegetazione: ne espone la sua assenza e la ritualità delle Adonie si configura non solo come espressione simbolica della sterilità, ma anche come antitesi strutturale alle Tesmoforie, festa ufficiale e cittadina dedicata a Demetra e alle spose legittime. Laddove le Tesmoforie si celebrano in autunno, nel silenzio, nel digiuno e nella separazione rituale delle spose dai mariti, le Adonie si tengono nel cuore della canicola estiva, in un clima di ebbrezza, promiscuità e profumata sregolatezza; le prime si svolgono nel fondo del santuario di Megara, le seconde sui tetti delle abitazioni; al lavoro grave e lento del contadino, le Adonie oppongono il gioco leggero e illusorio del giardiniere. Come osserva Detienne, mentre la vera agricoltura si propone come *paideia*, le coltivazioni effimere di Adone costituiscono una *paidia*, “una ludica parodia della cerealicoltura” (Detienne 1972, p. 122).

In questo quadro, si pone il problema della struttura complessiva del sistema simbolico messo in luce dall’ellenista: le sue tensioni, le sue simmetrie e le sue asimmetrie interne. Il sistema, pur coerente, si rivela strutturalmente asimmetrico, come si nota osservando il rapporto tra sacrificio e matrimonio, entrambi codificati con riferimento alla cerealicoltura: nel sacrificio, gli aromi (mirra, incenso) sono mediatori sacri e secondo i pitagorici, vivere di aromi rappresenta un ideale spirituale elevato, poiché tali sostanze, prodotti essiccati e solari, sono imputrescibili e pertanto propriamente divini. Tuttavia, “per congiungere la terra e il cielo devono muoversi fra il basso e l’alto” (Vernant in Detienne 1972, p. 192) assumendo una funzione unificatrice: gli aromi connettono, simbolicamente e ritualmente, l’uomo e il dio. Nel matrimonio, invece, gli stessi aromi mutano significato. Usati non più per il culto, ma per fini erotici, essi perdono il loro valore sacrale e acquisiscono una valenza ambigua, persino destabilizzante dal momento che l’uso profano degli aromi sottrae risorse alla sfera religiosa (non restano più per il sacrificio) e, se impiegati a fini esclusivamente sensuali, essi veicolano un orientamento simbolico opposto a quello del sacrificio. Così, ciò che nel sacrificio unisce, nel matrimonio può dividere. Questa asimmetria, però, non è sintomo di incoerenza: riflette la bipolarità intrinseca degli aromi, piante solari che crescono sulla terra, collocate tra alto e basso, tra secco e umido, tra sacro e profano. È la loro stessa raccolta a confermarne l’ambiguità: non possono essere colti direttamente dall’uomo, ma solo grazie all’intervento di animali mediatori, talora ctoni, talora celesti. Alcune erbe aromatiche si trovano in basso, nei recessi della terra, e vanno estratte indossando una pelle di bue scuociato; altre sono custodite nei nidi degli uccelli, e vengono recuperate attirando i volatili con carne cruda in modo tale che l’uccello, portando il pezzo di carne nel suo nido lo appesantisca facendo cadere gli aromi in esso presenti. L’oscillazione tra l’alto e il basso, tra celeste e terrestre, trova la sua espressione compiuta nel mito della fenice, uccello aromatico che nato, dalla putrescenza si trasforma in uccello solare, conducendo la sua vita sulle vette degli alberi – il più possibile vicino al sole – per poi morire attraverso le sue piume in fiamme e rinascere, in tal modo, dalle proprie ceneri: la rappresentazione metaforica che i Greci del V secolo ci donano dell’Età dell’Oro. La fenice, in questo ciclo perpetuo, incarna una “immagine mobile dell’eternità” (Detienne 1972, p. 42), uno stato pre-sacrificale e pre-agricolo, in cui gli uomini nascevano spontaneamente dalla terra e non conoscevano né il lavoro né la morte. Il sacrificio, in questo senso,

consacra la fine di quel tempo originario, ma gli aromi – residui divini all'interno del rito – ne conservano la memoria e dar loro spazio nel sacrificio significa evocare un ritorno simbolico all'eternità originaria. A questo punto, Detienne si interroga su una questione finale e decisiva: esiste una differenza radicale tra sacrificio e matrimonio nella religione greca? La risposta sembra essere affermativa. Il sacrificio è l'elemento centrale della religione civica perché serve a separare sia uomini e dèi che uomini e animali, producendo ordine e distanza. In particolar modo, nei culti pitagorici, il sacrificio si sublima nella rinuncia alla carne, mentre in quelli dionisiaci, si degrada nel ritorno alla natura, nel pasto crudo e animalesco che rovescia ogni mediazione. Se in entrambi i casi, il sacrificio mantiene una funzione religiosa potente, capace di definire lo statuto dell'umano, il matrimonio non gode dello stesso statuto simbolico dal momento che i Greci non hanno mai sacralizzato né l'unione sessuale né la sua negazione. Di conseguenza, la purezza non risiede nell'astinenza assoluta, ma nella conformità al modello sociale che prevede il rifiuto dei rapporti illegittimi e non della sessualità in quanto tale. Il matrimonio, in tal modo, ha una legittimità incontrastata proprio perché non è caricato di significato religioso radicale, né in senso positivo né in senso negativo.

L'analisi condotta da Marcel Detienne insegna che la “religione di Adone dimostra a sufficienza che essa non attacca frontalmente l'istituzione matrimoniale” (Vernant in Detienne 1972, p. 204) poiché non si trova niente, nel mito o nel rituale, che cerchi di metterne in dubbio la legittimità o di negarle valore religioso. L'atteggiamento, sostiene Vernant, è puramente difensivo: ci si accontenta di affermare i diritti della seduzione erotica, non perché prenda il posto del matrimonio, ma perché si eserciti parallelamente e al di fuori di esso. È alla luce di tali riflessioni che ci si rende conto che “come ogni opera veramente originale e che fa epoca” (Vernant in Detienne 1972, p. 205), lo studio di Marcel Detienne modifica il campo delle prospettive tradizionali, facendo nascere nuovi interrogativi a cui per trovare risposta bisognerebbe andare oltre l'analisi strutturale del sistema religioso per indagare, da un punto di vista storico, come è costituito il matrimonio nella Grecia arcaica a partire da forme aperte e libere e come si è poi trasformato nel quadro istituzionale imposto dalla *polis*. Ma questa è un'altra storia che forse un giorno sarà raccontata secondo le stesse linee tracciate da Detienne e secondo l'unione delle virtù opposte, una volta “riconciliate le figure nemiche di Adone e Demetra” (Vernant in Detienne 1972, p. 206).

Tornare – attraverso la semiotica – a Detienne significa, oggi, reimparare a leggere i sistemi culturali come costruzioni articolate, storicamente situate e semanticamente dense. La sua attenzione al dettaglio – agli aromi, alle erbe, agli animali, ai rituali religiosi e culturali – non è solo erudizione mitografica: è metodo. Lo dimostrano chiaramente studiosi come Jean-Marie Floch, che in *Identità visive* (1995) riprende lo sguardo strutturale dell'ellenista nel mettere in evidenza le opposizioni simboliche alla base di pratiche culturali e visive o in modo meno diretto, ma metodologicamente affine, Jacques Fontanille che in *Corps et sens* (2011, Paris, PUF) condivide con Detienne una forte attenzione alla materialità del senso, esplorando nei suoi studi la dimensione sensoriale, corporea e affettiva della significazione: i profumi, i gesti, le sostanze odorose diventano dispositivi semiotici che rivelano logiche culturali profonde. Detienne insegna, in maniera del tutto semiotica, che il senso si costruisce attraverso relazioni, opposizioni, scarti interni e logiche simboliche ed è per questo che per gli studi semiotici, il suo lavoro rappresenta una lezione esemplare di comparatismo immanente, un modo per fare teoria rimanendo aderenti alla materia viva del mito, del rito, del linguaggio culturale. Rileggere Detienne vuol dire, pertanto, anche recuperare una lente sottile e rigorosa, capace di cogliere l'ambivalenza, l'ambiguità e la complessità dei dispositivi culturali; è un invito a pensare strutturalmente senza essere dogmatici, a intrecciare storia, semiotica e antropologia come strumenti per leggere le tensioni che attraversano le culture, antiche e contemporanee.

(Lucia Lorusso)