

LÉVI-STRAUSS, L'ESEGETA SVOGLIATO (CONTRAPPUNTO IMITATIVO)

Franco Baldini

Abstract

Lévi-Strauss, the indolent exegete. (Imitative counterpoint).

The article reopens the interpretive debate on the Oedipus myth by critically examining the structuralist analysis proposed by Claude Lévi-Strauss in *Structural Anthropology*. While endorsing the exegetical method based on the search for invariants, the author challenges its concrete application, identifying conceptual distortions and logical errors in the classification of mythèmes, as well as a euphemistic tendency in the treatment of the myth's passions.

Through a more stringent reapplication of the same method, the article proposes a unified reinterpretation of the invariants that allows the entire mythic framework to be traced back to a coherent principle, one that reflects ancient Greek thought and shows how these myths functioned as genuine explanatory theories of critical situations and the causes of social disorder. The article concludes by arguing that structural anthropology has a predominantly descriptive vocation, whereas psychoanalysis is capable of providing a causal explanation of the myth and its symbolic functions.

Keywords: *Claude Lévi-Strauss, Oedipus myth, structural anthropology, structuralism, psychoanalysis.*

Come abbiamo annunciato durante l'ultima lezione del seminario dell'anno scorso,¹ quest'anno ci dedicheremo soprattutto a riaprire il dossier «Edipo» cercando di chiarire una volta per tutte la sua incidenza nel pensiero psicanalitico. Noi riteniamo infatti – quando dico «noi» non indico me stesso tramite un *plurale maiestatis* ma intendo noi appartenenti alla Scuola di Psicanalisi Freudiana – che le teorie messe in campo da Freud in relazione al nome dell'infelice eroe tebano siano ben lontane dall'essere desuete o invalidate dalla critica ma conservino tutta la loro validità scientifica.

Di solito per sostenere una teoria si comincia con la sua esposizione dettagliata per poi passare in rassegna le critiche che le vengono rivolte. Ebbene, noi seguiremo una via molto diversa: ci occuperemo innanzitutto non di ciò che va

¹ Baldini, F. (2024, 22 giugno). *Presentazione del Seminario della SPF, a.a. 2024/2025.*

sotto il nome di «complesso di Edipo» bensì del mito di Edipo in se stesso, e ce ne occuperemo nel senso di esaminare gli approcci ermeneutici che tutta una serie di autori ha avuto nei suoi confronti. Quelli che abbiamo scelto sono, non a caso, anche quelli che in toto o in parte, in base alle loro interpretazioni del mito, hanno contestato la teoria freudiana, hanno – diremo – cercato di fare le pulci a Freud. Ebbene, ogni tanto non è male fare le pulci anche agli spulciatori. Vedremo infatti che, nonostante le loro ipotesi ermeneutiche abbiano goduto e godano a tutt’oggi di grande risonanza, non è affatto sicuro che siano tanto fondate quanto generalmente si crede. Qualcuno di voi si chiederà a che serve questo esercizio di critica: ebbene, serve a fare spazio alle tesi freudiane che, proprio per questo, introdurrò soltanto in un secondo tempo.

La domanda iniziale, dunque, è: gli autori che del mito di Edipo hanno avanzato interpretazioni sulla cui base in un modo o nell’altro hanno criticato Freud sono veramente attendibili? Come chi segue il mio insegnamento sa bene, non ho mai amato menare il can per l’aia; quindi, senza altre premesse, entro subito nel vivo della mia argomentazione.

Il primo studioso, forse il più illustre tra quelli che ho deciso di prendere in considerazione, è Claude Lévi-Strauss. Questo insigne antropologo per il quale, devo dire, nutro un’ammirazione tutta particolare, ha tentato una decifrazione del mito di Edipo nel suo libro *Antropologia strutturale*. Bisogna dire subito che il suo approccio ha un che di bizzarro perché nel momento stesso in cui avanza la sua ipotesi la scredita. Scrive infatti:

Ma non si tratta per noi di interpretare il mito di Edipo in maniera verosimile, e meno ancora di offrirne una spiegazione accettabile per lo specialista. Vogliamo solo servircene per illustrare – senza trarre conclusione alcuna per quel che lo concerne – una certa tecnica, il cui impiego non è probabilmente legittimo in questo caso particolare, a causa delle incertezze che abbiamo menzionato. La «dimostrazione» va dunque intesa, non nel senso che lo scienziato dà al termine, ma al massimo nel senso del venditore ambulante, il cui scopo non è quello di ottenere un risultato, ma di spiegare, il più rapidamente possibile, il funzionamento della macchinetta che cerca di vendere ai babbei.²

Converrete con me che si tratta di una premessa davvero stupefacente. Infine si tratta di uno studioso che ha vissuto tutta la sua vita tra i miti di un gran numero di popoli e avrebbe potuto sceglierne uno più adatto ad illustrare il suo metodo in modo pertinente. Invece sceglie proprio quello che – a suo stesso dire – è forse il meno adatto a farlo. E non gli si attagliano nemmeno i panni del venditore ambulante, nel senso che nessuno di questi stimati professionisti si sognerebbe mai di presentare ai babbei il tipo di macchinetta che vuole vendere scegliendone proprio una che non funziona. In questo caso, visto che nessuno è così scemo da compra-

² Lévi-Strauss, C. (1975⁶). *Antropologia strutturale*, p. 239.

re qualcosa che sembra non funzionare, l'unico vero babbeo risulterebbe essere proprio il venditore ossia, nella fattispecie, il nostro illustre antropologo. Il che ci lascia con l'interrogativo del perché Lévi-Strauss – nell'atto di interpretare il mito di Edipo – senta il bisogno di presentarsi come un fesso. Tanto più che, scorrendo le pagine che dedica ad illustrare la sua tecnica, vedremo come egli smentisca sistematicamente la sua premessa nella misura in cui del mito egli avanza un'interpretazione ben precisa che si prende anche la briga di argomentare e difendere puntutamente. È evidente che vi tiene ben più di quanto non ammetta e tuttavia, la premessa lo dichiara, non ne è affatto sicuro. La sua lettura del mito – diremo – lo tira per i capelli in una direzione in cui non è sicuro che sia giusto andare. Fateci l'abitudine: quando in ballo c'è Edipo le cose vanno sempre più o meno così. Nelle varie letture che si sono susseguite da parte degli studiosi c'è sempre qualcosa di indeciso, di zoppicante, di forzato o, per usare un termine proprio della teoria psicanalitica, di ambivalente.

Va detto, e va detto chiaramente, che il suo metodo di schematizzazione mi trova del tutto concorde in quanto, almeno nelle premesse, è quello stesso di ogni vera scienza. «Probabilmente l'approccio strutturalista – scrive infatti – è tutto qui: la ricerca dell'invariante, o degli elementi invarianti, in mezzo a differenze superficiali». ³ Non credo sia il caso di richiamare le magnifiche pagine di Poincaré ⁴ a proposito della metodologia essenziale delle scienze per confermare la pertinenza dell'approccio lévi-straussiano. Per ottenere questo risultato scrive:

Il mito verrà quindi da noi manipolato come lo sarebbe una partitura d'organo trascritta da un dilettante perverso, una riga dopo l'altra, nella forma di una serie melodica continua, che cercassimo di restituire alla sua trascrizione originale. Un po' come se ci presentassero una serie di numeri interi, del tipo: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, assegnandoci il compito di raggruppare tutti gli 1, tutti i 2, tutti i 3, ecc., nella forma della tabella seguente:

1	2	4	7	8	
2	3	4	6	8	
1	4	5	7	8	
1	2	5	7		
	3	4	5	6	8

³ Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito e significato*, p. 22.

⁴ Vedi Poincaré, J.-H. (1997). *Scienza e metodo*.

Procederemo nello stesso modo con il mito di Edipo cercando successivamente diverse disposizioni dei mitemi fin tanto che non ne incontreremo uno che soddisfi le condizioni enumerate a p. 236.⁵

Si tratta, come è noto, di condizioni ispirate alla linguistica strutturale saussuriana che definiscono quelli che Lévi-Strauss chiama mitemi e che non sono altro che classi concettuali. Ciò gli serve a delineare la tabella seguente che ho un po' modificato aggiungendo in rosso qualche specificazione pedagogicamente utile.

STORIA				
MITEMI	Cadmo cerca sua sorella Europa, rapita da Zeus			
			Cadmo uccide il drago	
		Gli Sparti si sterminano vicendevolmente		
				Labdaco (padre di Laios) = «zoppo» (?)
		Edipo uccide suo padre Laios		Laios (padre di Edipo) = «sbilenco» (?)
			Edipo immola la Sfinge	
				Edipo = «piedegonfio» (?)
	Edipo sposa Giocasta, sua madre			
		Eteocle uccide suo fratello Polinice		
	Antigone seppellisce Polinice, suo fratello, violando il divieto			
	<i>Rapporti di parentela sopravvalutati</i>	<i>Rapporti di parentela sottovalutati</i>	<i>Negazione della autoctonia dell'uomo</i>	

Figura 1: Schema del mito di Edipo (Lévi-Strauss)

Come si legga la tabella ce lo spiega lo stesso Lévi-Strauss:

Se dovessimo *raccontare* il mito, non terremmo conto di questa disposizione in colonne, e leggeremmo le righe da sinistra a destra e dall'alto in basso. Ma, non appena si tratta di *capire* il mito, una metà dell'ordine diacronico (dall'alto in basso) perde il suo valore funzionale e la «lettura» si compie da sinistra a destra, una colonna dopo l'altra, considerando ogni colonna come un tutto.⁶

Mi rendo conto che vi sto sommergendo di citazioni: abbiate pazienza ma è molto importante che veniate a conoscere l'interpretazione lévi-straussiana del mito, e la veniate a conoscere tramite le parole stesse del suo autore dimodoché sia palmare che nell'argomentazione che le farò seguire, come si dice, non c'è trucco

⁵ Lévi-Strauss, C. (1975⁶), p. 239.

⁶ *Ivi*, p. 240.

né inganno. Bene, se voi leggete la tabella da sinistra a destra e riga per riga, secondo Lévi-Strauss dovreste veder restituito lo sviluppo storico, o narrativo, del mito, mentre se prendete invece in considerazione le quattro colonne, esse vi dovrebbero presentare i mitemi fondamentali che, sempre secondo Lévi-Strauss, sono i seguenti:

Tutte le relazioni raggruppate nella stessa colonna presentano, per ipotesi, un carattere comune che si tratta di enucleare. Così, tutti gli incidenti riuniti nella prima colonna a sinistra riguardano parenti di sangue, i cui rapporti di prossimità sono, saremmo tentati di dire, esagerati: tali parenti sono oggetto di un trattamento più intimo di quanto le regole sociali non autorizzino. Ammettiamo dunque che il carattere comune alla prima colonna consista in *rapporti di parentela sopravvalutati*. Appare subito evidente che la seconda colonna traduce la stessa relazione, ma con un senso inverso: *rapporti di parentela sottovalutati o svalutati*.⁷

Nell'esegesi lévi-straussiana – lo dico subito ma, ovviamente, ci tornerò – non si può non notare immediatamente una certa qual *pruderie* che gli fa prendere una deriva buffamente eufemistica. Ah, se il povero Edipo avesse saputo che, in fondo, uccidendo il padre e accoppiandosi con la madre, non aveva fatto che sottovalutare e sopravvalutare dei legami di parentela, non si sarebbe di certo inflitto un così tremendo supplizio! D'altra parte – come ha mostrato l'antropologo Melford Spiro in una serie di acuti articoli⁸ – gli antropologi hanno tendenza a scartare tutto ciò che si rapporta direttamente alla sessualità e all'aggressività considerandolo come metafora delle relazioni sociali, persino quando questi temi appaiono in modo esplicito, e prende come esempio paradigmatico un passo de *Il crudo e il cotto* di Lévi-Strauss, in cui un mito Bororo costituisce il riferimento quanto all'origine del cibo cotto. Come sintetizza Bertrand Pulman:

In questo mito non c'è alcuna allusione diretta all'opposizione crudo/cotto. Al contrario, vi appare esplicitamente una tematica edipica, poiché un individuo stupra sua madre e, dopo diverse peripezie, finisce per uccidere il proprio padre. L'analisi di C. Lévi-Strauss consiste, attraverso una serie di permutazioni e d'inversioni, nel mettere questo mito in una relazione strutturale con l'opposizione crudo/cotto. Ora, M.E. Spiro fa notare che, lungo la catena trasformazionale stabilita da C. Lévi-Strauss, le rappresentazioni che riguardano la sessualità e l'aggressività spariscono. Così, la coppia stupro della madre/uccisione del padre diviene incesto/rivalità, poi relazione di prossimità/relazione di distanza. La prima

⁷ *Ivi*, pp. 240-241.

⁸ Vedi Spiro, M.E. (1968a). *Review of Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, by M. Douglas; Spiro, M.E. (1968b). *Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: An Essay in Cultural Interpretation*; Spiro, M.E. (1979). *Whatever Happened to the Id?*.

trasformazione cancella l'aspetto violento, la seconda la dimensione sessuale. L'analisi è passata da un binomio esplicitamente edipico a un'opposizione che figura una semplice topografia relazionale. È chiaro che l'obiettivo di C. Lévi-Strauss è di produrre una matrice di opposizioni binarie, armatura strutturale del mito, il cui contenuto importa poco. Ma, per ottenere questa matrice, C. Lévi-Strauss fa scorrere queste opposizioni binarie lungo dei collegamenti trasformazionali connotativi. Ora, di fatto questo *phylum* connotativo fa sparire sessualità ed aggressività, senza che l'economia interna del mito possa render conto di questa eliminazione.⁹

Come commenta ironicamente Spiro: «Ora, [...] non avrei mai pensato che il violento conflitto edipico fosse il tema centrale di un mito che inizia con lo stupro della madre da parte del figlio, prosegue con i numerosi tentativi del padre di uccidere il figlio, procede con la brutale uccisione del padre da parte del figlio e termina con l'uccisione o lo stupro [...] della madre e delle matrigne».¹⁰

Non possiamo che constatare che la sessualità e la violenza non smettono mai di imbarazzare anche le menti che dovrebbero essere le meno influenzabili dai tabù ideologici, e la prima ancor più della seconda. Ogni volta che vado a parlare al di fuori dall'ambito psicanalitico c'è sempre qualcuno che, con una smorfia di lieve sdegno sulla boccuccia, mi domanda il perché dell'insistenza della psicanalisi sulla sessualità – quanto è volgare, signora Verdurin! – come se il suo stesso esser lì presente a pormi questa sciocca domanda non fosse interamente dovuto proprio a ciò che depreca. È impossibile sottovalutare il ruolo della sessualità nell'esistenza degli esseri viventi. La domanda veramente intelligente, che però nessuno fa mai, dovrebbe perciò essere: «Perché la psicanalisi non insiste sulla sessualità ancora di più?».

Ma proseguiamo.

La terza colonna concerne mostri e la loro distruzione. Per la quarta sono indispensabili alcune precisazioni. Il senso ipotetico dei nomi propri nella stirpe paterna di Edipo è stato spesso osservato. Ma i linguisti non vi attribuiscono nessuna importanza in base alla buona regola per cui il senso di un termine può essere definito solo sostituendolo in tutti i contesti in cui figura. Ora, i nomi propri sono, per definizione, fuori contesto. La difficoltà potrebbe sembrare meno grave con il nostro metodo, perché il mito viene riorganizzato in modo tale da costituirsi come contesto. Non è più il senso eventuale di ciascun nome preso isolatamente a offrire un valore significativo bensì il fatto che i tre nomi abbiano un carattere comune: cioè, quello di comportare significati ipotetici, e di evocare tutti una *difficoltà a camminare diritto*.

Prima di procedere oltre, interrogiamoci sulla relazione tra le due colonne di destra.

⁹ Pulman, B. (1986). *Le débat anthropologie/psychanalyse et la référence au «terrain»*, p. 21. [La traduzione è mia.]

¹⁰ Spiro, M.E. (1979), p. 7. [La traduzione è mia.]

La terza colonna si riferisce a mostri: il dragone prima, mostro ctonio che bisogna distruggere affinché gli uomini possano nascere dalla Terra; poi la Sfinge, che si sforza, con enigmi che vertono anche sulla natura dell'uomo, di togliere l'esistenza alle sue vittime umane. Il secondo termine riproduce quindi il primo, il quale si riferisce all'*autoctonia dell'uomo*. Siccome i due mostri sono, in definitiva, vinti da uomini, si può dire che il carattere comune della terza colonna consiste nella *negazione dell'autoctonia dell'uomo*.

Queste ipotesi aiutano a capire il senso della quarta colonna. In mitologia, è frequente che gli uomini, nati dalla Terra, siano rappresentati, nel momento dell'emergenza, come ancora incapaci, o goffamente capaci, di camminare. [...] Il carattere comune della quarta colonna potrebbe dunque essere la *persistenza dell'autoctonia umana*. Ne risulterebbe che la quarta colonna ha con la colonna tre lo stesso rapporto che la colonna uno ha con la colonna due.¹¹

A questo punto siamo gettati nel più grande imbarazzo, nel senso che non riusciamo a capire che rapporto ci sia, per Lévi-Strauss, tra il sopravvalutare o sottovalutare rapporti di parentela con l'affermare o negare l'autoctonia dell'uomo, e questo innanzitutto per il fatto che il primo blocco di mitemi contraddittori riguarda i rapporti *familiari* mentre il secondo quelli *etnici*. Si tratta di due cose molto diverse, visto che l'uno concerne le relazioni tra esseri umani mentre l'altro quelli tra questi e un certo determinato territorio. L'ultima frase della precedente citazione sembra poi sostenere che l'affermazione dell'autoctonia dell'uomo (colonna 4) stia alla sua negazione (colonna 3) come la sopravvalutazione dei rapporti di parentela (colonna 1) sta alla loro sottovalutazione (colonna 2): ciò suggerisce che Lévi-Strauss abbia scorto una certa affinità tra il quarto mitema e il primo, e tra il terzo e il secondo: infatti perché altrimenti non collegare il primo al terzo e il secondo al quarto? Ma anche qui non si comprende la ragione per cui, ad esempio, l'affermazione dell'autoctonia dell'uomo dovrebbe essere affine alla sopravvalutazione dei rapporti di parentela, quando si sa benissimo che, nella misura in cui si afferma l'autoctonia si privilegia il rapporto degli esseri umani con un luogo rispetto a quello degli stessi tra loro. Vedete bene che, se si cerca di comporre logicamente le stravaganti asserzioni di Lévi-Strauss, si finisce invariabilmente in un ginepraio di contraddizioni. L'unica cosa che emerge con certezza è che la sua interpretazione spezza l'unità semantica del mito. Peraltro, Lévi-Strauss se ne rende benissimo conto perché, qualche riga dopo, cerca affannosamente di ricomporla: «L'impossibilità di connettere gruppi di relazioni è superata (o più esattamente surrogata) dall'affermazione che due relazioni contraddittorie fra loro sono identiche, nella misura in cui ciascuna è, come l'altra, contraddittoria con sé».¹² Ma tutto ciò è assolutamente inaccettabile: egli sembra qui sostenere la tesi assurda che, per esempio, la frase «lo *yin* è l'opposto dello *yang*» avrebbe

¹¹ Lévi-Strauss, C. (1975⁶), pp. 241-242.

¹² *Ivi*, p. 242.

lo stesso significato de «la grassezza è l'opposto della magrezza» per il semplice fatto che entrambe esprimono una contraddizione. Questa assurdità gli serve appunto a cercare di ricostituire una parvenza di unità semantica, laddove la sua esegesi del mito gliela aveva fatta perdere. E infatti, che cosa scrive subito dopo?

Quale significato finisce dunque con l'avere il mito di Edipo così interpretato «all'americana»? Esso esprimerebbe l'impossibilità, in cui si trova una società che professa di credere all'autoctonia dell'uomo [...]

– qui egli inserisce tra parentesi un riferimento molto tirato per i capelli a un passo di Pausania in cui si dice che il vegetale è il modello dell'uomo, il che ovviamente è solo un'analogia e non significa che l'uomo sia allora un vegetale –

[...] di passare da questa teoria al riconoscimento del fatto che ciascuno di noi è realmente nato dall'unione di un uomo e di una donna. La difficoltà è insuperabile. Ma il mito di Edipo offre una specie di strumento logico che permette di gettare un ponte tra il problema iniziale – nasciamo da uno solo o da due? – e il problema derivato che si può approssimativamente formulare così: il medesimo nasce dal medesimo o dall'altro? In questo modo, si precisa una correlazione: la sopravvalutazione della parentela di sangue sta alla sottovalutazione di quest'ultima, come lo sforzo di sfuggire all'autoctonia sta all'impossibilità di riuscirci. L'esperienza può smentire la teoria, ma la vita sociale verifica la cosmologia nella misura in cui entrambe tradiscono la stessa struttura contraddittoria. Dunque, la cosmologia è vera.¹³

Ora, se chiamiamo A la prima coppia di mitemi e B la seconda, possiamo seguire bene il ragionamento che Lévi-Strauss fa per sostenere la sua interpretazione del mito:

- innanzitutto, come ho già detto, assume che, per il fatto che sono entrambe coppie contraddittorie, il significato di A sia uguale a quello di B;
- e per questa ragione conferisce ad A il significato di B.

Non ci vuole Einstein per rendersi conto della doppia fallacia dell'argomentazione: il semplice fatto che due coppie di concetti siano contraddittorie non conferisce loro lo stesso significato e, di conseguenza, trasferire all'una il significato che si attribuisce all'altra è del tutto arbitrario. Ne segue che la spiegazione lévi-straussiana del mito semplicemente non è una spiegazione. Da qualche parte, nella sequenza di pensieri che lo hanno portato a tali conclusioni, devono dunque esserci uno o più errori.

Personalmente non credo che la fallacia risieda nel suo metodo di trattamento del mito, al contrario, penso che questo sia assolutamente geniale. Credo invece

¹³ *Ibid.*

che essa stia nel modo in cui lo applica. Ebbene, se questo fosse vero, dovrebbe esistere la possibilità di applicare lo stesso metodo giungendo però a conclusioni migliori. È appunto quello che mi accingo a fare: seguire la sua linea di pensiero, correggendola quando mi appare sbagliata, ma senza uscire dalla sua prospettiva. È questa la ragione per cui il mio intervento di oggi porta come sottotitolo quello di «contrappunto imitativo», anche in omaggio al fatto che Lévi-Strauss fu un apprezzato musicista dilettante. Nella teoria musicale un contrappunto è la combinazione simultanea di due o più melodie e può essere libero o imitativo. In quest'ultimo le varie voci seguono gli stessi motivi appunto imitandosi a vicenda. Imitiamo dunque il nostro illustre autore.

Intanto, vediamo se la tabella lévi-straussiana è costruita correttamente. Dal punto di vista dello svolgimento temporale della vicenda si notano subito alcune minime incongruenze, nel senso che Laio ed Edipo dovrebbero ricevere i loro nomi *prima* che l'uno uccida l'altro, e non dopo come in tabella. L'errore è peraltro del tutto trascurabile nel senso che non ha nessuna incidenza nella costituzione dei mitemi. Per quanto riguarda questi ultimi, invece, è evidente che imputare a Cadmo una qualche sopravvalutazione dei rapporti di parentela è senz'altro sbagliato. Non è infatti lui a volere la ricerca di Europa tanto che, a un certo punto, la abbandonerà, cosa per cui si potrebbe dire altrettanto bene che egli, il rapporto di parentela, lo sottovaluta. Il motore di tutta l'azione è piuttosto suo padre Agenore il quale impone ai suoi tre figli maschi – Cadmo, Fenice e Cilice – e alla moglie Telefassa di partire sulle tracce della figlia e di non tornare senza di lei. Per rimanere fedeli all'impostazione teorica di Lévi-Strauss più di quanto lui non abbia fatto, dovremo quindi modificare un poco la sua tabella nel modo che segue.

Agenore rinuncia a moglie e figli maschi pur di riavere la figlia Europa			Agenore (padre di Cadmo) = «impetuoso»
		Cadmo uccide il drago	
	Gli Sparti si sterminano vicendevolmente		
			Labdaco (padre di Laios) = «zoppo» (?)
			Laios (padre di Edipo) = «sbilenco» (?)
			Edipo = «piedegonfio» (?)
	Edipo uccide suo padre Laios		
		Edipo immola la Sfinge	
Edipo sposa Giocasta, sua madre			
	Eteocle uccide suo fratello Polinice		
Antigone seppellisce Polinice, suo fratello, violando il divieto			

Figura 2: Schema parziale del mito di Edipo

Cerchiamo ora di vedere se gli invarianti che Lévi-Strauss estrae dai vari gruppi di relazioni corrispondono al loro effettivo contenuto. Per quanto riguarda il primo elemento della prima colonna, non pare che l'enormità del gesto di Agenore abbia attirato l'attenzione degli studiosi, eppure essere disposto a privarsi della moglie e addirittura dell'intera discendenza maschile pur di riavere una figlia ha qualcosa di decisamente anomalo ed estremo, soprattutto se si considera qual era l'importanza sociale della donna nella Grecia antica. Peraltro il nome *Ἀγηνόρ*, *Aghénor*, significando *coraggioso*, impetuoso ma anche *arrogante*, *superbo*, dice di qualcuno portato all'eccesso. Tuttavia, anche in questo caso, se si può dire che da un lato egli, nei riguardi di Europa, sopravvaluta certamente il rapporto di parentela, dall'altro, nei riguardi di moglie e figli maschi, non si può negare che egli altrettanto bene lo sottovaluti. D'altra parte, che significa sopravvalutare o sottovalutare certi rapporti di parentela? Avrei voluto che Lévi-Strauss si diffondesse un po' di più sul valore concettuale di questi termini. In mancanza di ciò dovremo dedurlo dagli episodi di cui si tratta nella prima colonna: Agenore-Europa, Edipo-Giocasta, Antigone-Polinice. Il legame tra Agenore ed Europa ha senz'altro qualcosa di eccessivo, di morboso, nella misura in cui lo conduce a disperdere la famiglia rinunciando così di fatto alla propria sposa e alla propria progenie. Lo stesso si può dire del legame tra Antigone e Polinice, che conduce la prima a una fine miserabile. Quello tra Edipo e Giocasta in sé non avrebbe invece nulla di eccessivo, trattandosi di una normalissima relazione tra coniugi, se non fosse che si tratta *anche* di incesto. In tutti e tre i casi è certamente l'amore che è in gioco – amore tra padre e figlia, figlio e madre, sorella e fratello – e un amore che va al di là dei limiti socialmente permessi, che dunque travalica le norme: un amore *colpevole*. So bene che alcuni autori hanno cercato di negare che tra Giocasta ed Edipo si trattasse d'amore – hanno per esempio parlato di un legame esclusivamente politico – ma è sufficiente leggere *Le fenicie* di Aristofane per rendersi facilmente conto che la passione amorosa è impossibile da escludere, come sottolinea Giulio Guidorizzi ricordandoci che: «Un antico commentatore delle *Fenicie* di Euripide parla di una passione improvvisa e morbosa: racconta infatti che Edipo e Giocasta si conobbero in occasione dei funerali di Laio e che fu lì, davanti al corpo freddo del vecchio re, che la sua vedova e il figlio si congiunsero anche prima del matrimonio».¹⁴ E Károly Kerényi, nei suoi saggi su Edipo, ribadisce il concetto in riferimento a ciò che rimane dell'*Edipo* di Aristofane: «È un duetto del perfetto matrimonio – scrive – quello che entrambi intonano (Giocasta in trochei) con voce cantante. Peribea è sconfitta da questo canto di reciproche lodi, dal canto trionfale del matrimonio [...]».¹⁵

Comincia dunque a venire a galla un invariante che Lévi-Strauss, con la sua terminologia asettica e *prude* aveva evidentemente cercato di eludere o comunque di minimizzare ossia che, nella dicitura «rapporti di parentela sopravvalutati», l'a-

¹⁴ Guidorizzi, G. (2023). *I colori dell'anima: i Greci e le passioni*, p. 108.

¹⁵ Kerényi, K., Hillman, J. (1992). *Variazioni su Edipo*, p. 30.

gente della sopravvalutazione non può essere che l'amore, ma un amore eccessivo, abnorme nel senso letterale di ciò che non sottostà alla norma, un amore – diciamo finalmente la parola perché è l'unica che descriva bene la cosa – *incestuoso* tra padre e figlia, figlio e madre, sorella e fratello. E vorrei non vi sfuggisse che il mito ci dice qualcosa di molto preciso, ossia che in questo caso la *hybris*¹⁶ non consiste tanto nell'incesto realmente consumato bensì nel fatto stesso di nutrire un amore incestuoso, dato che esso, realizzato o no, può condurre comunque ad esiti altrettanto devastanti ossia, come nel caso di Agenore, alla disgregazione della famiglia oppure, come per Antigone, alla distruzione di sé.

La seconda colonna direbbe – secondo Lévi-Strauss – di «rapporti di parentela sottovalutati» il che non evoca niente più che una certa freddezza tra parenti in occasione di una riunione familiare. Ma, se si tiene conto che gli Sparti sono a tutti gli effetti fratelli, abbiamo lì ben altro, ossia episodi di fratricidio (lotta a morte tra Sparti o tra Eteocle e Polinice) e di parricidio (assassinio di Laio da parte di Edipo). Ora, l'agente di questa ostilità estrema che porta ad esiti mortali non può essere che l'odio: un odio che – come l'amore nella prima colonna – travalica ogni norma fino a implicare anch'esso la violazione di un secondo tabù sociale. Si tratta di un'altra forma di *hybris*, relativa ai rapporti di ostilità tra uomini.

Si noterà comunque una differenza tra la prima e la seconda colonna: mentre in quest'ultima si tratta di delitti effettivamente commessi, nella prima questi non si limitano a consistere in atti ma anche in desideri. Per comprendere questa discrepanza ci viene in aiuto Platone che nelle *Leggi* fa dire all'ateniese:

Quando uno ha un fratello o una sorella di bell'aspetto. In tali occasioni la stessa legge non scritta ci mette in guardia nella maniera più esplicita dal giacere con i nostri figli o figlie, sia in pubblico che di nascosto; direi di più, ci impedisce di toccarli in un qualsiasi altro modo che implichi un desiderio carnale, perché l'animo della gente di solito non è neppure sfiorato dal desiderio di siffatte relazioni sessuali.¹⁷

Nel caso in questione il *nómos ágraphos*, la legge non scritta, proprio in quanto interiorizzata, punta esattamente a inibire i desideri incestuosi, il che ci dice che innanzitutto sono questi stessi ad esser considerati colpevoli:

Dunque, se quello che si è detto è ben fondato non deve essere difficile per un legislatore che voglia asservire proprio quella passione che più di ogni altra tende ad asservire gli uomini, scoprire in che modo può farlo: si tratta di confermare, conferendole un alone di sacralità, la voce di una tale tradizione agli occhi di ogni uomo, anzi agli occhi dell'intera collettività

¹⁶ «Violence injuste provoquée par la passion, violence, démesure, outrage, coup porté à une personne». Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, alla voce «ὄβρις», p. 1150.

¹⁷ Platone (2001^{3a}). *Leggi*, 838 a-b, p. 1634.

dei liberi, degli schiavi, delle donne e dei bambini, sì che per questa legge si trovi il più saldo fondamento.¹⁸

La stessa linea di pensiero, e in modo ancora più esplicito, si trova in Plutarco:

Anche Platone, prima di lui, mi pare abbia fatto questa considerazione, quando raffigurò e rappresentò quali cose opera durante il sonno la componente immaginativa e irrazionale di un'anima per natura tirannica: «Con la madre tenta di unirsi» [*resp.* 571c] e si lancia su cibi d'ogni genere, trasgredendo le leggi e sbrigliando quei desideri, che durante il giorno la legge tiene rinchiusi per mezzo della vergogna e della paura. Come gli animali da tiro, una volta addestrati bene, non tentano di deviare e abbandonare la strada neppure se il conducente allenta le redini, ma procedono in ordine, come sono stati abituati, e mantengono l'andatura senza sussulti, così la componente irrazionale, nelle persone in cui per opera della ragione è divenuta ormai docile, mite e tenuta a freno, fatica a sfogare la propria arroganza e ad abbandonarsi a desideri illegittimi durante il sonno o in seguito a una malattia, ma conserva e mantiene nella memoria l'abitudine acquisita, rafforzando e intensificando la vigilanza.¹⁹

In questa dissimmetria tra parricidio e incesto vi è un'eco di quella, presente nel decalogo mosaico, tra il «non uccidere» e il «non desiderare la moglie del tuo prossimo»: anche qui il primo interdetto verte sull'atto, il secondo sul desiderio. L'uccidere puoi desiderarlo ma non puoi realizzarlo; il volere la moglie di un altro non puoi nemmeno desiderarlo.

La terza colonna sarebbe relativa alla negazione dell'autoctonia dell'uomo. La tesi di Lévi-Strauss si basa, come abbiamo visto, sull'assunzione che «autoctono» significhi «nato dalla terra» e che ciò a sua volta voglia dire «nato da uno» nel senso di «nato dalla sola terra senza il concorso di altri». Ebbene, questa catena di inferenze è assolutamente sbagliata. Vi è innanzitutto da notare una certa confusione concettuale tra due termini che invece in greco antico sono chiaramente differenziati. *Autóchtōn* è parola che esprime un concetto politico, ossia quello di esser nati in un certo particolare luogo della terra, in una certa località, il che implica l'acquisizione di tutta una serie di diritti di nascita. Diversamente, *gheghenés* esprime un concetto biologico, ossia il fatto di esser nato dalla terra. Se stiamo al suo testo, sembra che Lévi-Strauss, per «autoctono» intenda colui che è semplicemente *gheghenés* e questo ingenera una confusione piuttosto fastidiosa tra la dimensione politica e quella biologica, soprattutto perché questo slittamento di significato non è ammissibile: come Pierre Chantraine ha chiarito molto bene, il termine *χθών*, *chthón*, si distingue da *γῆ* anche per il fatto di non implicare alcun riferimento alla coltivazione, ossia alla produzione di alcunché.²⁰ Da *χθών*,

¹⁸ *Ivi*, 838 d, p. 1635.

¹⁹ Plutarco (2017). *Come constatare i propri progressi nella virtù*, p. 149.

²⁰ «*χθών*: vieux nom de la terre et de sa surface [...]; peut désigner le *pays* [...]»;

contrariamente che da γῆ, non può nascere niente, figuriamoci gli uomini. Ma la sua equazione non reggerebbe nemmeno se sostituissimo *gheghenés* ad *autóchton*, perché essere nati dalla terra non implica affatto il nascere da uno solo e non da due.

Consideriamo per esempio il caso di un *autóchton* che è anche *gheghenés*, ossia Erittonio, il fondatore di Atene: ebbene, proprio il suo mito ci fa vedere come l'esser nato dalla terra richieda il due, non l'uno. In esso si narra che Efesto, preso da *éros aníkatos*, l'impulso amoroso cui non si può resistere, per Atena, la insegue per avere con lei un rapporto sessuale. La dea, che non lo vuole, fugge finché Efesto non riesce a ghermirla per un attimo. In questo frangente il dio fabbro eiacula e un po' del suo sperma si deposita su un lembo di pelle di Atena, lasciato scoperto dalla sua armatura. La dea se ne terge con un batuffolo di lana che getta per terra. Gea, la madre terra, ne rimane fecondata e, dopo un tempo conveniente, dà alla luce Erittonio. È evidente che tanto l'autoctonia quanto l'esser *gheghenés* di Erittonio non escludono affatto, bensì *richiedono* l'intervento dello sperma di Efesto, sicché l'identificazione lévi-saussuriana tra autoctonia e nascita da uno non possiede nessuna base effettiva. D'altra parte, se si considera che «nascere da due» implica necessariamente il nascere da uomo e donna, non si può non tener conto della relazione strettissima che per l'uomo greco intercorreva tra quest'ultima e la terra, tanto da fare di Gea il prototipo stesso della donna. Cosa testimoniata in modo lapidario da Platone che, nel *Menesseno*, sanciva che «[...] non la terra ha imitato nel concepimento e nella generazione la donna, ma la donna la terra».²¹ Su questa base non si può sostenere che ci sia una sostanziale differenza tra la modalità di concepimento della donna e quella della terra, come peraltro sottolinea Nicole Loraux:

Ciò che il Corano esprime senza tortuosità (...), veniva pronunciato con altrettanta semplicità anche nella formula greca sul matrimonio, allorché il padre annunciava allo sposo: «Ti cedo mia figlia per un raccolto di figli legittimi (*gnēsiōn paidōn ep'arótōi*).» Un raccolto? Assumendo *árotos* nell'accezione più vicina possibile al suo significato originario, si parlerà di «aratura che produce figli legittimi».²²

anciennement jamais considérée comme étendue cultivable et nourricière, ni comme substance, ni comme bien-fonds, ni dans une opposition ville-campagne, se distingue par là de γῆ; [...] avec un environnement religieux, est plutôt sentie comme la surface extérieure du monde des puissances souterraines et des morts, et par là, volontiers comme ce monde lui-même [...]. Chantraine, P. (1968), alla voce «χθών», p. 1258. «γῆ: [...] «terre» par opposition au ciel, par opposition à la mer, parfois «pays» (par opposition à la ville, etc.), parfois la terre que travaille le laboureur». Chantraine, P. (1968), alla voce «γῆ», p. 218.

²¹ Platone (2001^{3b}). *Menesseno*, 238a, p. 1044.

²² Loraux, N. (1998). *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, p. 170.

La donna stessa, come l'Adamo biblico, è peraltro fatta di terra, è terra: nel mito, Efesto la fa con l'argilla. È vero che Loraux – forse in omaggio a certo femminismo piagnucolante che vede ovunque esempi di denigrazione del proprio genere – cerca di differenziarla comunque dalla terra madre sostenendo che: «È vero che la prima donna è tutto, tranne un essere naturale. *Fatta* di terra, ma di argilla e non nata dalla gleba feconda come gli autoctoni [...]»,²³ ma questo non fa che tradire la sua ignoranza non dirò dell'agricoltura ma persino del più modesto dei giardinaggi, visto che chiunque abbia in qualche modo a che fare con i vegetali, e gli antichi greci prima di tutti, sa benissimo che i terreni argillosi sono i più fertili.

Come ho già detto, nell'Atene classica, l'autoctonia non riguarda l'atto fisico della generazione, bensì il fatto di potersi o meno considerare ateniese, riguarda cioè un problema politico, non biologico. E comunque, anche a livello biologico, il *gheghenés* nasce da due e non da uno come vorrebbe Lévi-Strauss. La sua tesi non è dunque vera né per il *gheghenés* né per l'*autóchton*. E non è vera nemmeno nei casi specifici cui egli si riferisce nella sua schematizzazione del mito, ossia riguardo al serpente ucciso da Cadmo e alla Sfinge. Francis Vian, nel suo bellissimo libro *Les origines de Thèbes*, ci informa che la fonte custodita dal serpente era posta sotto la protezione di Gea, la Terra, e di Ares,²⁴ dunque da una coppia di dei, e inoltre che il serpente stesso era nato da Ares e dall'erinni Tilfossa. Scrive:

Si tratta di un'autentica tradizione locale. Tilfossa o Telfus(s)a è, da un lato, una sorgente beota; è legata alla tomba e all'oracolo ctonio di Tiresia così come al culto delle dee dei giuramenti, le Prassidiche; le sue acque hanno delle proprietà temibili come quelle di Dirce. Nessuna leggenda conservata la mette in relazione con un drago; ma le Erinni sono le dee dei serpenti e Tiresia passa per aver ucciso un serpente, per la cui punizione cambiò sesso per un periodo di sette o otto anni: si ritrova qui la variante della *thetéia* [ossia la *servitù* (*n.d.A.*)] di Cadmo consecutiva all'uccisione del drago. D'altra parte l'erinni Tilfossa si unisce, sotto l'aspetto di una giumenta, a Poseidone, anche lui trasformato in stallone, e genera il cavallo Areione. Questa leggenda famosa si ritrova in Arcadia, a Telfusa, dove i protagonisti si chiamano allora Poseidone e Demetra Erinni. La Tilfossa beota è, come è stato riconosciuto da tempo, l'omologo della Demetra Erinni arcade ed entrambe prolungano una divinità micenea della Terra congiunta di Poseidone. [...] È dunque la stessa divinità che si chiama Gaia o Erinni Tilfossa nel mito cadmeo e Demetra nel culto di Tebe; la ninfa Dirce ha dovuto essere in origine la paredra di questa dea [una paredra è una divinità il cui culto è associato a un'altra che è generalmente di maggiore importanza (*n.d.A.*)] supponendo che non ne sia stata un'ipostasi come la ninfa Telfusa.²⁵

²³ Loraux, N. (2007). *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, p. 83. [La traduzione è mia.]

²⁴ Cfr. Vian, F. (1963). *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, p. 106.

²⁵ *Ivi*, pp. 107-108. [La traduzione è mia.]

Tuttavia, anche volendo sostituire Gea a quest'ultima – cosa che, come abbiamo visto, sarebbe permessa dalla loro prossimità nel contesto mitico – si tratta pur sempre di una generazione da due e non da uno.

E veniamo alla Sfinge: per sostenere la sua idea della sua nascita dalla sola terra, in una lunga nota²⁶ Lévi-Strauss cita una frase del famoso libro di Marie Delcourt *Oedipe ou la légende du conquérant* che io qui vi ricontestualizzo:

La Phix esiodea [cioè un mostro tebano anteriore alla Sfinge che gli scolasti identificano con essa (*n.d.A.*)]²⁷ ha come madre Echidna che la concepisce con il proprio figlio Orto. Laso di Ermione fa della Sfinge la figlia di Echidna e di Tifone. Euripide, in una formula bizzarra, la fa figlia di Echidna e della Terra [...]. Immagino che gli spettatori pensassero a quei mostri che sono generati *dalla* loro madre *entro* delle caverne. Nelle leggende arcaiche, nascevano certamente dalla Terra stessa [...].²⁸

È quest'ultima la frase citata da Lévi-Strauss *pro domo sua*.

È la versione che Euripide ha conservato relativamente alla nascita delle Sirene [...]. Esse sono nate, dice Eustazio, dal sangue che colò per terra dal corno dell'Acheloo. Queste concezioni devono più al sentimento popolare di quelle dei poeti che fanno nascere le Sirene da una Musa. È solo tardivamente che si è provato il bisogno di dare ai mostri, prima una madre semiumana, poi un padre e una madre al modo delle generazioni umane.²⁹

Nell'interpretazione di questo brano avete un esempio classico di come si tira la coperta dalla propria parte senza farsi troppo notare. Dal contesto, Lévi-Strauss estrapola una sola frase che appare inequivocabilmente favorevole alla sua tesi ma, se la ricontestualizziamo, vediamo che Delcourt non intende affatto quello che lui vuol farle dire, ossia che il mostro sia nato *dalla sola* terra. Dal brano citato si evince infatti che, anche nel caso delle leggende più arcaiche in cui è coinvolta direttamente la Terra, la nascita è pur sempre da due: nel caso citato da Delcourt come esempio, dal sangue del toro Acheloo e da Gea. Pare proprio che per l'interpretazione lévi-straussiana non ci sia scampo. Questo tuttavia non mi induce a lasciar cadere il metodo strutturale ma soltanto a considerare che, nel caso presente, esso è mal applicato. Messi di fronte al fatto che quello della «negazione dell'autoctonia» come «nascita da uno» non è l'invariante giusto, dovremo dunque cercarne un altro che sia davvero pertinente.

²⁶ Vedi Lévi-Strauss, C. (1975⁶), p. 260, nota 7.

²⁷ Cfr. Delcourt, M. (1981). *Oedipe ou la légende du conquérant*, p. 107. [La traduzione è mia.]

²⁸ *Ivi*, p. 108.

²⁹ *Ibid.*

Che significato può dunque avere, in questo contesto, l'uccisione del mostro? Ebbene, sono abbastanza sorpreso dal fatto che non si sia mai veramente notato che non si tratta di mostri qualunque, bensì di mostri *che sono stati inviati da dei*. Facciamo la solita carrellata di fonti cominciando come sempre da Cadmo. Il solito Vian ci informa che la fonte custodita dal serpente era posta sotto la protezione di Gea e di Ares.³⁰ Questo Ares tebano potrebbe essere un'antica divinità guerriera autoctona, paredro o sposo della Terra, come conferma una *lekáne*, ossia un vassoio beota che si trova al Louvre.³¹ Ares, furioso per la morte del serpente, si prepara a far perire Cadmo, ma Zeus interviene e, in riparazione, impone a Cadmo un periodo di servitù presso il dio offeso.³² Vediamo qui chiaramente configurato un *crimine di lesa volontà divina*. Cadmo disobbedisce alla volontà di un dio e per questo viene punito e – lo vedremo – anche al di là dei limiti posti da Zeus. Il che ci ricorda che non bisogna far arrabbiare Ares perché questo, a differenza di altri, non è un dio che perdona. E infatti, se passiamo a occuparci della Sfinge, viene in luce un legame, un filo rosso mai veramente considerato, che a partire dal serpente di Cadmo giunge fino ad essa. Vian ci informa infatti che, secondo le *Fenicie* di Euripide, la Sfinge è suscitata, per vendicare il serpente, da un Ares nient'affatto placato dalla servitù di Cadmo.³³ La Sfinge è qui detta *Καδμείων ἀρπαγὰ*, ossia «rapitrice di cadmei», ed Euripide precisa che essa era stata inviata da un dio φόνιος, cioè «sanguinario», e che faceva disastri nei pressi di Dirke, una fonte vicino a Tebe. Sempre secondo il poeta, il mostro sarebbe stato suscitato da Ade, ma – ci avverte ancora Vian – «non bisogna ingannarsi su questa immagine: il vero responsabile è ancora Ares le cui devastazioni sono evocate all'inizio dello *stasimon*».³⁴ Secondo Palefato – mitografo del IV secolo d.C. – la Sfinge è la prima moglie di Cadmo, da lui abbandonata per Armonia, figlia di Dracone. Altre versioni ne fanno una figlia di Cadmo o la detentrica dei suoi oracoli.³⁵ Si vede che, in un modo o nell'altro, è la stessa vecchia *hybris cadmea* che si riaffaccia nella Sfinge.

Nell'esposizione di Marie Delcourt la situazione non cambia molto:

A volte è Ade che la invia, il che indica semplicemente il suo carattere funesto; a volte Ares, irritato per la morte del drago; a volte è Dioniso, che non ha dimenticato il suo rancore contro i compatrioti; la spiegazione che fu adottata più volentieri è quella che figura nel «riassunto di Pisandro» secondo cui il flagello fu inviato da Era. [...] Al fine di punire l'amore contro natura di Laio per Crisippo, Era infligge ai tebani un altro

³⁰ Cfr. Vian, F. (1963), p. 106.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 109.

³² Cfr. *ivi*, p. 114.

³³ Cfr. *ivi*, p. 97, nota 2.

³⁴ *Ivi*, p. 209, nota 3. [La traduzione è mia.]

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 98, nota 2.

παράνομος ἔρωσ [un «amore illegale» (*n.d.A.*)], quello dell'incubo-orchessa che mangia i ragazzi solo dopo averli scelti giovani e belli.³⁶

Che si tratti di Ares o di Era, resta che anche la Sfinge è stata inviata da un dio, e non è possibile che ucciderla non costituisca una *hybris* del tutto analoga a quella implicata dall'uccisione del serpente, e le vicende posteriori non siano la manifestazione dell'*atē* che ne consegue. Nella Grecia classica infatti l'*atē* non era «soltanto una punizione, fonte di rovine fisiche, ma addirittura un inganno voluto, che sospinge la propria vittima a nuovi errori, intellettuali o morali, affrettandone la rovina – l'atroce dottrina secondo la quale *quem deus vult perdere, prius dementat*».³⁷

Vediamo che, di colpo, ci casca nelle mani la terza delle principali forme di *hybris* concepite dallo spirito greco. Scrive F. de Luise:

Nell'area semantica del termine rientrano i concetti di trasgressione, sopraffazione, prepotenza, tracotanza, superbia, disprezzo per gli altri; ma ciò che li unisce e permette di applicare il termine con sfumature particolari in contesti diversi è l'idea del superamento di un limite, all'interno della logica che presiede a una specifica relazione. L'esistenza di un limite è la premessa della *hybris*; ottenere di più è la posta in gioco della sua violazione.³⁸

Ora, noi abbiamo qui esattamente violazioni di limiti nei rapporti tra uomo e donna (amore incestuoso), tra uomo e uomo (parricidio, fratricidio e, nel caso di Laio, omosessualità) e tra uomo e dio. Il mito, interpretato à la Lévi-Strauss, ci dice che tutte queste violazioni si equivalgono.

Sembra dunque che la mia lettura dei miti cominci a restituire quell'unità di senso che abbiamo visto mancare in quella lévi-straussiana.

Ma, prima di cantar vittoria, dobbiamo arrivare alla fine, e per arrivarci dobbiamo considerare anche l'ultima colonna, ossia quella relativa ai significati dei nomi. Richiamiamo ciò che ce ne dice Lévi-Strauss:

Ora, i nomi propri sono, per definizione, fuori contesto. La difficoltà potrebbe sembrare meno grave con il nostro metodo, perché il mito viene riorganizzato in modo tale da costituirsi come contesto. Non è più il senso eventuale di ciascun nome preso isolatamente a offrire un valore significativo bensì il fatto che i tre nomi abbiano un carattere comune: cioè, quello di comportare significati ipotetici, e di evocare tutti una *difficoltà a camminare diritto*.³⁹

Ebbene, se è certo che *lâbdakos* significa *zoppo*, le altre etimologie sono ben lontane dall'essere sicure. Tuttavia io mi sono impegnato a giocare con le stesse

³⁶ Delcourt, M. (1981), p. 139. [La traduzione è mia.]

³⁷ Dodds, E.R. (2010). *I Greci e l'irrazionale*, p. 82.

³⁸ de Luise, F. (2022). *La hybris degli antichi e la posta in gioco del limite*, p. 75.

³⁹ Lévi-Strauss, C. (1975⁶), p. 241.

carte servite da Lévi-Strauss se non quando risultino palesemente sbagliate, quindi – per la ragione che si tratta di etimologie comunque ammesse – accetterò le sue medesime con ciò che presuppongono, ossia la derivazione del nome Edipo dalla radice *oid-* che indica gonfiore e da quella di *poús*, piede, nonché del nome Laio da *laiós*. E però – perché c'è un però grande come una casa – quest'ultimo termine non significa affatto *sbilenco*, bensì *mancino* e anche *maldestro* nello stesso senso in cui in francese si dice *gauche*, appunto «mancino», per indicare l'imbranato.⁴⁰ Si tratta cioè di una particolarità che riguarda le mani, non i piedi, che dunque non ha nulla a che vedere con la difficoltà a camminare dritto il che fa sì che l'interpretazione lévi-straussiana caschi nuovamente.

L'invariante è dunque da cercare altrove che nell'andatura. Riflettiamo: il tratto comune consiste in deviazioni dalla norma, in anomalie fisiche in generale: uno zoppo, un mancino, un barcollante. Ora questo aspetto, nella misura in cui implica l'idea di una deviazione dalla norma, è di significato analogo ai mitemi delle altre tre colonne, sicché l'interpretazione del mito appare ora perfettamente omogenea e non è necessario ricorrere a contorsioni concettuali strampalate come quelle di Lévi-Strauss. È questo il motivo per cui abbiamo riempito il primo riquadro della quarta colonna, che Lévi-Strauss ha lasciato vuota, con il riferimento ad Agenore. Lévi-Strauss infatti non vi inserisce Cadmo perché non gli tornano i conti con la sua interpretazione. Mentre, se si aggiunge Agenore i conti tornano perfettamente con la nostra, in quanto costui, a differenza di Cadmo, presenta le caratteristiche dell'eccesso a livello morale, della deviazione dalla norma. Si tratta insomma di accorgersi che la quarta colonna ci dà semplicemente la chiave delle altre tre: «Perché – si domanda l'uomo greco – accade che le sacre norme del vivere comune vengano violate?» Quanto questa interrogazione sia al cuore anche della riflessione tragica ce lo dice magnificamente Jean-Pierre Vernant:

Non è: in questo caso cosa posso sostenere in tribunale? Ma: qual è il rapporto dell'uomo con tali atti? Quale parte hanno gli dei nel modo in cui gli uomini agiscono? Qual è, in ciò che si chiama la colpa, la parte che spetta all'individuo, che egli può assumere totalmente, e quella che spetta alla famiglia, a una specie di opprimente colpevolezza? Un uomo è forse colpevole perché ha commesso un errore oppure, se ha commesso un errore, è perché era, in qualche modo, *colpevole per nascita*? Detto altrimenti, la colpevolezza è il prodotto di decisioni e atti degli individui oppure una maledizione che pesa su alcuni di noi, e forse su tutti, giustificata dal punto di vista divino ma assolutamente incomprensibile dal nostro? E cosa fa che, qualunque cosa l'uomo faccia, se ha scelto questa cosa, sarà comunque colpevole, e se ha scelto quell'altra, sarà colpevole allo stesso modo: gli dei si divertono a

⁴⁰ “[...] λαιός: «gauche, à gauche», avec ἡ λαιά «la main gauche»”. Chantraine, P. (1968), alla voce «λαιός», p. 614. «λαιός è in opposizione di δεξιός [...] *destro, abile, capace di prendere su*». Semerano, G. (1994). *Dizionario della lingua greca*, alla voce «λαιός», p. 159.

confondere i cammini. In ogni caso l'esito è scontato. È questo il problema che la tragedia pone. È su questo che s'interroga.⁴¹

La risposta al quesito, e con essa il senso del mito, ci viene offerta se solo facciamo l'ultimo passo e ci domandiamo qual era il valore delle anomalie fisiche nella Grecia antica. La prima cosa che bisogna notare è che, come scrive Gabriele Dini: «Per i greci il concetto di handicap a livello filosofico e letterario è parallelo a alcune idee molto importanti per la civiltà greca, come quelle di destino, colpa, contaminazione e punizione divina, disseminate in varie opere letterarie».⁴² Dunque non qualcosa che si potesse isolare da un contesto, ossia dal fatto che la dimensione fisica e quella psichica vi erano considerate *solidali*. Gli elleni erano ferocemente organicisti, direi paleolombrosiani, concetto chiarito molto bene da Simona Ugolini. Scrive l'autrice:

In Grecia, la disabilità comportava gravi limitazioni all'inserimento sociale per la ben nota associazione tra deformità fisica e indegnità morale, tramandata dal mito e dall'*epos*, basata sull'ideale di *kalokagathia*. Quest'endiadi, formata da due termini (uniti dalla congiunzione *kai*) che indicano l'ideale di perfezione umana, è di per sé intraducibile nella nostra lingua, se non con l'espressione 'bello-e-valoroso' ed altre similari che però non rendono appieno il senso sotteso al termine. Per comprenderlo, bisogna far riferimento al fatto che, nell'Ellade, era diffusa la concezione secondo cui solo l'uomo di bell'aspetto (*kalós*) e fisicamente valido fosse anche *agathós* ('buono'). Bellezza e salute erano considerate proprietà innate, mentre la malvagità, la codardia, la bruttezza e la deformità erano quasi innaturali e contrarie all'ordine. Il termine *kalokagathia* indicava, pertanto, l'intima connessione tra bellezza e 'bontà', e quindi, il senso dell'appartenenza alla classe degli *áristoi*, ossia dei ben nati, dei ben educati, dei valorosi.⁴³

E più oltre:

«La potenza del bene si è rifugiata nella natura del bello», scriveva Platone. La bellezza del fisico corrisponde, in buona sostanza, alla perfezione morale (*kalokagathia*). L'ideale di interiorità è basato sul concetto della medietà, dell'*aurea mediocritas*, del giusto mezzo, della ragionevolezza: il migliore è chi vince l'irrazionalità dell'istinto, evita gli eccessi e si comporta in modo equilibrato.⁴⁴

⁴¹ Vernant, J.-P. (2007). *Oedipe, notre contemporain?*, p. 2070. [La traduzione è mia.]

⁴² Dini, G. (2012). *Il silenzio sugli innocenti: handicap, mondo greco-romano e rivoluzione cristiana*, p. 29.

⁴³ Ugolini, S. (2014). *L'atteggiamento della cultura greco-romana nei confronti della disabilità: agli antipodi della nostra 'inclusione'?*, pp. 6-7.

⁴⁴ *Ivi*, p. 7.

Per gli antichi greci i portatori di *handicap* erano dunque individui *predisposti a violare le norme* portando disordine sociale e rovina. Il mito di Edipo ci dice dunque qualcosa sulla causa delle anomalie psichiche e morali, ci dice cioè che esse derivano da squilibri costituzionali, fisici: tali individui sarebbero in qualche modo predestinati ad essere irregolari, eccessivi.

Lo stesso enigma che la Sfinge propone all'eroe – che vi do nella versione dello Pseudo-Apollodoro: «τί ἐστὶν ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπους καὶ δίπους καὶ τρίπους γίνεται». «Qual è l'essere che ha una voce sola, che prima ha quattro, poi due e poi tre piedi?»⁴⁵ – non riguarda forse un essere – l'uomo – che in ogni fase della propria esistenza deve trovare un equilibrio ora su quattro, ora su due, ora su tre punti d'appoggio? Cogliere questo aspetto ci consente di apprezzare la perfida e derisoria ironia di cui la Sfinge dà prova nel porre tale quesito allo squilibrato per eccellenza, e di conseguenza comprendere lo smarrimento che in lei desta la sua risposta, inaspettatamente corretta.

Sarebbe bene accorgersi che la grande saga dei labdacidi verte interamente intorno al problema dell'equilibrio e del suo smarrimento, problema che non solo sarà fedelmente rispecchiato dal μηδὲν ἄγαν, il «nulla di troppo» iscritto sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, ma disegnerà anche, da un capo all'altro, la fisionomia della geometria greca con la sua predilezione per le figure regolari.

Bene, è giunto il momento di tirare qualche somma. Avete visto che ho applicato il metodo strutturale al mito di Edipo utilizzando gli stessi elementi impiegati da Lévi-Strauss, tranne quando erano palesemente inadeguati, ma lo ho fatto in un modo un po' più rigoroso di lui, ottenendone un'interpretazione senza dubbio migliore. Ciò non vuol dire che sia vera nel senso di corrispondere esattamente a quello che era il pensiero dei greci di età arcaica. D'altra parte credo che siamo condannati a non conoscerlo mai veramente, dato che già i greci di età classica confessavano di non comprendere più bene i loro stessi miti. Dirò semplicemente che la mia è più plausibile, senza altre pretese. Ha comunque tre meriti che le andrebbero riconosciuti: in primo luogo fa emergere il senso del mito in modo limpido e direi naturale, senza le forzature ermeneutiche e gli errori logici che funestano invece quella di Lévi-Strauss; in secondo luogo questo senso rispecchia perfettamente quello che gli antichi greci pensavano di tutta quella serie di questioni di cui il mito tratta; in terzo luogo consente di intravedere che i miti non erano soltanto modalità di esposizione di situazioni critiche che si producevano nelle società antiche ma costituivano delle vere e proprie teorie esplicative di queste: nel caso in questione, il disordine nel mondo umano è causato da desideri e da atti che infrangono la norma, e questi sono a loro volta compiuti da individui che, essendo malfatti, non possono che malfare.

Per consentirvi di fissare le idee ho modificato lo schema lévi-straussiano secondo la mia interpretazione.

⁴⁵ Scarpi, P. (2005⁸). *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, III, 5, 8.

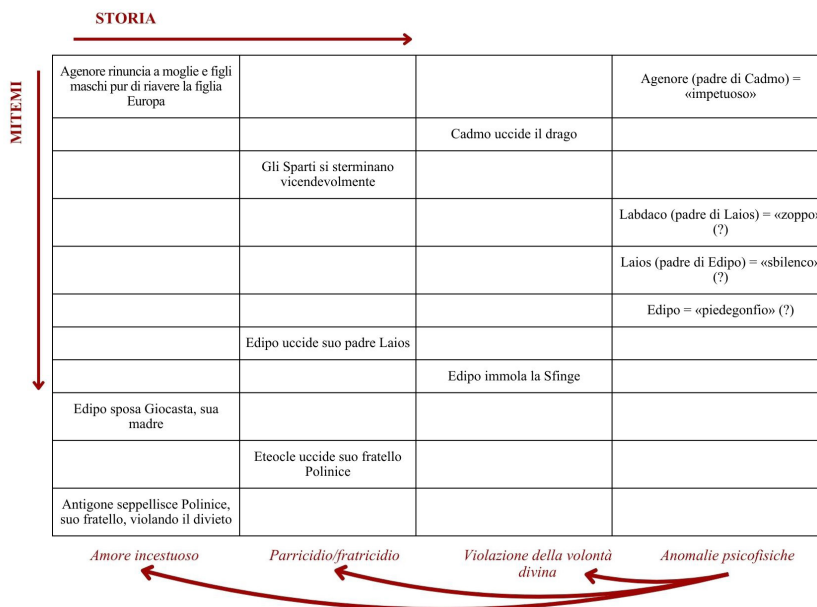


Figura 3: Schema completo del mito di Edipo

Vorrei chiudere con un paio di riflessioni che non mi sembrano inutili.

La prima riguarda le categorizzazioni di Lévi-Strauss le quali ci dicono molto sulla sua concezione della struttura. Sopravvalutazione e sottovalutazione della parentela, negazione e affermazione dell'autoctonia sono tutte relative al *come* le cose potrebbero stare, non al *perché* potrebbero farlo. Questo ci mostra in modo assolutamente palmare che l'antropologia strutturale ha tutto sommato una vocazione meramente descrittiva, mai davvero esplicativa. Malgrado la sopravvalutazione di cui è stata fatta oggetto si muove in un orizzonte abbastanza ristretto, ossia entro una mera cinematica del pensiero: avremo modo di riparlare quando tratteremo delle strutture della parentela.

Questa autolimitazione spiega senz'altro lo stile eufemistico delle categorizzazioni stesse: alle passioni travolgenti di cui il mito tratta – amore, odio e tracotanza portati all'estremo – non si permette mai di trascinare oltre la diga di formule asettiche che davvero non rendono loro giustizia. Ma il piano causale così sistematicamente eluso, non si trova forse proprio al loro livello?

La teoria psicanalitica – non potevo chiudere senza menzionarla almeno una volta – si muove invece, pressoché interamente, a livello causale, e questo spiega la modalità certo non avversativa bensì *elusiva* in cui Lévi-Strauss la evoca, nella misura in cui ammette che

[...] la nostra interpretazione del mito di Edipo [...] può trovare sostegno nella formulazione freudiana, che gli è certamente applicabile. Il problema posto da Freud in termini «edipici» non è più probabilmente quello dell'alternativa fra autoctonia e riproduzione bisessuata. Ma si tratta pur sempre di capire come *uno* possa nascere da *due*: come avviene che non abbiamo un solo genitore, ma una madre e in più un padre?⁴⁶

Naturalmente la citazione che precede dimostra che Lévi-Strauss – lo vedremo bene man mano che avizzeremo nel seminario – non ha compreso Freud. Non lo ha compreso perché crede – come peraltro una schiera infinita di autori, inclusi fior di psicanalisti, tra i quali spicca quel Didier Anzieu⁴⁷ che ha attirato giustamente su di sé gli strali critici di Vernant⁴⁸ – che parte del lavoro di Freud sia stato dedicato a spiegare il mito di Edipo, a cercarne il senso. Nella misura in cui condividete in toto o in parte questo stesso pregiudizio, vi stupirete nel sentirmi affermare che mai nel corso della sua opera Freud ha avuto questo genere di ambizione. Mai nel corso della sua opera Freud si è interessato all'esercizio cui mi sono prestato oggi per voi. Ciò che la psicanalisi ha da dire su Edipo non sta in questo registro. Ve lo anticipo o, come dite voi, ve lo spoilerò, avvertendovi che, perché ve ne dia ragione, dovrete attendere almeno finché non avrò avuto modo di fornirvi tutti gli elementi necessari a comprenderlo.

Sintesi

Levi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo).

L'articolo riapre il dibattito interpretativo sul mito di Edipo, criticando l'analisi strutturalista proposta da Claude Lévi-Strauss in *Antropologia strutturale*. Pur condividendone il metodo esegetico, fondato sulla ricerca degli invarianti, l'autore ne contesta l'applicazione concreta, individuando forzature concettuali ed errori logici nella classificazione dei miti, nonché una tendenza eufemistica nel trattamento delle passioni del mito.

Attraverso una riapplicazione più rigorosa dello stesso metodo, viene proposta una reinterpretazione unitaria degli invarianti che consente di ricondurre l'intero impianto mitico a un principio coerente, che rispecchia il pensiero degli antichi Greci e mostra come questi miti fossero vere e proprie teorie esplicative delle situazioni critiche e delle cause del disordine sociale. Si conclude sostenendo come l'antropologia strutturale possieda una vocazione prevalentemente descrittiva, mentre la psicanalisi possa offrire una spiegazione causale del mito e delle sue funzioni simboliche.

⁴⁶ Lévi-Strauss, C. (1975⁶), p. 243.

⁴⁷ Vedi Anzieu, D. (1966). *Oedipe avant le complexe*.

⁴⁸ Vedi Vernant, J.-P. (2013). *Edipo senza complesso. I problematici rapporti tra mitologia e psicanalisi*.

Parole chiave: *Claude Lévi-Strauss, mito di Edipo, antropologia strutturale, strutturalismo, psicanalisi.*

Bibliografia

- Anzieu, D. (1966). Oedipe avant le complexe. *Les temps modernes*, 245, 675-715.
- Baldini, F. (2024, 22 giugno). Presentazione anno 2023/2024. *Freud non è come ve lo raccontano*. (Seminario della SPF 2023/2024). [Inedito.]
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Klincksieck.
- Delcourt, M. (1981). *Oedipe ou la légende du conquérant*. Les belles lettres.
- de Luise, F. (2022). La *hybris* degli antichi e la posta in gioco del limite. *Teoria politica*, 12, 75-95. <http://journals.openedition.org/tp/2310>
- Dini, G. (2012). *Il silenzio sugli innocenti: handicap, mondo greco-romano e rivoluzione cristiana*. Pazzini.
- Dodds, E.R. (2009). *I greci e l'irrazionale* (V. Vacca De Bosis, Trad. it.). Rizzoli. [*The Greeks and the Irrational* (1951)].
- Guidorizzi, G. (2023). *I colori dell'anima: i Greci e le passioni* (Vol. 3). Raffaello Cortina Editore.
- Kerényi, K., Hillman, J. (1992). *Variazioni su Edipo* (T. Cavallo, A. Serra, Trad. it.). Raffaello Cortina Editore. [*Oedipus Variations* (1991)].
- Lévi-Strauss, C. (1975⁶). *Antropologia strutturale* (P. Caruso, Trad. it.). il Saggiatore. [*Anthropologie structurale* (1958)].
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito e significato*. C. Segre (Cur. e Trad. it.). Net. [*Myth and Meaning* (1978)].
- Loraux, N. (1998). *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atena*. L. Faranda (Cur.). (A. Carpi, Trad. it.). Meltemi. [*Né de la terre* (1996)].
- Loraux, N. (2007). *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Points.
- Platone (2001^{3a}). Leggi. In G. Reale (Cur.), *Tutti gli scritti*. Bompiani.
- Platone (2001^{3b}). Menesseno. In G. Reale (Cur.), *Tutti gli scritti*. Bompiani.
- Plutarco (2017). Come constatare i propri progressi nella virtù. In E. Lelli, G. Pisani (Cur.), *Plutarco. Tutti i Moralia* (pp. 135-155). Bompiani. *Il pensiero occidentale*.
- Poincaré, J.-H. (1997). *Scienza e metodo*. C. Bartocci (Cur. e Trad. it.). Einaudi. [*La Science et l'Hypothèse* (1908)].
- Pulman, B. (1986). Le débat anthropologie/psychanalyse et la référence au «terrain». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 80, 5-26. <http://www.jstor.org/stable/40690188>
- Scarpi, P. (Cur.). (2005⁸). *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)* (M.G. Ciani, Trad. it.). Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore.

- Semerano, G. (1994). *Le origini della cultura europea* (Vol. 2). *Dizionari etimologici: Dizionario della lingua greca*. Olschki.
- Spiro, M.E. (1968a). Review of *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, by M. Douglas. *American Anthropologist*, 70(2), 391-393. <http://www.jstor.org/stable/671165>
- Spiro, M.E. (1968b). Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: An Essay in Cultural Interpretation. *Man*, 3(2), 242-261. <https://doi.org/10.2307/2798503>
- Spiro, M.E. (1979). Whatever Happened to the Id? *American Anthropologist*, 81(1), 5-13. <https://doi.org/10.1525/aa.1979.81.1.02a00010>
- Ugolini, S. (2014). L'atteggiamento della cultura greco-romana nei confronti della disabilità: agli antipodi della nostra 'inclusione'?. *iDossier*. SCUOLAEAMMINISTRAZIONE, 2014/1. <https://www.scuolaeamministrazione.it/it/wp-content/uploads/2014/03/DOSSIER-.pdf>
- Vernant, J.-P. (2007). Oedipe, notre contemporain?. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 2063-2084). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2013). *Edipo senza complesso. I problematici rapporti tra mitologia e psicanalisi* (A. Masullo Costa, Trad. it.). Mimesis. [*Œdipe sans complexe* (1967)].
- Vian, F. (1963). *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*. Klincksieck.