Università degli Studi di Napoli

"Federico II"

Dottorato di Ricerca

Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

XXXIV Ciclo

Demioergoi kletoi
Plausibilità storica, abusi e usi di una categoria omerica

Tutor
Ch.mo Prof.
Eduardo Federico

Candidata
Sara Adamo

SOMMARIO

Introduzione 3

I. EX POST. DA *DEMIOERGOS* A *DEMIOURGOI*. PERCORSI POST-OMERICI 11

1. *Polla semainei*: polisemia di 'demiurgo' 11
2. *Damiorgoi* ed *epidamiorgoi*: magistrati e rappresentanti 12
3. *Demiourgoi*: la 'classe' artigianale 15
4. Significati intermedi: risonanze omeriche 19
5. Le interpretazioni antiche: spariscono i *demioergoi* 21
6. Che significa *demioergos*? Le ipotesi moderne 24

II. NON *DEMIOERGOI*: ALTRI ATTORI DEL LAVORO IN OMERO 28

1. All'interno e all'esterno dell'*oikos*: il lavoro in Omero 28
2. Il lavoro in casa: *self-sufficiency in the strict work ethic* 29
3. Nobili 'a servizio': compagni del re 34
   3.1. *Therapontes*, nobili espulsi 35
   3.2. *Hetairoi* e *kouroi*, amici e custodi del re 38
4. Mercenari d'*élite* e mercenari *ptochoi*: diverse subalternità al re 41
5. La schiavitù patriarcale, vero motore dell'*oikos* 46
6. Per una conclusione: paradossi e limiti di una visione 'oiko-centrica' 50

III. *DEMIOERGOI KLETOI*: PER UNA STORIA DEGLI STUDI 55

1. Disinteresse antico, interesse moderno 55
2. Prospettive sociologiche e 'primitiviste' 56
   2.1. Escono ed entrano nell'*oikos*: *hommes de métier* 57
   2.2. Un *phénomène de dissociation*: *au service du public* 59
   2.3. *Ouvrier professionels, à la solde des pàrticuliers* 62
   2.4. *Pour le public*: *hors de la famille* 65
   2.5. Già *banausoi* 67
   2.6. *Proletariat, metanastai* 72
   2.7. Una prima conclusione per una prima fase 74
   2.8. Dopo la psicologia storica: eredità e novità 75
      2.8.1. Lavorano per gli altri 75
      2.8.2. Maghi, più che tecnici 79
3. Il *demioergos* dopo la Lineare B: tra Miceneo e Grecia post-palaziale 80
   3.1. Un *demioergos* già miceneo? Una precoce *querelle* filologi *vs*. storici 82
      3.1.1. *Who work demos land*: l'ipotesi palmeriana 82
      3.1.2. *Who work for the people*: l'ipotesi finleyana 86
      3.1.3. Una replica: per una *policy of non-resistance* 90
   3.2. *Da-mo*, *damos*/*demos* e *demioergoi* tra continuità e innovazione: un dibattito italiano 93
      3.2.1. Da proprietari a professionisti 96
      3.2.2. Amministratori e professionisti 100
      3.2.3. Nel *demos* dopo il **ra-wo* 105

4. Il *demioergos* ‘mobile’ 115
4.1. *Traveling demiourgos*: una lettura a ribasso di Hom. *Od*. XVII 381-387 117
4.2. *Free artisans in freer West*: Omero paradigma della *free enterprise* 121
4.3. *Xeinoi traders*: *skills as commodities* 125
5. Errabondi, decaduti, liberi professionisti: i *demioergoi* tra Novecento e Terzo Millennio 128

IV. *DEMIOERGOS* IN CONTEXT 130

1. Letture troppo oltre Omero 130
2. Indovini, medici, carpentieri e aedi: la pronta risposta del porcaio 131
2.1. *Demioergoi xeinoi* o *xeinoi* tra i *demioergoi*? 134
2.2. *Kletoi*: da *demioergoi* a *oikees* 143
2.2.1. *Demioergoi kletoi* e *ptochoi akletoi*: due mobilità a confronto 145
2.2.2. Committenti mobili e *demioergoi* stabili 147
2.2.3. *Demioergoi* mobili a condizione 153
3. Araldi *demioergoi*: l’insofferenza di Penelope 159
3.1. «Quando arriva da qualche parte notizia»: *xeinoi* non *demioergoi* 163
3.2. *Kerykes* ‘therapontes’: i *demioergoi* inviati 167
4. *Demioi*, non-*oikees* 173
4.1. *Oikees*: *idios* vs. *demios* 173
4.2. *Aristoi kata demon*, *ktemata demothen* 179

V. *DEMIOERGOI* FUORI DALLA GRECIA E DA OMERO: USO DEL MODELLO 182

1. Uso di Omero nella protostoria italiana 182
2. Utensili per la lavorazione del legno: re-artigiani o *demioergoi*? 182
2.1. Tt. 1038, 1073 (Veio): re *à tout faire* 185
2.2. T. 678 (Pithecusa): da *banausos* a *demioergos* 190
2.3. CR (Francavilla Marittima): senza Omero, Epeios *tekton-oikistes* 197
3. *Demioergoi* in Italia? L’esperienza demaratea 203

Per una conclusione 209

Abbreviazioni bibliografiche 216

Introduzione

Con decise parole il porcaio di Odisseo, Eumeo, replica a uno dei Proci, Antinoo, che lo aveva rimproverato per aver condotto a corte un mendicante:

> «Non fai bei discorsi, Antinoo, pur essendo un nobile. Chi, infatti, si reca di persona e invita un estraneo, uno da una parte, uno dall'altra, se non fra quelli che sono *demioergoi*? Un indovino, un guaritore di mali, un lavoratore del legno o anche un cantore ispirato, che cantando rallegri. Di fatto questi fra gli uomini sono chiamabili sulla terra infinita. Nessuno chiamerebbe un mendicante che verrebbe a rovinarlo»[1].

Un nobile principe qual era Antinoo dovrebbe sapere – spiega l'umile porcaio di Itaca – che solo i padroni possono invitare in casa e addirittura si muovono di persona, ma solo alla ricerca di specialisti vari (indovini, medici, carpentieri, aedi), che definisce, con un termine chiaro al pubblico dei poemi, *demioergoi*.

L'intervento improvviso di Telemaco, che invita alla prudenza Eumeo, difende Odisseo-mendicante e rintuzza l'arroganza di Antinoo, impedisce una controreplica alle parole del porcaio, che comunque risultano argomentate e convincenti, capaci di ricordare pratiche usuali e reali nelle corti omeriche, come appunto quella del nobile che va qui e lì «sulla terra infinita» alla ricerca di specialisti vari, ma tutti definiti *demioergoi*, per invitarli a lavorare a corte.

Seguendo una tradizione di studi che vede nei poemi omerici una precisa società storica dell'Alto arcaismo greco (la 'società omerica'), ora interpretata in continuità con il mondo miceneo or'anche quale specchio della realtà delle successive *Dark Ages*, non possiamo fare a meno, in via preliminare, di osservare come l'elenco dei lavoratori presentato da Eumeo, soprattutto a proposito del lavoratore del legno, documenti un tipo di prestazione d'opera a metà fra l'autosufficienza domestica – lo stesso re omerico si vanta di saper arare la terra e pratica con facilità l'arte del carpentiere, se

[1] Ἀντίνο', οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις· / τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν / ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν, οἳ δημιοεργοὶ ἔασι; / μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων, / ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὅ κεν τέρπῃσιν ἀείδων. / οὗτοι γὰρ κλητοί γε βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν· / πτωχὸν δ' οὐκ ἄν τις καλέοι τρύξοντα ἒ αὐτόν (Hom. *Od.* XVII 381-387). Le traduzioni dalle lingue classiche, se non espressamente indicato, sono nostre.

solo si pensa a Odisseo costruttore della zattera o del suo letto nuziale[2] – e i servizi prestati da salariati (*thetes*) o da schiavi: si tratta evidentemente di mestieri altamente specializzati, garantiti dalla rinomanza del prestatore e che non rientrano nelle prerogative, ideologiche, del re 'tuttofare' o nel circuito, reale, dell'organizzazione del lavoro salariato o servile. I *demioergoi kletoi*, ricercati dai re in persona all'esterno della corte e invitati a lavorare in essa, interrompono eccezionalmente l'ideale autosufficienza dell'*oikos* e la gestione familiare e domestica della sua economia. Purtroppo, e forse non a caso, i riferimenti ai *demioergoi* sono rari nei poemi omerici: lo stesso termine, nella stessa formula, ritorna solo in un altro caso, sempre nell'*Odissea*, quando è la regina Penelope a definire così gli araldi[3].

Il combinato dei due luoghi omerici ci restituisce un elenco, che è opportuno non considerare per principio esaustivo: in esso si possono, con il rischio di anacronismi, riconoscere, da una parte, attività 'liberali', 'professionali' e 'intellettuali' (l'indovino, il medico, l'aedo) e, dall'altra, attività 'manuali' e 'di servizio' (il carpentiere, l'araldo)[4].

Oltre all'esiguità dei riferimenti e al carattere composito dell'elenco dei lavoratori, l'altro aspetto problematico è dato dal termine-predicato che Omero attribuisce a questi: sono *demioergoi* (οἳ δημιοεργοὶ ἔασι). La problematicità è solo apparentemente ridotta dall'etimologia chiara del termine: un sostantivo composto (δήμιο e -ϝοργός), che fa riferimento alle sfere semantiche, particolarmente complesse, di *demos* e di *ergon*, rispettivamente richiamanti l'idea generale di 'pubblico, collettività' e di 'lavoro, opera'[5]. Per restare al livello omerico, impressiona l'interpretazione, che già ne diede Heinrich Ebeling, di *opifex publicus*[6]: in effetti, almeno in Omero, sfugge il ruolo pubblico dei *demioergoi*, che sono per contro visti operare solo per il re e per il suo *oikos*, in una dimensione assolutamente privata. In più, non abbiamo esplicite informazioni circa, per esempio, il reclutamento, l'ingaggio, le condizioni di questi lavoratori, la validità e i vincoli del loro 'contratto':

[2] Hom. *Od*. V 234-261; XXIII 187-201.
[3] Hom. *Od.* XIX 134-135.
[4] D'ora in poi si farà riferimento a questo elenco variegato con 'catalogo di Eumeo'.
[5] Chantraine, *DELG*, *s.v.* δημιουργός.
[6] Ebeling, *Lexicon*, *s.v.* δημιοεργός.

resta chiaro solo che si tratta di *demioergoi kletoi*, lavoratori chiamati direttamente dal re e operanti al suo servizio.

****

Lo statuto dei *demioergoi* omerici rimane in ogni caso eccezionale, anche se si considera lo sviluppo semantico che il termine ha dopo Omero: prevalentemente in area dorico-peloponnesiaca *damiorgoi* avrebbe designato esclusivamente funzionari pubblici, magistrati («qui s'occupe des affaires du peuple, qui les administre»), mentre in area ionica, precisamente ad Atene, *demiourgoi* avrebbe designato gli artigiani («faisant des choses qui concernent l'ensemble du peuple»)[7]. La netta divaricazione semantica dopo Omero, di cui ci occuperemo nel primo capitolo, isola ancora di più il caso omerico, dimostrando rapporti e sviluppi altamente differenziati o comunque difficilmente ricostruibili, pur a fronte di una continuità lessicale, variata solo dalla fonetica dialettale[8].

L'eccezionalità e l'isolamento del caso omerico si registrano anche sul fronte della fortuna dei versi in questione.

In una società, come quella greca, che ha riconosciuto nell'opera omerica il sapere 'enciclopedico', anche quello relativo alle *technai* praticate dai *demioergoi*, l'unico che mostra di avere presente il 'catalogo di Eumeo' è Platone, noto per aver portato al massimo grado il ruolo del 'demiurgo' (il Demiurgo), ma anche per la sua ostilità al ruolo educativo di Omero, per il disprezzo verso il lavoro artigianale-banausico, per il rifiuto di *technai* e *technitai* autonomi ed esclusi dalla sua *kalliste politeia*[9]. In un passo della *Repubblica*, a proposito dell'opportunità di dire menzogne, che il filosofo riconosce solo agli *archontes*, tutto l'insieme degli *archomenoi*, cui è assolutamente vietata la menzogna, è espresso attraverso il richiamo ironico *ad litteram*, ma parziale, delle parole di Eumeo:

[7] Chantraine, *DELG*, *s.v.* δημιουργός. In generale sullo sviluppo storico-sociale-semantico del termine 'demiurgo' vd. Murakawa 1957; Neesen 1989.

[8] A questo proposito, intendiamo qui precisare che utilizzeremo la forma non contratta *demioergoi* (*kletoi*) per i demiurghi omerici; la forma semplificata dorica *damiorgoi* per i magistrati di area dorico-peloponnesiaca; la forma contratta *demiourgoi* per gli artigiani ateniesi. Rimarrà il termine 'demiurgo' per un generale riferimento alla categoria. In maiuscolo ('Demiurgo') il riferimento è alla classica figura creatrice platonica.

[9] Per Platone e il mondo delle tecniche rimane fondamentale Cambiano 1971. Nello specifico, sul Demiurgo e la *techne* in Platone vd. De Fidio 1971.

> «Qualora tu trovi che un altro menta nella città, 'di quelli che sono *demioergoi*, l'indovino o il guaritore di mali o l'artigiano del legno', lo punirai come uno che introduce in città una pratica sovversiva e rovinosa»[10].

I *demioergoi kletoi*, quelli omerici, usati come immagine in un repertorio di proverbiali paradossi, divennero evidentemente una categoria sconosciuta, residuale o comunque implausibile per la *polis*, disposta a riconoscere o *damiorgoi* o *demiourgoi*, o magistrati o artigiani, e non quella variegata e 'bizzarra' categoria citata da Eumeo, pur così 'attuale' nel 'mondo di Odisseo'.

****

Alla sfortuna antica corrisponde un'inaspettata fortuna moderna dei versi omerici relativi ai *demioergoi* nonché del modello di lavoratore e lavoro che si presumono riflessi in essi.

Questa fortuna dipende necessariamente dal riconoscimento, a partire da metà Ottocento, della natura storica dei poemi omerici, dalla sempre più affermata convinzione che il Poeta ci restituisce una società reale, un quadro istituzionale e culturale storico, una cultura materiale archeologicamente verificabile: la cronologia degli stessi poemi, VIII secolo a.C., all'inizio della storia greca o comunque immediatamente dopo l'Età Buia, ne ha reso sempre più importante la sostanza storica, documento letterario considerato fedele della prima Grecia o addirittura della storia dell'Occidente[11].

In questo senso si guardò a Omero, e anche ai suoi *demioergoi kletoi*, con l'interesse o di chi vi intravedeva una prima tappa dello sviluppo di una civiltà o comunque riflesso fedele dell'ancora più antica civiltà micenea ovvero di chi, in un esame più contestuale, ricercava il funzionamento di una società greca particolare, ancora 'tribale' o comunque pre-politica.

---

[10] Ἂν ἄρ' ἄλλον τινὰ λαμβάνῃ ψευδόμενον ἐν τῇ πόλει – 'τῶν οἳ δημιοεργοὶ ἔασι, / μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων', κολάσει ὡς ἐπιτήδευμα εἰσάγοντα πόλεως (Plat. *resp*. III 389d). Qui ci limitiamo a osservare come, dall'unica ripresa antica dei versi omerici, a mancare dall'elenco presentato è l'aedo. Ci riserviamo su questo uno specifico studio.

[11] Fondamentale per la storicità di Omero fu la svolta impressa da Gladstone 1858.

In entrambi i casi e secondo rispettive e diverse ottiche, è stato preso in considerazione il 'catalogo di Eumeo'.

Nel primo caso, abbiamo ritenuto opportuno considerare la fortuna dei *demioergoi kletoi* in tre stagioni storiografiche, non tutte di storia antica, ma tutte differentemente interessate a vedere nella testimonianza omerica la tappa di un processo storico devolutivo o evolutivo. Dalla ricerca preliminare che abbiamo condotto, i versi omerici sui *demioergoi* sono presi variamente in seria considerazione 1) in seno alla *Labour history*, in particolare al sociologismo francese, agli inizi del Novecento; 2) in seno agli studi micenologici e di storia proto-arcaica, sviluppatisi a seguito della decifrazione, nei primi anni '50, della documentazione in Lineare B, da cui emergeva già in età micenea non certo il termine *demioergoi*, ma sicuramente quello di *demos* (*da-mo*) nonché termini etimologicamente ricollegabili alla sfera dell'*ergon*; 3) a partire dagli anni '90, in seno alla *Wandering history*, che, a proposito del lavoro, verte l'attenzione dallo statuto del lavoratore e del suo posto nei 'modi di produzione' a quello della sua libera capacità d'impresa e di mobilità.

Queste tre stagioni, come vedremo dettagliatamente nel capitolo terzo, interessate più alle 'tracce' e meno al contesto omerico, avrebbero finito per considerare i *demioergoi kletoi* o residuo, pallido e inerte, di figure istituzionali micenee collegate al quadro organizzativo e produttivo degli organismi palaziali ovvero, e in virtù della loro mobilità, archetipi di figure che avrebbero caratterizzato la storia sociale ed economica dell'Occidente industrializzato (lavoratori itineranti in cerca di impiego, forme di proto-proletariato) o della mobilità mediterranea (liberi imprenditori alla ricerca di clienti).

****

La nostra ricerca, dopo aver dato conto degli 'abusi' moderni, proverà, nei capitoli secondo e quarto, a sviluppare un'analisi contestuale delle testimonianze omeriche sui *demioergoi*, nella convinzione, sorretta da illustri precedenti, che si possa recuperare uno spaccato storico-sociale relativo al mondo del lavoro e della produzione nella Grecia alto-arcaica, caratterizzata dalla dialettica *oikos-demos*, proprio quella illustrata da Omero, principalmente nell'*Odissea*, poema cui rivolgeremo essenzialmente il

nostro interesse. In questo senso, il presente lavoro tiene fede a quanto proposto in sede di presentazione del progetto, quando si volle in qualche modo rispondere all'esigenza recentemente avvertita di un ritorno a una storiografia che riponesse l'attenzione sulle *labour forces* del mondo antico[12].

I versi sui *demioergoi kletoi* non sono ovviamente sfuggiti a quanti autorevolmente hanno considerato la storicità in sé del 'mondo di Odisseo'.

Una seria e acuta riflessione sul 'catalogo di Eumeo' e sul suo significato storico si ritrova già negli *Agrarverhältnisse* di Max Weber, nella sezione relativa all'economia della Grecia pre-classica. Colpisce innanzitutto la prospettiva fortemente 'discontinuista', che non riconosce nessun rapporto fra i *demioergoi* omerici e i *demiourgoi* artigiani «di estrazione plebea e piccolo-borghese», che, «prima che si affermasse uno sviluppo di tipo capitalistico», avevano acquisito tante ricchezze fino a raggiungere nel 581 a.C. addirittura l'arcontato. I *demioergoi* omerici sono invece espressione di un'età più antica, ancora influenzata dallo Stato miceneo e dagli *oikoi* che gravavano di liturgie e sottoponevano a *corvées* lavoratori di ogni tipo, «quindi anche medici, cantori, indovini ecc. … al servizio di un pubblico imprecisato», che vivevano in insediamenti intorno all'antico «castello»[13].

L'idea di un mondo dominato da *oikoi* è ancora quella ripresa e sostenuta da Moses I. Finley, ma per lui i *demioergoi*, come specificamente vedremo, non sono figure sottoposte a *corvées*, bensì figure «who work for the people», in possesso di specifiche capacità, che mettevano la loro arte a disposizione di chi ne facesse richiesta[14].

Sul finire degli anni '60, l'analisi della società iliadica, ma soprattutto odissaica, condotta da Alfonso Mele con gli strumenti della filologia storica e con un esame più serrato del quadro sociale ed economico, pose le condizioni per la delineazione di un profilo più chiaro e differenziato di tutte le figure del lavoro in Omero, in un contesto che tenne conto, ma senza visioni 'continuistiche', dell'esperienza micenea: i *demioergoi* sarebbero figure eccezionali, prestigiose, da tenersi ben distinte dalla categoria dei salariati e dei generici prestatori d'opera[15].

[12] Schiavone 2017.
[13] Weber 1992 [1898], 138-139, 151.
[14] Finley 1979 [1954]; Finley 1957a-b.
[15] Mele 1968.

Tra gli anni ’70 e ’80 si è giunti alla definitiva dissoluzione della nozione di *Geschlechterstaat* (‘clan-state’) e della funzione svolta in Omero da grandi e onnicomprensivi *oikoi*, nell’àmbito di un ridimensionamento generale della *basileia* omerica e di una parallela riconsiderazione del ruolo di più ‘ridotte’ famiglie inserite in più ampie reti sociali[16]. Con Hans van Wees, infatti, tutta l’economia del mondo omerico e la stessa figura dei *demioergoi* vengono riletti secondo una prospettiva che sottolinea con forza, contro la visione ‘oiko-centrica’ affermata da Finley, il carattere ‘pubblico’ del mondo riflesso nei poemi: nel caso dei *demioergoi*, va sottolineato come la prima parte del termine, con il richiamo al *demos*, agevola troppo automaticamente, come già in Ebeling, il riconoscimento di uno statuto di lavoratore pubblico[17].

****

L’obiettivo di questo lavoro è provare a ridare un contesto ai *demioergoi* omerici, provare a valutarne la plausibilità storica in seno a quella società arcaica di VIII-VII secolo a.C., che fruisce di quei poemi e comprende bene il ruolo di quei professionisti citati da Eumeo.

Per ridare un contesto ai *demioergoi* sarà necessario, dopo un’analisi storiografica, tornare al testo, tornare a Omero.

La nostra analisi, come si diceva, si concentrerà soprattutto sull’*Odissea*, sul ‘mondo di Odisseo’, per dirla con Finley, e meno sull’*Iliade*: questo non perché l’*Odissea* sia l’unica opera dove appare il termine *demioergoi*, ma perché è l’opera che, più dell’*Iliade*, mostra il funzionamento e la crisi di una società ‘oiko-centrica’, nella quale le varie figure di *demioergoi*, pur provenendo dall’esterno, operano.

Procederemo innanzitutto ‘in negativo’, prendendo in considerazione, nel secondo capitolo, gli altri attori del lavoro in Omero, che non hanno la chiamata, non vengono richiesti per essere ammessi a corte, prerogative queste specifiche dei *demioergoi*: collaboratori, salariati, schiavi.

Il quarto capitolo, invece, sarà dedicato espressamente al ruolo di quelle figure presenti nel ‘catalogo di Eumeo’, compreso l’araldo. Se, come già osservava Weber,

[16] Murray 1983 [1980]; Donlan 1981; Donlan 1982a-b; Carlier 1984; Donlan 1985; Donlan 1999.
[17] van Wees 1992.

rimane impossibile conoscere la storia di queste figure prima e a prescindere dalla chiamata a corte, la vicenda soprattutto degli indovini e degli aedi nell'*Odissea* può risultare indicativa delle condizioni di questi lavoratori successivamente alla loro chiamata.

Si ribadisce qui che, relativamente al *demioergos* omerico, i punti oscuri che questa tesi proverà a illuminare sono costituiti dal loro statuto prima e dopo la chiamata da parte di un *oikos*, fase questa che rimane l'unica esplicitamente illustrata nel poema.

Un quinto capitolo sarà dedicato agli usi della testimonianza omerica in contesti extra-greci – l'Italia, le sue comunità anelleniche, le sue colonie greche –, dove il ritrovamento di attrezzi di falegnameria in corredi tombali arcaici di medio-alto livello sociale, in assenza di una cultura letteraria coeva, ha determinato automaticamente il ricorso al modello omerico: al re-carpentiere, qual è Odisseo, oppure, ma meno, al tipo di *tekton* che figura fra i *demioergoi* del 'catalogo di Eumeo'. Ed è qui che si delineano usi, più che abusi, del modello omerico e soprattutto, dato l'ambiente coloniale o comunque extra-greco, si creano le condizioni per un esame, tanto del re-artigiano quanto del *tekton-demioergos*, fuori o lontano dall'*oikos* originario.

I

EX POST. DA *DEMIOERGOS* A *DEMIOURGOI*. PERCORSI POST-OMERICI

1. *Polla semainei*: polisemia di ‘demiurgo’

Il termine ‘demiurgo’ appare per la prima volta in due luoghi dell’*Odissea*, sempre al plurale e nella forma non contratta *demioergoi* (δημιοεργοί): in una proposizione relativa, da considerarsi formulare, è parte nominale dell’indovino, del medico, del lavoratore del legno, dell’aedo[18] e, nel secondo luogo, dell’araldo[19]. Queste figure di operatori specializzati, di arti sia ‘intellettuali’ (indovino, medico, aedo) sia ‘manuali’ e ‘di servizio’ (carpentiere, araldo), tutte definite come *demioergoi*, sono presentate come note e prestigiose, esterne alla dimora dei re, da questi personalmente ricercate per esercitare le rispettive attività nelle corti.

Demioergoi è un termine evidentemente composto, non attestato nella documentazione micenea, che ha chiari i suoi componenti: nel primo tratto si individua δημιο-, forma aggettivale che rimanda a δῆμος (= *district*, *common people*, *free citizens*, *township*); nel secondo -ϝοργός, che rimanda a ἔργον (= *work*, *thing*, *action*, *result of work*)[20].

Occorre osservare come i due componenti si trovino in un rapporto diretto, essendo il primo complemento oggetto della funzione transitiva presupposta dal secondo elemento: in questo senso, offrono utili confronti già il miceneo *i-je-ro-wo-ko*, propriamente ‘quello che esegue le cose sacre’[21], poi il greco *leitourgos*, propriamente ‘quello che fa le cose del *laos*’[22].

---

[18] Hom. *Od.* XVII 381-387.

[19] Hom. *Od.* XIX 134-135.

[20] *LSJ*, *s.v.* δημιουργός. Specificamente sull’etimologia vd. Chantraine 1956; Bader 1965, 133-141; Chantraine, *DELG*, *s.v.* δημιουργός).

[21] PY Ep 617,7.

[22] Per Esichio i termini sono sinonimi (*s.v.* λητουργοί· ὑπουργοί. δημιουργοί). Vd. Chantraine, *DELG*, *s.v.* λαός. Il termine λειτουργός non è attestato prima del IV secolo a.C., a differenza del sostantivo λειτουργία e del verbo λειτουργεῖν, che ricorrono prima (Bader 1965, 43-44).

Al di là del problema etimologico, il termine *demioergos*, dopo Omero, registra una divaricazione semantica che, curiosamente, non rispecchia in tutto la già ampia polisemia che si trova nei versi omerici.

2. *Damiorgoi* ed *epidamiorgoi*: magistrati e rappresentanti

Prevalentemente in area dorica, il termine, che appare nella forma con l'ellissi di una vocale e una lunghezza vocalica variante, *damiorgoi* (δαμιοργοί, δαμιωργοί), copre uno spettro semantico non evidente in Omero: si tratta di magistrati, di ufficiali pubblici[23]. La documentazione epigrafica, infatti, ci restituisce numerosi esempi di 'demiurghi' magistrati, attestati in numerose zone della Grecia, dall'area che si estende al di sopra del Golfo di Corinto (Locride occidentale, Focide) a quella peloponnesiaca (Elide, Arcadia, Argo, Argolide), con le colonie achee in Italia[24].

In due soli casi, invece, è la tradizione letteraria a riportarci due esempi di 'demiurgia' magistratuale[25]: il primo riguarda la città di Corinto, ricordato dallo storico Tucidide; il secondo la Tessaglia, in una tradizione che, risalente al retore Gorgia e confluita in Aristotele, sarebbe poi stata recepita, come vedremo, dalla lessicografia antica.

---

[23] Tra gli anni '60 e '70, a partire dal lavoro di Claude Vatin sul contesto delfico (Vatin 1961), è stata messa in discussione la natura propriamente magistratuale dei *damiorgoi*, intesi come membri di uno specifico collegio di magistrati, ed è stata prospettata, soprattutto per le occorrenze delfiche, un loro statuto più 'categoriale'. Secondo Vatin, i *damiorgoi* costituirebbero una specifica categoria di cittadini, «ceux qui ont une fonction publique», non specifici magistrati (vd. anche Jeffery 1973-1974, 321). La proposta di Vatin è stata discussa in Jeffery 1973-1974, la quale appunto ricordò come, nelle più recenti interpretazioni, il generico termine *damiorgoi*, al pari di quello degli spartani ἀγαθοεργοί e dei λειτουργοί, avrebbe denotato un numero stabilito di figure disponibili per 'servizi' di varia natura per la comunità; la studiosa, inoltre, sottolineò come la testimonianza aristotelica sui *damiorgoi* mantineesi (sulla quale vd. *infra*, 14 n. 29) avrebbe potuto essere utilizzata a sostegno di questa ipotesi, sulla base della irrituale *polychronia* dell'esercizio di funzioni da parte di questi magistrati (Jeffery 1973-1974, 322-323).

[24] Per quanto riguarda le attestazioni epigrafiche del termine *damiorgos*, si rimanda a Murakawa 1957, 389-394 (Elis, Achaea in the Peloponnese, West Locris, Phocis, Thessaly, Argolis and Corinth, Thera, Cyrene, Arcadia, Epirus); Jeffery 1973-1974, 323-330 (Argos and Mycenae, Elis, Arcadia, Lokris, Achaian colonies in south Italy). Il 'demiurgo' magistrato è scarsamente attestato in ambiente ionico (Samo e insediamento samio ad Amorgo) e, specificamente, solo dopo il V secolo a.C. (Jeffery 1973-1974, 320).

[25] Ricordiamo che un ulteriore riferimento al 'demiurgo' magistrato, nella tradizione letteraria, si ritrova in Tito Livio, a proposito dei 'capi' della Lega achea (Liv. XXXII 22, 2): *tum inter magistratus gentis – damiurgos vocant, decem numero creantur – certamen nihilo segnius quam inter multitudinem esse*. È interessante notare la 'latinizzazione' del termine *damiorgos* eseguita da Livio, il quale molto probabilmente lo riprende da Polibio.

Per quanto riguarda Corinto, Tucidide, nel primo libro della sua opera, si sofferma sulle cause che avrebbero portato allo scoppio del conflitto del 431 a.C., ritenuto dallo storico inevitabile, dati gli sviluppi paralleli delle città di Atene e Sparta in seguito alle Guerre Persiane. Tra le cause elencate, che Tucidide definisce 'occasionali' (*legomenai aitiai*) – la causa 'vera' (*alethestate prophasis*) sarebbe, infatti, da rintracciare nel motivo dell'*auxesis* di Atene[26] –, figura quella legata alle vicende di Potidea (*Ta Poteideatika*), colonia corinzia nella penisola Calcidica sin dal 600 a.C. circa, ma, allo stesso tempo, membro della Lega delio-attica guidata da Atene dal 478 a.C. Tucidide narra che, poco prima della definitiva rottura del patto trentennale di non belligeranza tra Atene e Sparta, stipulato nel 446 a.C., l'*hegemon* attico, intuendo la risposta ostile dei Corinzi all'*affaire* corcirese, avrebbe imposto a Potidea il divieto di ricevere gli *epidemiourgoi* inviati regolarmente ogni anno (κατὰ ἔτος ἕκαστον) dalla madrepatria Corinto[27]. Dal racconto tucididеo, dunque, emerge che, ancora negli anni '30 del V secolo, la città di Corinto, conservando un rapporto diretto con la sua colonia, avrebbe continuato a inviare annualmente a Potidea *epidemiourgoi*. Il termine, attestato da Tucidide nella forma ionica, sicuramente è relativo all'aspetto 'magistratuale' e documenta – unico nella tradizione letteraria – forme articolate e gerarchizzate, cui chiaramente rimanda il prefisso *epi* (ἐπι-). Proprio su questo si è aperta una questione fra quanti vi hanno riconosciuto un valore 'superiore' – si tratterebbe di figure di vertice all'interno dei *damiorgoi* (*Oberdamiurg*) – e quanti, per contro, e a nostro avviso ragionevolmente, vi hanno ravvisato un valore 'inferiore': come per gli *epigeomoroi* rispetto ai *geomoroi*, gli *epidemiourgoi* starebbero 'accanto' ai *damiorgoi*, incarnerebbero funzioni ausiliarie o di rappresentanza rispetto a questi ultimi; gli *epidemiourgoi* di cui parla Tucidide, provenienti da Corinto, farebbero una rituale visita di rappresentanza annualmente, in nome dei *damiorgoi* della città, in una storica colonia corinzia della Calcidica[28].

[26] Thuc. I 23, 5.

[27] Τῶν γὰρ Κορινθίων πρασσόντων ὅπως τιμωρήσονται αὐτούς, ὑποτοπήσαντες τὴν ἔχθραν αὐτῶν οἱ Ἀθηναῖοι Ποτειδεάτας, οἳ οἰκοῦσιν ἐπὶ τῷ ἰσθμῷ τῆς Παλλήνης, Κορινθίων ἀποίκους, ἑαυτῶν δὲ ξυμμάχους φόρου ὑποτελεῖς, ἐκέλευον τὸ ἐς Παλλήνην τεῖχος καθελεῖν καὶ ὁμήρους δοῦναι, τούς τε ἐπιδημιουργοὺς ἐκπέμπειν καὶ τὸ λοιπὸν μὴ δέχεσθαι οὓς κατὰ ἔτος ἕκαστον Κορίνθιοι ἔπεμπον, δείσαντες μὴ ἀποστῶσιν ὑπό τε Περδίκκου πειθόμενοι καὶ Κορινθίων, τούς τε ἄλλους τοὺς ἐπὶ Θρᾴκης ξυναποστήσωσι ξυμμάχους (Thuc. I 56, 2).

[28] Negli anni '60 tale posizione fu sostenuta da Vatin, che prese le distanze da altre esegesi, insistenti sulla funzione di potenziamento del prefisso *epi* rispetto al semplice *damiorgos* («De la même façon

Per quanto riguarda la Tessaglia, come si diceva, potrebbe essere Aristotele a conservare traccia della presenza di 'demiurghi' magistrati, attraverso una ironica battuta attribuita al sofista Gorgia[29]. Nel terzo libro della *Politica*, una cui sezione è dedicata alla definizione di cittadino, Aristotele, identificando i cittadini con i governanti, in quanto partecipi delle cariche deliberative e giudiziarie, nell'inscindibile connessione *polites-arche*, mette in discussione la validità dell'ereditarietà della cittadinanza[30], privilegiando, di contro, un criterio funzionale[31]. Secondo Aristotele, infatti, attenendosi al solo diritto ereditario, sarebbe difficile individuare le ragioni del primo conferimento della cittadinanza, ad esempio nelle nuove fondazioni coloniali («Ma se li si definisce così ad uso politico e in modo sbrigativo, alcuni mettono in questione quel terzo o quarto avo, chiedendo in base a che cosa sarà stato cittadino»[32]). A tal proposito lo Stagirita riporta un motto di Gorgia, il quale, tra il serio e il sarcastico, avrebbe detto:

---

l'épidamiurge est un chargé d'affaires dont les fonctions sont limitées à un territoire ou à un secteur particulier de l'administration; ce n'est pas un 'Oberdamiurg'» (Vatin 1961, 253 n. 4). Già nello stesso noto commento a Tucidide, Arnold W. Gomme, ricordando la rarità della forma composta *epidemiourgos*, si era limitato di fatto a riportare l'interpretazione di Alfred Croiset, basata, appunto, sull'amplificazione delle funzioni dell'*epidemiourgos* di Potidea rispetto al *damiorgos* di area dorica («une sorte de surveillance ou d'inspection supérieure») (Gomme 1971 [1945], 200). Vatin, invece, analizzando le occorrenze successive del termine, tutte epigrafiche e nella forma dorica (*epidamiorgos*), sostenne che Tucidide avrebbe costituito un *terminus* per la variazione semantica del termine: in riferimento alla città di Potidea, infatti, il termine conserverebbe ancora un «sens très vague», denotando figure «qui s'occupe des affaires publique», al pari dei *damiorgoi*; nelle successive occorrenze, che riguardano i centri di Itaca, Sparta, Chaleion e Delfi, il termine assumerebbe un'accezione diversa e più specifica, rimandando a funzioni finanziarie molto simili a quelle svolte dai *tamiai* (Vatin 1971, 250-255).

[29] Aristotele, inoltre, ancora nella *Politica*, attesta la presenza di 'demiurghi' magistrati anche a Mantinea, in Arcadia, città che avrebbe conosciuto, dopo la fine dell'oligarchia, un governo democratico, instaurato verso il 425/23 a.C. da Nicodoro, governo nel quale non tutti, ma alcuni scelti, a turno, avrebbero eletto magistrati (Aristot. *pol*. VI 1318b). Tra le supreme magistrature, dalle quali sarebbero sorte anche alcune tirannidi, figurano gli addetti alle *demiourgiai* e alle *theoriai*, magistrature ricoperte, tra l'altro, per lunghi periodi di tempo (τὸ γὰρ ἀρχαῖον οἱ δῆμοι καθίστασαν πολυχρονίους τὰς δημιουργίας καὶ τὰς θεωρίας) (Aristot. *pol*. V 1310b).

[30] Il criterio dell'ereditarietà della cittadinanza vigeva proprio nell'Atene di Aristotele, in seguito alla legge sulla cittadinanza emanata da Pericle nel 451, che sancì la delimitazione della cittadinanza ai soli figli di genitori entrambi cittadini ateniesi (Aristot. *Ath*. *pol*. 26, 4; 42,1).

[31] Si fa qui riferimento alla traduzione e al commento del terzo libro della *Politica* a cura di Paolo Accattino (nello specifico del luogo da noi esaminato, vd. Accattino 2013, 151-154), redatti per l'edizione della *Politica* diretta da Lucio Bertelli e Mauro Moggi nel 2013.

[32]Aristot. *pol*. III 1275b. Si è ipotizzato che dietro quel 'alcuni' potesse esserci Antistene, allievo dello stesso Gorgia, subito dopo citato da Aristotele. Proprio Antistene, infatti, in base alla legge periclea, sarebbe rimasto privo di cittadinanza in quanto figlio di madre trace.

> «come sono mortai quelli fatti dai fabbricanti di mortai, così anche sono Larissei quelli che son fatti dai *demiourgoí*, perché ve ne sono alcuni che fabbricano Larissei»[33].

Innanzitutto, per la comprensione del detto, è utile precisare che, per la sua argomentazione sofistica, Gorgia gioca sul doppio senso di due termini: Larissei e *demiourgos*. Per Larissei, infatti, si intendevano sia i cittadini di Larissa sia i noti vasi qui prodotti; con il termine *demiourgos*, come abbiamo già visto e meglio vedremo, si designa sia il magistrato sia l'artigiano. Gorgia, dunque, utilizzando la duplicità semantica della categoria dei *Larisopoioi*, costruttori di vasi e fabbricatori di cittadini, intenderebbe rimarcare la natura 'artificiale' e 'statale' della cittadinanza, riconosciuta ad alcuni come tale da magistrati e non ereditata *naturaliter*: come gli artigiani producono i vasi, così i magistrati costruiscono cittadini.

Il sofista, che peraltro aveva soggiornato in Tessaglia, ospite degli Alevadi, nei primi anni del conflitto peloponnesiaco, conoscerebbe 'demiurghi' magistrati in area tessala (il termine utilizzato da Gorgia è, però, nella forma ionica), ma anche 'demiurghi' artigiani. Gorgia, a ben vedere, risulta il primo testimone della diffusa consapevolezza della duplicità del significato di 'demiurgo' tra area dorica e area ionica, tra sfera semantica 'politica' e sfera semantica 'artigianale'.

3. *Demiourgoi*: la 'classe' artigianale

Nell'ambiente ionico-attico, in una più chiara, ma comunque problematica continuità con i versi omerici, il termine 'demiurgo', che si presenta nella forma contratta *demiourgos*, subirebbe una svalutazione semantica (*devaluation*)[34]: farebbe riferimento alla categoria degli artigiani, dei lavoratori 'meccanici'.

Specificamente, dal contesto attico, al di là di numerose occorrenze del termine *demiourgos* designante 'artefici' *lato sensu* (*technites*, architetto, direttore dei lavori),

[33] καθάπερ ὅλμους εἶναι τοὺς ὑπὸ τῶν ὁλμοποιῶν πεποιημένους, οὕτω καὶ Λαρισαίους τοὺς ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πεποιημένους· εἶναι γάρ τινας λαρισοποιούς (Aristot. *pol*. III 1275b).
[34] Jeffery 1973-1974, 320 n. 5.

ci provengono due discusse testimonianze che, sole, attesterebbero la presenza di *demiourgoi* come 'classe' sociale e, soprattutto, politica.

Aristotele, infatti, nell'*Athenaion politeia*, descrivendo l'irrequieto periodo post-soloniano, fatto di arcontati 'inconsueti', ricorda che, dopo l'anomalo arcontato biennale di Damasia (582-580 a.C.), in seguito a «lotte intestine», sarebbe stato eletto per la prima e unica volta un arcontato decemvirale, costituito da cinque *eupatridai*, tre *agroikoi* e due *demiourgoi*, che sarebbero rimasti in carica per un solo anno[35]. Da Aristotele, nel caso specifico, emergerebbe, che, nel 580 a.C., ci sarebbe stata un'eccezionale partecipazione alla carica arcontale da parte di due *demiourgoi*, generalmente intesi come rappresentati della 'classe' artigianale, in quanto né maggiorenti, richiamati questi dal titolo *eupatridai*, né contadini, richiamati a loro volta dal titolo *agroikoi*: questo dato eccezionale, nel caso dei *demiourgoi*, è stato messo in rapporto, a conferma del loro statuto 'artigianale', con l'impulso dato da Solone all'artigianato cittadino qualche anno prima[36].

La notizia aristotelica sarebbe, inoltre, confermata da una testimonianza plutarchea, inserita, di fatto, tra gli stessi *fragmenta* aristotelici e nella quale si dice che, al momento del sinecismo dell'Attica, messo in atto da Teseo, quest'ultimo, per dare ordine all'informe massa di cittadini radunati, al fine soprattutto di evitare che la *demokratia* rimanesse indistinta, avrebbe diviso i cittadini in tre 'classi': *eupatridai*, *geomoroi*, *demiourgoi*[37].

Dal passo plutarcheo non vengono precisazioni a proposito della funzione dei *demiourgoi*, bensì informazioni relativamente al loro ruolo sociale e politico: se, infatti, agli *eupatridai* sarebbero stati assegnati la conoscenza delle cose divine, il compito di fornire i magistrati, di insegnare le leggi e di essere interpreti delle cose

[35] εἶτ' ἔδοξεν αὐτοῖς διὰ τὸ στασιάζειν ἄρχοντας ἑλέσθαι δέκα, πέντε μὲν εὐπατριδῶν, τρεῖς δὲ ἀ[γ]ροίκων, δύο δὲ δημιουργῶν, καὶ οὗτοι τὸν μετὰ Δαμασίαν ἦρξαν ἐνιαυτόν (Aristot. *Ath. pol*. 13, 2).
[36] Sul rapporto Solone-artigianato si rimanda a Austin, Vidal-Naquet 1982 [1972], 210-211.
[37] Οὐ μὴν ἄτακτον οὐδὲ μεμειγμένην περιεῖδεν ὑπὸ πλήθους ἐπιχυθέντος ἀκρίτου γενομένην τὴν δημοκρατίαν, ἀλλὰ πρῶτος ἀποκρίνας χωρὶς Εὐπατρίδας καὶ Γεωμόρους καὶ Δημιουργούς, Εὐπατρίδαις δὲ γινώσκειν τὰ θεῖα καὶ παρέχειν ἄρχοντας ἀποδοὺς καὶ νόμων διδασκάλους εἶναι καὶ ὁσίων καὶ ἱερῶν ἐξηγητάς, τοῖς ἄλλοις πολίταις ὥσπερ εἰς ἴσον κατέστησε, δόξῃ μὲν Εὐπατριδῶν, χρείᾳ δὲ Γεωμόρων, πλήθει δὲ Δημιουργῶν ὑπερέχειν δοκούντων (Plut. *Thes*. 25, 2. Cfr. Aristot. fr. 2 Kenyon). Con la testimonianza plutarchea, la divisione in 'classi' sarebbe anticipata all'epoca di Teseo, che, secondo Eratostene, avrebbe operato tra il 1234/1233 e il 1206/1205 a.C. (Rhodes 1985 [1981], 74). Per un più puntuale commento vd. Ampolo 1988, 238-240.

sacre e profane, perché «eccellevano per dignità», le altre due 'classi' avrebbero assolto compiti molto meno rilevanti, in quanto gli uni, i *geomoroi*, si distinguevano solo per la loro «utilità», gli altri, i *demiourgoi*, unicamente e semplicemente per «numero». Nell'àmbito del *kosmos* teseico, dunque, i *demiourgoi*, più che per la loro funzione artigianale, sono caratterizzati per la loro eccessiva consistenza numerica: c'è, in questa tradizione, la spia di una connotazione negativa che, provenendo da ambiti oligarchici, equipara i *demiourgoi* al *demos*, quale massa con eccessivo potere politico.

Al di là del differente termine che designa i «contadini», *agroikoi* in Aristotele e *geomoroi* in Plutarco[38], la distinzione in 'classi' voluta da Teseo si ritrova perfettamente nella partecipazione tripartita all'arcontato del 580 a.C.: l'operazione sinecistica di Teseo e la costituzione dell'arcontato di inizio VI secolo a.C. sarebbero le uniche testimonianze della 'classe' sociale, e anche politica, dei *demiourgoi* artigiani ad Atene, numerosi e separati da contadini e nobili.

Già a partire dagli anni '30 del Novecento, si è molto discusso sia sulla derivazione della testimonianza plutarchea dalla tradizione aristotelica sia sulla veridicità storica della stessa testimonianza aristotelica, soprattutto in considerazione del criterio censitario che era alla base della riforma civica soloniana. Dal momento che le sole due prime classi censitarie soloniane (pentacosiomedimni, cavalieri) godevano dell'elettorato passivo per poter avere accesso all'arcontato, la presenza di 'artigiani' tra i membri dell'arcontato era risultata già sospetta a Louis Gernet: la suddivisione della cittadinanza per 'classi' funzionali, infatti, sarebbe da attribuire alla riflessione politica e filosofica degli ambienti oligarchici di V e IV secolo a.C., ai quali si può attribuire anche la critica all'egualitarismo democratico e l'avversione per la 'massa'[39].

[38] Peter J. Rhodes fornì una spiegazione delle differenti accezioni dei tre termini che, tra Aristotele e Plutarco, designano la 'seconda' (o 'prima') 'classe' ateniese: il termine *geomoroi* in alcune città designa la *landed aristocracy*; il termine *agroikoi* è generalmente utilizzato con connotazione negativa, quasi come sinonimo di 'rustico' (*stupid*); neutro sarebbe, infine, il significato di *georgoi*, sul quale vd. *infra*, 18 (Rhodes 1985 [1981], 72, con relativi luoghi di riferimento nella tradizione letteraria).

[39] Gernet 1938. Tra quanti hanno sostenuto l''invenzione' della divisione funzionale in 'classi' nell'età arcaica della storia di Atene si annovera anche Rhodes, il quale, però, assunse una posizione meno netta rispetto allo storico francese: secondo Rhodes, infatti, l'intervento sull'organizzazione socio-politica dell'Atene di VI secolo a.C., elaborato dai teorici politici di V-IV secolo, ci sarebbe stato, ma sarebbe stato meno radicale. Lo storico britannico considerò, di fatto, storica la costituzione di un arcontato

La tripartizione aristotelica (e plutarchea) degli Ateniesi, inoltre, contrasterebbe con un'altra notizia dello stesso Aristotele, che riferisce, di contro, nell'àmbito della descrizione delle quattro tribù pre-clisteniche nelle quali erano organizzati i cittadini, di una originaria bipartizione del popolo ateniese in *georgoi* e *demiourgoi*[40].

La difformità fra tripartizione e bipartizione nella tradizione aristotelica è stata attenuata e conciliata in una ricostruzione diacronica della divisione funzionale del popolo ateniese, della quale Aristotele sarebbe testimone: la prima parte perduta della *Costituzione*, dunque, avrebbe conservato traccia della prima divisione bipartita della società ateniese, molto probabilmente fatta risalire all'epoca di Ione[41], sostituita, poi, da una tripartizione realizzata da Teseo, il quale, appunto, non avrebbe creato una 'classe' nuova, ma avrebbe estrapolato, per formare la nuova 'classe' degli eupatridi, elementi nobili e autorevoli già presenti nelle preesistenti due classi (*agroikoi*/*georgoi*/ *geomoroi*, *demiourgoi*)[42]. Pertanto, le due 'classi' occupazionali attive all'epoca di Ione sarebbero state affiancate, e superate, dalla 'classe' dei 'nobili' sotto Teseo. Non sarebbe un caso, infatti, che lo stesso Plutarco attribuirebbe proprio a Teseo la tripartizione degli Ateniesi, con l'aggiunta degli eupatridi.

Accogliendo o meno la linea evolutiva che si è voluta rintracciare alla base della testimonianza aristotelica (e plutarchea), di fatto restano numerosi dubbi circa

---

'misto', fatto di eupatridi e non, risultato di un compromesso raggiunto in seguito a richieste insistenti di questi ultimi. I teorici, dunque, si sarebbero limitati a dividere i non eupatridi in «contadini» e «artigiani», divisione 'occupazionale' fatta 'a tavolino', forse anche sul modello della Grecia dell'età del Bronzo (Rhodes 1985 [1981], 183). Qualche anno dopo è tornato sulla plausibilità storica della tripartizione arcontale del 580 a.C. Thomas Figueira (Figueira 1984).

[40] Aristot. fr. 3 Kenyon (*Lex. Patm*., *s.v.* γεννῆται): πάλαι τὸ τῶν Ἀθηναίων πλῆθος, πρὶν ἢ Κλεισθένη διοικήσασθαι τὰ περὶ τὰς φυλάς, διῃρεῖτο εἰς γεωργοὺς καὶ δημιουργούς; (*Schol. [Plat.]* Axioch 371e, *s.v.* γεννήτη): Ἀριστοτέλης φησὶ τοῦ ὅλου πλήθους διῃρημένου Ἀθήνησιν εἵς τε τοὺς γεωργοὺς καὶ τοὺς δημιουργούς.

[41] Della divisione per βίοι realizzata da Ione si ritrova testimonianza in Strabone: ad essere menzionate sono quattro 'classi', γεωργοί, δημιουργοί, ἱεροποιοί, φύλακες, ma assenti sono gli *eupatridai* (Strab. VIII 7, 1). Ione, figlio del re del Peloponneso, Xuto, e della figlia del re ateniese Eretteo, avrebbe condotto Atene alla vittoria contro Eumolpo trace (Rhodes 1985 [1981], 66-72).

[42] Ritenuta inizialmente una versione 'difettosa' (e da integrare) della tripartizione aristotelica (Aristot. *Ath. pol*. 13, 2), la bipartizione fu riconsiderata da Henry Th. Wade-Gery in quanto attestazione di una precedente fase (sotto Ione) rispetto al successivo intervento teseico (cfr. Aristot. *Athen. pol.* 41, 2) . Alla luce della nuova lettura del frammento aristotelico, anche il luogo plutarcheo della *Vita di Teseo* fu inserito nei frammenti aristotelici, a seguire rispetto a quello attestante l'originaria bipartizione, e fu ritenuto di derivazione aristotelica (Wade-Gery 1931, 4-6); contrari alla diretta derivazione della testimonianza plutarchea da Aristotele furono Felix Jacoby (1949, 247-248 n. 49) e, a seguire, Rhodes (1985 [1981], 74).

- la precedenza o meno di una suddivisione funzionale bipartita rispetto a quella tripartita[43];
- la veridicità storica della partizione secondo *bioi* in età arcaica;
- il significato stesso del termine *demiourgoi* ('classe' artigianale o 'categoria' comprendente figure dedite ad attività varie 'al servizio del pubblico')[44].

4. Significati intermedi: risonanze omeriche

Lo sviluppo semantico del termine 'demiurgo' dopo Omero, come abbiamo visto, semplifica il quadro che appare nei poemi, riferito a figure 'intellettuali' (indovino, medico, cantore) e 'manuali' e di 'servizio' (carpentiere, araldo), che offrono le loro rispettive prestazioni, invitati alle corti dai re. Senza che sia immediatamente chiaro il rapporto con la situazione omerica, di questo sviluppo abbiamo analizzato la 'deriva' 'politica' – i 'demiurghi' magistrati di area dorica – e quella 'artigianale' – i *demiourgoi* 'classe' di artigiani ad Atene. Tali sviluppi non si presentano semplicemente metonimici rispetto al quadro omerico: se il versante 'artigianale' può in qualche modo dare l'idea di uno sviluppo metonimico – la sopravvalutazione del *tekton*, del carpentiere, l'unico rappresentante un'attività manuale –, lo sviluppo 'magistratuale' non sembra derivare dalla situazione omerica, atteso che nessun valore rappresentativo o direzionale sembra evincersi dall'operare di tutti i *demioergoi* nell'*epos* omerico. Sta di fatto che il termine *demioergoi,* benché poco o nulla considerato dagli antichi nel suo contesto omerico, viene già da Gorgia e soprattutto dalla lessicografia percepito nella sua radicale bi-semia: nel suo 'alto' valore di magistrato, a capo peraltro di una gerarchia di 'demiurghi' collaboratori (gli *epidamiourgoi*), e nel suo 'basso' valore (al plurale) di massa di lavoratori, consistente

[43] La questione fu particolarmente discussa tra gli anni '60 e '70 da Édouard Will ed Ettore Lepore, sui quali vd. *infra,* 111-112. Negli ultimi anni Alain Duplouy ha riletto l'intera documentazione sugli eupatridi, nell'àmbito di una più ampia riconsiderazione dell'aristocrazia greca arcaica (Duplouy 2006; Duplouy 2010). Di recente lo stesso Duplouy ha brevemente riproposto le sue considerazioni circa il termine eupatridi, sottolineando la decontestualizzazione precoce subita dal termine, già a partire dalla tragedia, rispetto alla più ristretta accezione 'anti-tirannica', per la quale era stato formulato sul finire del VI secolo a.C., finendo, così, per divenire un comune sinonimo di *eugenes*, 'nobile' (Duplouy 2021, 80). Per la discussione e i nuovi modelli proposti per l'interpretazione dell'aristocrazia greca arcaica si rimanda alla rassegna di Maurizio Giangiulio (Giangiulio 2016), il quale commenta, in particolare, i risultati presentati al riguardo nella raccolta di studi curata da Nick Fisher e van Wees (Fisher, van Wees 2015).

[44] Il problema fu già sollevato da Will, sul quale vd. *infra,* 111 n. 444.

e persino sovrabbondante nell'antica tripartizione funzionale della città post-soloniana, presa di mira e vituperata dal pensiero oligarchico.

Al centro di questa forbice c'è tuttavia un'area semantica che fa riferimento non a cariche, a ruoli, a 'classi', ma a competenze esercitate attraverso professioni, come in Erodoto *demiorgoi* sono detti operai specializzati che producono il miele dal tamerisco e dal grano[45]; come anche *demiourgoi* nel *corpus Hippocraticum* sono detti i medici professionisti[46] e le stesse occorrenze nell'opera platonica, culminanti nell'immagine del Demiurgo creatore della notte e del giorno[47] e del cielo[48], sottolineano la *sophia*, la capacità, senza una connotazione sociale: *demiourgos* è il medico capace di gestire gli impulsi erotici del paziente[49], *demiourgoi* sono dette le persone di mestiere contrapposte agli *idiotai*, i profani[50]. Platone conosce i *demiourgoi* come categoria di professionisti, diversi dai politici, dai poeti e dai retori[51] e il termine, evocativo di figure praticanti un'arte sapiente e professionale, non viene mai usato nella sua grande polemica contro il lavoro manuale, definito 'banausico'. Platone, peraltro, è l'unico a citare i versi omerici sui *demioergoi*, con un elenco che esclude i poeti[52].

---

[45] Ὡς δὲ ἐκ τῆς Φρυγίης ἐσέβαλε ἐς τὴν Λυδίην, σχιζομένης τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς μὲν ἐς ἀριστερὴν ἐπὶ Καρίης φερούσης, τῆς δὲ ἐς δεξιὴν ἐς Σάρδις, τῇ καὶ πορευομένῳ διαβῆναι τὸν Μαίανδρον ποταμὸν πᾶσα ἀνάγκη γίνεται καὶ ἰέναι παρὰ Καλλάτηβον πόλιν, ἐν τῇ ἄνδρες δημιοργοὶ μέλι ἐκ μυρίκης τε καὶ πυροῦ ποιεῦσι (Hdt. VII 31).

[46] Εἰσὶ δὲ δημιουργοὶ, οἱ μὲν φλαῦροι, οἱ δὲ πολλὸν διαφέροντες· ὅπερ, εἰ μὴ ἦν ἰητρικὴ ὅλως, μηδ' ἐν αὐτέῃ ἔσκεπτο, μηδ' εὕροιτο μηδὲν, οὐκ ἂν ἦν, ἀλλὰ πάντες ἂν ὁμοίως αὐτέης ἄπειροί τε καὶ ἀνεπιστήμονες ἦσαν, καὶ τύχῃ ἂν πάντα τὰ τῶν καμνόντων διῳκέετο ([Hippocr.] *VM* 1).

[47] γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο (Plat. *Ti.* 40c).

[48] Τί δ' οὐ μέλλει γελοῖον εἶναι; ἔφη. Τῷ ὄντι δὴ ἀστρονομικόν, ἦν δ' ἐγώ, ὄντα οὐκ οἴει ταὐτὸν πείσεσθαι εἰς τὰς τῶν ἄστρων φορὰς ἀποβλέποντα; νομιεῖν μὲν ὡς οἷόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω συνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ (Plat. *resp*. VII 530a).

[49] ἔστι γὰρ ἰατρική, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν, καὶ ὁ διαγιγνώσκων ἐν τούτοις τὸν καλόν τε καὶ αἰσχρὸν ἔρωτα, οὗτός ἐστιν ὁ ἰατρικώτατος, καὶ ὁ μεταβάλλειν ποιῶν, ὥστε ἀντὶ τοῦ ἑτέρου ἔρωτος τὸν ἕτερον κτᾶσθαι, καὶ οἷς μὴ ἔνεστιν ἔρως, δεῖ δ' ἐγγενέσθαι, ἐπιστάμενος ἐμποιῆσαι καὶ ἐνόντα ἐξελεῖν, ἀγαθὸς ἂν εἴη δημιουργός (Plat. *conv*. 186d).

[50] πρὸς ἀλλήλους ἀνθρώπων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ ἰδιωτῶν καὶ δημιουργῶν (Plat. *Ion* 531c).

[51] Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνυτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν, Λύκων δὲ ὑπὲρ τῶν ῥητόρων (Plat. *apol*. 23e).

[52] Ἀληθέστατα, ἔφη. Ἂν ἄρ' ἄλλον τινὰ λαμβάνῃ ψευδόμενον ἐν τῇ πόλει – 'τῶν οἳ δημιοεργοὶ ἔασι, / μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων', κολάσει ὡς ἐπιτήδευμα εἰσάγοντα πόλεως ὥσπερ νεὼς ἀνατρεπτικόν τε καὶ ὀλέθριον (Plat. *resp*. III 389d).

La percezione di *demiourgoi* come categoria professionale connotata anche socialmente, accostata ad agricoltori, commercianti per mare, meteci, stranieri e isolani e problematicamente ai *tektones*, che ne restano esclusi, si ritrova, invece, in alcuni versi di Aristofane[53]. Il sempre più evidente scadimento sociale del termine si completa con Aristotele e l'ambiente peripatetico, quando viene associato al *plethos*.

Di fatto, nel processo che porta la multiforme categoria di 'demiurghi' omerici a una vera e propria 'classe', deprezzata e preponderante nel numero, non ci può essere solo l'innegabile e aggravato scadimento morale e culturale delle arti manuali: andranno più seriamente indagati i contesti, le differenze fra un'attività di servizio giocata nella dialettica *oikos-demos* – il caso dei *demioergoi* omerici, che non sono un gruppo, ma si riconoscono per la 'pubblicità'[54] – e un'attività di servizio stabilmente giocata al servizio della città – l'artigianato urbano che 'industrialmente', senza *sophia* e ruolo politico, offre il suo servizio alla comunità.

5. Le interpretazioni antiche: spariscono i *demioergoi*

Circa il termine *demiourgos*, nella tradizione antica non si riscontrano processi etimologizzanti, tranne uno scolio proprio ai versi omerici che nominano i *demioergoi*: si tratterebbe di figure che svolgevano una funzione 'pubblica'[55].

Per contro, il termine è spesso fatto oggetto di analisi lessicografiche ed enciclopediche.

Così Esichio:

> «*Demiourgos*: per i maschi fu chiamata così la categoria di quelli che svolgevano lavori manuali e arti banausiche, mentre presso i Dori furono chiamati così i magistrati, perché svolgevano funzioni pubbliche, come ad Atene i *demarchoi*. In maniera più impropria sono detti così anche gli artigiani. È detta *demiourgos* anche la donna, che nelle nozze cuoce i dolci»[56].

---

[53] ἀλλ', ὦ γεωργοὶ κἄμποροι καὶ τέκτονες / καὶ δημιουργοὶ καὶ μέτοικοι καὶ ξένοι / καὶ νησιῶται, δεῦρ' ἴτ', ὦ πάντες λεώ, / ὡς τάχιστ' ἄμας λαβόντες καὶ μοχλοὺς καὶ σχοινία· / νῦν γὰρ ἡμῖν αὖ σπάσαι πάρεστιν ἀγαθοῦ δαίμονος (Aristoph. *pax* 296-300).

[54] Finley 1979 [1954], 55-56.

[55] *Schol. Hom.* Od. XVII 383 (δημιοεργοὶ] χειροτέχναι, δημοσίαν παρέχοντες τὴν ἑαυτῶν τέχνην); XIX 135 (οἳ δημιοεργοὶ ἔασιν] οἳ δημοσίαν μοι χρείαν ἀγγέλλουσι).

[56] Hsch., *s.v.* δημιουργός· ἐπὶ μὲν τῶν ἀνδρῶν τὸ ἔθνος ἐκλήθη, ὅτι χειροτέχναι ἦσαν καὶ βάναυσοι· καὶ παρὰ τοῖς Δωριεῦσιν οἱ ἄρχοντες, τὰ δημόσια πράττοντες, ὥσπερ Ἀθήνησιν οἱ <δήμαρχοι>. Λέγονται

Si registra un certo rifiuto del lessicografo per il senso 'artigianale' da assegnare al termine, quando esso è esteso non solo agli umili *banausoi*, ma anche in generale ai *technitai*: inappropriato in questo caso gli appare il termine. Sicuro e appropriato, oltre che etimologicamente valido, gli sembra per contro il senso 'magistratuale' che si dà al termine nel mondo dorico. Inappropriato, invece, risulta a noi l'accostamento ai *demarchoi* ateniesi, che hanno alla base del loro nome la suddivisione demica dell'Attica e non l'aggettivo *demion*[57].

Diversa è la prospettiva, ma uguale la sostanza nell'*Etymologicon Magnum*:

> «*Demiourgos*: il termine significa molte cose. Indica infatti gli artigiani, dai quali anche Dio, creatore di tutte le cose, è detto demiurgo. Demiurghi poi erano chiamati presso Argivi e Tessali quelli che ricoprivano una magistratura, per indicare che svolgevano incarichi pubblici e lo facevano con cura. Nella commedia attica indica le donne che facevano i dolci. Chiamano così anche le persone pratiche, talvolta anche quelli che fanno qualunque cosa. Si chiamano così anche quelli che svolgono lavori manuali e hanno cura dei mestieri: hanno infatti le mani in mano solo la notte»[58].

L'*Etymologicon Magnum*, che ha presente il Demiurgo platonico, non rigetta la valenza 'artigianale' del termine: ricorda il senso 'politico', specificamente in

---

καὶ οἱ τεχνῖται καταχρηστικώτερον. λέγεται δὲ καὶ γυνὴ <δημιουργός>, ἣ ἐν τοῖς γάμοις πέμματα πέσσει [Men. fr. 518,12; Antiph. 225].

[57] L'istituzione dei *demarchoi* è attribuita, nella tradizione aristotelica (Aristot. *Ath. pol.* 21, 5), a Clistene, nell'àmbito della 'geometrica' riforma che divise la regione dell'Attica, 'mescolandola', in trenta «trittie» (*mere*) secondo i demi (508/507 a.C.): i *demarchoi* sono descritti come magistrati amministrativo-finanziari locali, i quali avrebbero sostituito i *naukraroi*, con le stesse funzioni, di epoca soloniana. Un problematico frammento di Demetrio Falereo (Dem. Phal., *FGrHist* 228 F 31) attribuisce la creazione dei *demarchoi* già a Solone (non considerando un'evoluzione dai *naukraroi* soloniani ai *demarchoi* clistenici). Sulla questione si rimanda a Rhodes 1985 [1981], 256-258. Nello specifico, sul frammento di Demetrio e il rapporto tra i *demarchoi* e i *dikastai kata demous*, nella storia delle istituzioni amministrativo-finanziarie, vd. Petruzzella 1997.

[58] *Etym. Magnum, s.v.* δημιουργός. Πολλὰ σημαίνει ἡ λέξις. Σημαίνει γὰρ τοὺς τεχνίτας· ἀφ' ὧν καὶ ὁ τῶν πάντων ποιητὴς Θεὸς δημιουργὸς εἴρηται. Δημιουργοὶ δὲ ἐκαλοῦντο παρά τε Ἀργείοις καὶ Θεσσαλοῖς οἱ περὶ τὰ τέλη· ἵνα σημαίνῃ τὰ δημόσια ἐργαζομένους, καὶ διὰ φροντίδος ἔχοντας· σημαίνει καὶ τὰς παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς τὰς πλακοῦντας ἐργαζομένας γυναῖκας [Men. fr. 518,12; Antiph. 225]. Λέγουσι δ' οὕτως τοὺς ἐμπείρους, ἐνίοτε δὲ τοὺς ὁτιοῦν ποιοῦντας. Λέγονται καὶ οἱ περὶ τὰς χειρουργίας καὶ τὴν τῶν τεχνῶν ἐπιμέλειαν· κοινὰς γὰρ μονονουχὶ παρεῖχον τὰς χεῖρας.

riferimento all'area argiva e tessala, molto probabilmente attingendo alla tradizione aristotelica[59], ma sottolinea anche il valore di 'esperto', di 'tuttofare', di infaticabile lavoratore. Ugualmente fa riferimento all'uso al femminile, rilevato dalla commedia attica, a proposito di donne impegnate in pasticceria.

Anche la *Suda* insiste sulla centralità del senso 'artigianale' del termine, richiamando *ad litteram* per l'uso 'politico' solo l'episodio tucidideo degli epidemiurghi corinzi a Potidea:

> «*Demiourgos*: il lavoratore manuale che crea le cose che non sono. Che fa cose pubbliche. 'Ade crudele demiurgo'. 'Ordinando di non accettare più gli epidamiurghi di Corinto inviati ogni anno'. Chi offre se stesso come esempio, come i demiurghi più bravi a modellare, ricevendo il metallo informe e senza un modello, gli danno una forma e un modello»[60].

> «*Demiourgoi*: i ceramisti, i fabbricatori di maschere. Chiamavano 'demiurghe' anche le cosiddette iponinfe, cioè quella che sta accanto alla donna sposa. Da cui l'opera di Menandro *Demiurgo.* Si usava chiamare demiurghi quelli che svolgevano incarichi pubblici, talvolta il direttore dei lavori. Aristofane nella *Pace* usa l'avverbio *demiourgikos* al posto di *tektonikos*. Infatti i *demiourgoi* erano *tektones*. Gli antichi demiurghi facevano gli occhi socchiusi e Dedalo li aprì e distanziò i piedi. Anche Omero dice: 'che sapeva fare con le mani tutti i *daidala*'»[61].

---

[59] Jeffery 1973-1974, 319. Circa la tradizione aristotelica (Aristot. *pol*. III 1275b) vd. *supra*, 14-15.

[60] *Suda, s.v.* δημιουργός. χειροτέχνης, ὁ τὰ μὴ ὄντα ποιῶν. δημώδη ἐργαζόμενος. Ἅιδης δημιουργὸς ἄγριος [Soph. *Aiax* 1035]. καὶ μηκέτι δέχεσθαι τοὺς κατ' ἔτος ἐκπεμπομένους Κορινθίων ἐπιδημιουργοὺς κελεύοντες [Thuc. I 56]. ἑαυτόν τι παρέχων ὑπόδειγμα, ὥσπερ οἱ πλαστικώτεροι τῶν δημιουργῶν, τὸν χαλκὸν ἄμορφον παραλαβόντες καὶ ἀειδέστερον, εἰς μορφὴν ἐντείνουσι καὶ κατασχηματίζουσι.

[61] *Suda, s.v.* δημιουργοί. οἱ κεραμεῖς, οἱ σκευοποιοί. δημιουργοὺς ἐκάλουν καὶ τὰς νῦν λεγομένας ὑπονυμφίδας, τουτέστι τὴν παρεστῶσαν τῇ νύμφῃ γυναῖκα. ὅθεν ἐστὶ καὶ Μενάνδρῳ Δημιουργός; κοινῶς δὲ ἔλεγεν δημιουργοὺς τοὺς τὰ δημόσια ἐργαζομένους, ποτὲ δὲ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας. Ἀριστοφάνης ἐν Εἰρήνῃ. καὶ δημιουργικῶς, ἀντὶ τοῦ, τεκτονικῶς [Aristoph. *pax* 429]· δημιουργοὶ γὰρ οἱ τέκτονες. ὅτι οἱ παλαιοὶ δημιουργοὶ συμμεμυκότας τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐποίουν, ὁ δὲ Δαίδαλος ἀνεπέτασεν αὐτοὺς καὶ τοὺς πόδας διέστησεν [Paus. Gr. *Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή* δ 2] καὶ Ὅμηρός φησιν· ὃς χερσὶν ἠπίστατο δαίδαλα πάντα τεύχειν [Hom. *Il*. V 60-61].

Come si può notare, è ben radicata, nella tradizione scholiastica, lessicografica ed enciclopedica, la conoscenza della divaricazione post-omerica 'magistratuale' *vs*. 'artigianale', e in ogni caso manca ogni sia pur minimo riferimento ai versi omerici e alla categoria dei *demioergoi kletoi*: a ulteriore dimostrazione della sfortuna antica dei versi omerici in questione, nessun accenno è dato alla polisemia omerica 'intellettuale' e 'manuale', all'unione sotto unica etichetta di medici, indovini, aedi, araldi e carpentieri.

6. Che significa *demioergos*? Le ipotesi moderne

La tradizione enciclopedica e lessicografica antica, come abbiamo visto, ignora il testo omerico, ma ha ben presente lo sviluppo semantico 'binario' attestato dopo Omero, 'magistratuale' e 'artigianale', senza tuttavia proporre etimologie.

In questo senso, è utile ritornare sull'unica proposta etimologica che proviene dagli scoli all'*Odissea*, proprio a proposito della situazione più sincronicamente polisemica che l'antichità ci offre. Commentando i versi omerici che classificano sotto l'etichetta *demioergoi* indovini, medici, poeti e carpentieri, lo scoliaste glossa il termine con «artigiani manuali» (χειροτέχναι) e spiega il tutto con un participio congiunto con valore casuale: si chiamano così «perché offrono pubblica la loro stessa arte» (δημοσίαν παρέχοντες τὴν ἑαυτῶν τέχνην)[62]. Nel caso dell'araldo, *demioergoi* significativamente non è glossato, ma solo seguito da una proposizione relativa, con valore esplicativo-causale: gli araldi si definivano *demioergoi* perché annunciavano, nel caso specifico a Penelope, cose di interesse e dominio pubblico (οἳ δημιοεργοὶ ἔασιν] οἳ δημοσίαν μοι χρείαν ἀγγέλλουσι)[63].

Nell'interpretazione del termine *demioergos* in Omero lo scoliaste non sembra conoscere o comunque essere condizionato, come i lessicografi, dallo sviluppo semantico successivo a Omero: conosce sì la linea 'artigianale', ma, inaugurando una tendenza che avrà particolare fortuna in età moderna, ricorre alla categoria del *demosion*, del 'pubblico, comunitario, statuale', contrapposto all'*idion*, il 'privato', dialettica tipica del maturo V secolo a.C.[64], chiaramente anacronistica rispetto al

[62] *Schol. Hom.* Od. XVII 383 (δημιοεργοὶ] χειροτέχναι, δημοσίαν παρέχοντες τὴν ἑαυτῶν τέχνην).
[63] *Schol. Hom.* Od. XIX 135 (οἳ δημιοεργοὶ ἔασιν] οἳ δημοσίαν μοι χρείαν ἀγγέλλουσι).
[64] Per la dialettica di età classica (precisamente periclea) *idion-demosion* vd. Musti 1997, VII, 4, 15, 319, 360 n. 11.

quadro omerico, a quello che, come vedremo, significa la categoria *demion* in rapporto all'*oikos* e alla struttura politico-territoriale del mondo omerico[65].

L'interpretazione 'pubblica' del termine, nel senso proprio di 'lavoratore pubblico', ha avuto, come si diceva, particolare fortuna tra i moderni, segnatamente prima o comunque indipendentemente dal riferimento a un presunto precedente miceneo, affermandosi di fatto come *communis opinio*: *opifex publicus* leggiamo nel *Lexicon Homericum* redatto da Ebeling nella seconda metà dell'Ottocento[66].

In questo senso, l'interpretazione più spinta, nel dichiarato rigetto di ogni presunto riferimento al quadro miceneo, è quella di Finley, che, con un celebre e discusso riferimento a una dinamica sociale da lui registrata nel contesto 'tribale' dell'Algeria moderna, finì senza esitazione per spiegare il termine *demioergos* come «who work for the people»[67].

In termini strettamente linguistici, questa interpretazione è stata giustamente contestata, perché presupporrebbe nel primo componente un sostantivo, peraltro in obliquo dativo d'interesse (si ricorda che il primo componente è aggettivale e diretto), e quindi un valore assoluto del verbo *ergazomai*, a fronte di quello transitivo ricavabile dal rapporto con l'oggetto che lo precede (*demia*)[68].

Ovviamente, attenta alla giusta composizione del termine, con considerazioni condizionate dagli sviluppi semantici post-omerici, è la proposta, pur cauta, di Pierre Chantraine: «On a l'habitude d'interpréter le mot pour le sens d'artisan 'faisant des choses qui concernent l'ensemble du peuple', ce qui convient à des spécialistes qui travaillent pour altrui; pour le seconde sens (*scil.* il significato 'magistratuale'), 'qui se occupe des affaires du peuple, qui les administre'. *Ces explications sont plausibles*»[69]. Contestualmente Chaintraine lascia nel limbo fra indimostrabilità e irrefutabilità («explication ingénieuse mais détournée ne se laisse ni démostrer ni réfuter»)[70] la proposta del micenologo Leonard R. Palmer, che chiama in causa l'attestazione nelle tavolette in Lineare B non certo del termine *demioergoi*, che risulta assente, ma del

[65] Vd. *infra*, 173-181.
[66] Ebeling, *Lexicon*, *s.v.* δημιοεργός.
[67] Finley 1979 [1954], 55. Su questo tema, specificamente vd. *infra*, 86-90.
[68] Vd. al riguardo Bader 1965, 135-136.
[69] Chantraine, *DELG*, *s.v.* δημιουργός (il corsivo è nostro). Vd. anche Chantraine 1956, 41-46.
[70] Chantraine, *DELG*, *s.v.* δημιουργός.

sostantivo *da-mo* e dell'aggettivo *da-mi-jo*, per dimostrare l'origine micenea del termine e per identificare i *demioergoi* omerici in un'originaria classe micenea, il cui rappresentante-demiurgo è «celui qui travaille des terres communales»[71].

Possiamo affermare che, a partire dalla discussa ipotesi di Palmer, l'etimologia e l'interpretazione originaria della figura del *demioergos*, di cui conosciamo solo gli sviluppi semantici successivi a Omero, ha sempre più, sia pur in maniera diversa, come riferimento la situazione politica, sociale ed economica, quale si rivela a noi, per il II millennio a.C., dalla documentazione in Lineare B.

In un contesto, come vedremo, dominato dalla grande discussione circa la continuità o meno fra Miceneo e Omero, la società micenea è stata sempre più considerata la creatrice della figura 'demiurgica', mentre il mondo omerico o il custode fedele di un modello miceneo o, diversamente, un livello in cui si registrano innovazioni e risemantizzazioni nel processo che avrebbe portato un termine e una figura istituzionalizzata del mondo miceneo a identificarsi con una categoria polifunzionale di professionisti (Omero) e poi, in età arcaica e classica, di magistrati o semplici artigiani.

Risulta fondamentale in questa prospettiva il riconoscimento di che cosa fossero i *demia* nel mondo miceneo: per Palmer sarebbero state le terre comuni (*ko-to-na ke-ke-me-na*), per cui i 'demiurghi' micenei erano, pur svolgendo varie professioni, 'quelli che lavorano la terra pubblica'[72]; in un contesto che considerò il *da-mo* una classe funzionale produttiva opposta ai nobili e ai guerrieri, i 'demiurghi' furono per Giovanni Pugliese Carratelli una categoria professionale del mondo miceneo[73]; interpretando per contro il *da-mo* come un'unità territoriale e 'comunitaria', Gianfranco Maddoli vi ha visto già *in nuce* l'insieme, composto nel mondo miceneo, di amministratori e professionisti 'che svolgono le cose pertinenti il *da-mo*'[74]. Se, in modo diverso, Palmer e Pugliese Carratelli intravedono nei versi omerici un 'fossile' di età micenea, l'ipotesi maddoliana tende a considerare Omero, che non parla di 'demiurghi' magistrati né di 'demiurghi' solamente artigiani, testimone di una fase,

[71] Chantraine, *DELG*, *s.v.* δημιουργός. Per l'ipotesi micenea vd. Palmer 1954: Palmer 1955. Sul problema estesamente vd. *infra*, 82-86.
[72] Per una dettagliata descrizione di questa posizione vd. *infra*, 82-86.
[73] Per una dettagliata descrizione di questa posizione vd. *infra*, 96-100.
[74] Per una dettagliata descrizione di questa posizione vd. *infra*, 100-105.

propria del mondo ionico, che comincia a ridurre l'antica polivalenza (amministratori, professionisti, artigiani), che per lo studioso è già e solo micenea. L'ipotesi di un presunto 'archetipo' miceneo che contenesse in sé tutte le funzioni, che via via si sarebbero definite a partire da Omero, è stata pure sostenuta con il richiamo alla categoria del 'sacro' e con una particolare attenzione alla seconda componente del sostantivo, *ergon*, che rimanderebbe a un operare rituale e cultuale[75].

Per contro, Alfonso Mele, con un'attenzione pure rivolta al quadro miceneo, ha ritenuto che il termine *demioergoi* e le relative funzioni che Omero riconosce a esso siano nate in età omerica e post-palaziale nel momento in cui il palazzo non esiste più, il **ra-wo*, antica aristocrazia, è confluito nel *da-mo* e i *basilees* stessi non hanno più il controllo del *demos*, anzi, come nel caso dei professionisti elencati da Eumeo, ne dipendono per derrate alimentari, vino e servizi[76].

In questa nostra ricerca, risulta fondamentale provare a determinare se nel contesto omerico il termine abbia sbiadito o addirittura smarrito il senso etimologico, vivo e funzionale presumibilmente in età micenea, oppure, come ci orienteremo a credere nello specifico capitolo, funzioni in età omerica a indicare direttamente quella categoria di specializzazioni esterne e necessarie agli *oikoi* aristocratici, perciò *demia*.

[75] Bader 1965, 136-139.

[76] Per una dettagliata descrizione di questa posizione vd. *infra*, 105-112.

II

NON *DEMIOERGOI*: ALTRI ATTORI DEL LAVORO IN OMERO

1. All'interno e all'esterno dell'*oikos*: il lavoro in Omero

Per giungere a una definizione dello statuto dei *demioergoi* omerici e per comprendere il preciso loro ruolo all'interno della società e dell'economia dei poemi, riteniamo non semplicemente preliminare, ma necessaria, una sia pur sintetica presentazione dell'organizzazione del lavoro nella società omerica, all'interno e all'esterno dell'*oikos*, nella sue diverse, e non sempre nette, articolazioni: in questo complesso, i *demioergoi* non sono gli unici lavoratori esterni e la tendenza della storiografia così come il rischio che si corre è quello di procedere con disinvolte assimilazioni, la più frequente delle quali rimane quella che li identifica ora come personale di corte, per certi versi paragonabile ai *therapontes*, a liberi seguaci e servitori di nobili, ora come *metanastai*, equivalenti dei mercenari-*ptochoi*, ossia lavoratori salariati che cambiano continuamente sede.

È facile riconoscere alla base di queste arbitrarie, come vedremo, assimilazioni una visione 'primitivistica' della società omerica, legata, da Johann K. Rodbertus fino a Johannes Hasebroek, a una rigida amministrazione dell'*oikos* (*oikonomia*, *Oikenwirtschaft*), visto come unica sede di produzione e consumo: pertanto, nella concezione più radicale, sarebbero esistiti, da una parte, il re con il suo folto seguito, formato dalla clientela e rinforzato dalle *corvées* prestate dagli artigiani (in quanto tali dipendenti del re), dall'altra, la 'collettività', fatta di nullatenenti, ossia di mendicanti e braccianti[77]. Se è vero, come avrebbe poi rimarcato ancora Finley, aderendo pienamente all''*oikos*-model', che «una linea orizzontale separava il mondo dei poemi omerici»[78], al di sopra della quale ci sarebbero gli *aristoi* separati dalla «moltitudine», è pur evidente, da un'attenta lettura di Omero, che tanto nell'*oikos* quanto al di fuori dello stesso, ma anche nella reciproca interdipendenza tra le due parti, il quadro delle

[77] Così, per esempio, in Weber 1992 [1898], 130-131, 138-139. Vd. *infra*, 72 n. 305.
[78] Finley 1979 [1954], 56. Vd. *infra*, 89-90.

funzioni sociali è molto più composito ed eterogeneo[79]. Accanto a un'effettiva industria domestica, infatti, sulla cui 'integralità' discuteremo, l'*epos* ci mostra diverse figure: seguaci del re, personale permanente a corte, di uomini liberi sì, ma dipendenti, lavoratori salariati, schiavi e, infine, ma non ultimi, gli ambigui *demioergoi*, ambigui a tal punto da essere talvolta addirittura eliminati dalle 'classi' di lavoratori e considerati 'maghi', esseri semidivini[80].

2. Il lavoro in casa: *self-sufficiency in the strict work ethic*

Dall'*epos* omerico, in particolare dall'*Odissea*, che ci offre un *focus* sullo stile di vita delle più importanti corti aristocratiche, ricaviamo che, all'interno della tipica famiglia patriarcale, costituita da più famiglie nucleari, data la consueta convivenza nella stessa casa sino alla terza generazione[81], si svilupperebbe un'intensa attività industriale a gestione familiare, finalizzata al soddisfacimento dei bisogni dei conviventi stessi. L'obiettivo, infatti, dell'economia dell'*oikos*[82], come già tipizzata da Rodbertus, è

[79] L'analisi del lavoro in Omero (così come in Esiodo), rientrata da subito, come vedremo nel successivo capitolo, nell'interesse sorto intorno al tema della *Labour-history* tra fine Ottocento e inizio Novecento, è strettamente legata all'interpretazione della stessa società omerica: il lavoro in Omero, visto generalmente 'poco specializzato' e *less sophisticated* rispetto al precedente miceneo, è stato considerato ora esclusivamente 'domestico', realizzato dai membri dell'*oikos* e integrato da 'indifferenziate' forze esterne, 'assunte' dal *landowner* ('kinship-model', 'oikos-model'), ora variamente articolato e distinto in 'slavery' e 'non-slavery labour', proprio alla luce di diverse capacità contrattuali dei lavoratori. Esponente e 'capofila' convinto della seconda prospettiva è stato senz'altro Mele (Mele1968), il quale, sul finire degli anni '60, ha fornito una precisa analisi del lavoro mercenario in Omero, basato proprio sulla progressiva articolazione e differenziazione della società omerica, articolazione che, come ha scritto lo stesso storico, non era emersa dalle «concezioni globali, in senso filologico-tradizionale come in senso storico-sociale» (Mele 1968, VI).

[80] Vernant 2001 [1965], 296, 317. Vd. *infra*, 79-80.

[81] Sull'estensione della famiglia in Omero si è passati da concezioni legate al *genos* come prima e unica forma di società (il 'kinship model' di Gustave Glotz), quale appunto si riscontrerebbe nella famiglia omerica, a prospettive che hanno prima ridimensionato la 'grandezza' dell'*household* omerica, postulando il progressivo emergere di 'famiglie nucleari' (Mele 1978, 58-59; Murray 1983 [1980], 43-47; Carlier 2014 [1999], 159-161), sino a ridurne in maniera rilevante le sue funzioni, a favore di una più attiva *community life* e di più ampi *social networks* (van Wees 1992, 31-36, 53-58). È lo stesso van Wees, però, a individuare comunque in Omero una «extended family», generalmente formata dal re, la sposa, i figli non ancora sposati e i soli figli maschi con le rispettive spose, dal momento che le figlie lasciavano la casa paterna al momento del matrimonio (van Wees 1992, 42).

[82] van Wees (1992, 331 n. 52) ha attribuito all'influenza finleyana la prassi di utilizzare il termine *oikos* per connotare l'*household* omerica, in una visione che avrebbe enfatizzato le sue dimensioni e funzioni, che, secondo lo studioso, invece sarebbero persino più circoscritte e meno nette rispetto a quelle dell'*oikos* di età classica (sull'*oikos* di età classica, nello specifico della realtà ateniese, vd. Ferrucci 2006).

certamente quello di trasformare la casa in un'industria, nella quale le attività di produzione sono finalizzate all'autoconsumo dei prodotti creati – l'immagine francottiana del *circle*, dal quale nulla esce e nel quale nulla entra, rende perfettamente il senso dell'*household* omerica. Il lavoro domestico sembra coprire, pertanto, tutti i bisogni primari della famiglia, dal settore agricolo-pastorale a quello tessile, alla preparazione dei cibi, nei quali vediamo operare il re in persona, con i suoi figli, e la stessa regina, in una divisione di competenze che tiene ben distinte le mansioni maschili da quelle femminili[83]. Dai poemi omerici, dunque, contrariamente a quanto emerge dalla società greca di età classica – basti pensare alle parole senofontee (per bocca di Socrate) che condannano il lavoro come impedimento per l'esercizio politico[84] –, ricaveremmo il ritratto di una famiglia nobile che provvede al proprio sostentamento, non disdegnando il lavoro, abile in quei settori 'industriali' che Anton Riedenauer definì i più atavici del nucleo famigliare, ossia la tessitura e la produzione del cibo.

In più luoghi dell'*Odissea*, peraltro, vediamo il re lavorare nei propri campi, occuparsi tanto dell'agricoltura quanto dell'allevamento, compiti di pertinenza esclusivamente maschile: il re di Itaca, il vecchio Laerte, più volte viene descritto intento alla cura dei suoi possessi (lavora l'orto, zappa il suo giardino)[85] – d'altra parte, la *sauvagerie* dei Ciclopi, come a Odisseo preme sottolineare nel suo racconto alla corte di Alcinoo, consisterebbe anche nella loro incapacità di arare i campi «di propria mano»[86]. Le donne di casa, invece, regina e figlie, si occupano prevalentemente della tessitura e del lavaggio delle vesti[87]: Penelope e Arete sono presentate costantemente al telaio[88]; Nausicaa chiede al padre di allestire un carro affinché lei stessa possa, in

[83] van Wees ha segnalato anche la collocazione 'a parte' delle donne nell'*oikos* («the women's quarters»), specificando che non si tratta di un luogo che 'confina' le donne, ma certamente della parte dell'*oikos* nella quale le donne trascorrono la maggior parte del loro tempo (van Wees 1992, 41).
[84] Xen. *oec.* IV 2-3.
[85] Hom. *Od*. I 189; XXIV 226; 242. Gli stessi pretendenti sono in grado di sgozzarsi i buoi da soli (Hom. *Od*. I 108). Anche nell'*Iliade* vediamo signori che si prendono cura delle proprie mandrie e pascolano i buoi: Hom. *Il*. XV 547 (Melanippo); XX 188 (Enea).
[86] Hom. *Od*. IX 108.
[87] Hom. *Od*. VII 108-111: «… le donne son tessitrici di tele; a loro Atena donò in grado massimo di far opere belle e d'aver savia mente».
[88] Hom. *Od*. II 94 (Penelope); VI 306 (Arete). L'eroina dell'*Iliade*, Elena, tesse un gran manto di porpora (Hom. *Il*. III 125; XXII 440-441).

un'azione ordinaria, recarsi al fiume per il lavaggio delle sue vesti[89]. A proposito di tali occupazioni femminili, è interessante notare che anche figure divine come la stessa Atena[90], la maga Circe[91] e la ninfa Calipso[92] vengono rappresentate allo stesso modo, esperte del telaio e persino del canto – l'esaltazione dell'abilità femminile spicca nella presentazione di Ippodamia, figlia di Anchise, «prima fra tutte le coetanee per bellezza, capacità nel lavoro e bravura» (πᾶσαν γὰρ ὁμηλικίην ἐκέκαστο κάλλεϊ καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσί)[93].

Eppure, l'autosufficienza raccontata nell'*epos* supera i limiti della necessaria *Hausfleiss*, quando vediamo re e principi ritratti come valenti muratori, carpentieri, boscaioli, competenti in lavori manuali/artigianali non soltanto strettamente legati alla propria *oikia*. Sin troppo noti e fortunati, di fatto, sono i luoghi odissaici che descrivono Odisseo carpentiere, non solo costruttore del proprio letto nuziale, ma anche rifinitore del palo che gli consentirà l'accecamento di Polifemo nonché fabbricatore della zattera che gli permetterà l'allontanamento dall'isola di Calipso[94], episodi nei quali spicca sì la *metis* del *polytropos aner*, ma anche lo sfoggio della capacità nella lavorazione del legno: al pari di un abile *tekton* (εὖ εἰδὼς τεκτοσυνάων)[95], Odisseo si mostra capace di lavorare il legno a partire dal reperimento della materia prima sino alla sua manipolazione (dall'abbattimento degli alberi alla sgrossatura, levigazione, trivellazione e connessione dei tronchi); il re si mostra altrettanto capace di ornare il legno con oro, argento e avorio; inoltre, l'abilità manuale di Odisseo non si limita all'utilizzo del legno, ma si amplia attraverso il sapiente uso delle pietre, rivelandosi capace di murare, intorno al tronco di ulivo, la stanza nuziale[96].

---

[89] Hom. *Od*. VI 71-95. Nell'*Iliade*, le mogli e le belle figlie de Troiani lavano le vesti nelle vasche (Hom. *Il*. XXII 155).

[90] Hom. *Il*. V 734-35; XIV 178-179.

[91] Hom. *Od*. X 221.

[92] Hom. *Od*. V 62; X 221.

[93] Hom. *Il*. XIII 431.

[94] Hom. *Od*. V 234-261 (zattera); IX 319-330 (palo di Polifemo); XXIII 187-201 (letto nuziale).

[95] Hom. *Od*. V 250.

[96] In effetti, Françoise Fontisi-Ducroux (1975, 55-57), nella sezione riservata alla tecnica del legno, ha fatto notare che, proprio nel descrivere le abilità artigianali del re Odisseo, l'*epos* ci offre un ricco elenco di strumenti per la lavorazione del legno, legati alle operazioni del taglio degli alberi, della sgrossatura del legno con il bronzo, della levigatura, della trivellatura e dell'assemblamento: πέλεκυς (scure), σκέπαρνον (ascia), τέρετρον, τρύπανον (trapano, trivella), γόμφος (chiodo). Sull'uso di questi attrezzi, richiamati in Omero, nell'esegesi dei contesti funerari dell'Italia protostorica vd. *infra*, 182-203.

Tuttavia, a fronte del quadro omerico che ostenta un'autosufficienza domestica raggiunta esclusivamente attraverso l'etica, ma anche l'abilità pratica, dei membri della famiglia, possiamo segnalare sin da ora evidenti falle nel sistema autarchico che si presenta: infatti, se è vero che Laerte vive tra i campi e cura l'orto con perizia, come piace sottolineare a Odisseo[97], a lavorare, però, i suoi terreni vediamo «schiavi in catene» (δμῶες ἀναγκαῖοι)[98] – senza voler considerare che in casa di Penelope è il suo schiavo, Dolio, a coltivare l'orto[99]; quando Penelope e Arete si dedicano alla tessitura, sono regolarmente accompagnate dalle ancelle, che tessono tele e girano fusi[100]; Nausicaa si reca al fiume per lavare le vesti con il seguito di ancelle[101]; infine, i lavori artigianali realizzati da Odisseo costituiscono un'eccezione rispetto a una consuetudine che vede re e principi occuparsi esclusivamente dell'acquisizione della materia prima (in prima persona o indirettamente), ma non della sua trasformazione[102]

[97] Hom. *Od*. XXIV 244-247.
[98] Hom. *Od*. XXIV 210.
[99] Hom. *Od*. IV 735-737.
[100] Hom. *Od*. VII 52; 105 (Arete); XVIII 315 (Penelope).
[101] Hom. *Od*. VI 84.
[102] È stato Peter Walcot tra i primi, sul finire degli anni '60, a porre l'attenzione sulla distinzione, che emerge dall'*epos*, tra 'procuratori' e 'possessori' di materia prima e 'lavoratori' della materia, al fine di riconsiderare il ruolo dello *specialist* in Omero a scapito dell'*amateur* (Walcot 1967, 66): a ben vedere, infatti, in Omero, re (e figli di re) e ninfe sono descritti sempre in possesso di materia prima, ma non sempre (quasi mai) impegnati nel «process of construction» della stessa materia. Walcot riporta alcuni luoghi significativi a riguardo: Pandaro (Hom. *Il*. IV 105-111), figlio di Licaone, si procura da sé la materia (corna di un capro) per la costruzione del suo arco, costruzione, però, che è affidata al «mastro tornitore» (κεραοξόος τέκτων); Licaone stesso (Hom. *Il*. XXI 35-38), figlio di Priamo, taglia con il «bronzo affilato rami novelli a un caprifico» per realizzarne un carro; Achille (Hom. *Il*. XXIII 826-829) pone in premio, in occasione dei giochi in onore di Patroclo, un grezzo masso di metallo, affermando che per almeno cinque anni il vincitore non avrebbe dovuto inviare un suo contadino o pastore a procurarsi ferro in città (su questo luogo iliadico vd. anche *infra*, 179 n. 786); Nestore (Hom. *Od*. III 432-438) fornisce l'oro all'orefice Laerce (su questo luogo odissaico vd. anche *infra*, 151-152); Calipso indica e dona a Odisseo legno e strumenti per la costruzione della zattera (Hom. *Od*. 234-261). Mele, commentando il possesso della materia prima da parte del re (Mele 1979, 69), in aggiunta ai passi già segnalati da Walcot, ha richiamato una scena dell'*Iliade* davvero esemplificativa, nella quale vediamo Agamennone inviare uomini e muli a raccogliere la legna, sotto la supervisione di un «valoroso», Merione, a sua volta *therapon* di Idomeneo (Hom. *Il*. XXIII 110-124): gli uomini, definiti *hylotomoi* ('tagliatori di legna'), non *tektones*, tagliano le querce con la scure (*pelekys*) – tanto Walcot quanto Mele hanno fatto notare la differenza che c'è nell'*epos* tra *hylotomos*, che può essere il re stesso o un suo inviato e si occupa dell'acquisizione della materia prima, e *tekton*, specialista dedito alla lavorazione della materia (cfr. Hes. *op*. 807). Ancora Mele ha ricordato la figura del capo dei Tafi, Mente (Atena), in viaggio per Temesa per procurarsi appunto il bronzo (Hom. *Od*. I 180-184). Lo stesso Walcot ha segnalato tre sole eccezioni al quadro presentato: tutte presenti nell'*Iliade*, due delle quali figurano nella stessa formula, e in similitudini, assimilano i tagliatori di legno (*hylotomoi*), muniti di *pelekys*, ai

– a spaccare la legna per l'*oikos* vediamo in ogni caso utilizzati 'servitori' (*dresteres*)[103]. In un emblematico episodio dell'*Iliade*, infatti, ci viene raccontato che Paride costruisce la propria casa, ma insieme a «quelli che erano allora nella fertile Troia i migliori artigiani» (*tektones andres*)[104]: d'altra parte, nell'elenco al centro della nostra ricerca, offerto nel diciassettesimo libro dell'*Odissea*, nel quale sono presentate figure di professionisti che sarebbero chiamati da fuori a svolgere *erga*, i professionisti-*demioergoi*, appunto, figura proprio, come rappresentante unico delle attività 'manuali', il *tekton*-lavoratore del legno (τέκτων δούρων)[105]. Gli uomini della società omerica, anche i più nobili, sembrano in possesso di rudimentali abilità manuali, ma non dell'arte del legno di un *tekton* di professione[106]. Insomma, la dichiarata autosufficienza della *famille* sembrerebbe venir meno nel momento in cui si nota, accanto ai componenti del ristretto nucleo famigliare, la presenza ricorrente di manodopera suppletiva, sulla quale ci soffermeremo nei prossimi paragrafi.

Ma, ancor di più, da alcuni luoghi omerici emerge più chiaramente il 'reale' ruolo del re e della regina, non tanto quali attori quanto amministratori e supervisori dei lavori che si svolgono nell'*oikos*[107]: da ricordare in tal senso è la significativa scena raffigurata da Efesto sullo scudo di Achille, nella quale sono rappresentate ben tre categorie di mietitori all'opera con il re che «tra loro seduto in silenzio con lo scettro stava sul solco»[108]. E, in effetti, non diversamente si comportano Laerte che sorveglia

tektones, ora per la realizzazione di carri (Hom. *Il*. IV 485- 486) ora per la costruzione di navi (Hom. *Il*. XIII 390-391; XVI 483-484).

[103] Hom. *Od*. XX 160-161. Sui *dresteres* vd. *infra*, 44-45.

[104] Hom. *Il*. VI 313-315.

[105] Hom. *Od*. XVII 384.

[106] I Mirmidoni sono perfettamente in grado di costruire una tenda (Hom. *Il*. XXIV 448); i nobili giovani che aiutano Telemaco nel viaggio verso Pilo non sono certo marinai di professione (Hom. *Od*. III 363-364; IV 778-779. Cfr. VIII 34-36); Eumeo sa innalzare un recinto con pietre di cava, all'interno del quale realizza stalle, e si costruisce i calzari (Hom. *Od*. XIV 6-14; 23).

[107] van Wees (2009, 447-448) ha ben messo in evidenza, nell'opera esiodea, l'«energetic *supervision* of the laborers» da parte dei *landowners*, il cui *ergon* è quello «to organize the work to be done by others» («the strict work ethic advocated by *Works and Days* required, not manual labor, hands-on farm management»): il verso esiodeo (Hes. *op*. 306) «a te sia caro, al contrario, il tempestivo lavoro, in modo che il tuo granaio si riempia di beni stagionali» (σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν) è indicativo per lo studioso, dal momento che il lavoro, che Perse avrebbe dovuto svolgere, è costituito dalla 'predisposizione', non dallo svolgimento in prima persona dell'attività. Lo stesso van Wees (1992, 53), limitando l'effettivo ruolo dell'industria 'oikica' omerica, aveva già richiamato l'attenzione sul termine οἰκωφελίη ('governo di casa'), pronunciato dal falso cretese Odisseo in casa di Eumeo (Hom. *Od*. XIV 223).

[108] Hom. *Il*. XVIII 550-560.

i lavori[109], Odisseo che, non appena rientrato a Itaca, si ferma a visitare campi e pastori[110], Penelope che viene esortata dal figlio Telemaco a presiedere al lavoro delle ancelle (telaio e fuso)[111]: lo stesso Telemaco ricorda alla madre che suo compito è amministrare il *mythos* (μῦθος δ' ἄνδρεσσι μελήσει πᾶσι), in quanto uomo e, nello specifico, in quanto detentore del *kratos* in casa; anche nei confronti dell'*aoidos-demioergos*, dunque, il principe è descritto come 'gestore' e 'direttore' della sua attività nell'*oikos*[112].

In conclusione, è evidente che dietro l'immagine del re (o regina) lavoratore si nasconda una forte rete ideologica, restia a far trapelare le debolezze di un'integrale autarchia dell'*oikos*, che certamente possiede la materia prima – neanche tutta, se pensiamo all'arguta riflessione di Glotz, ripresa da Finley, che individua nella carenza dei metalli la prima incrinatura dell'economia dell'*oikos*[113] –, sulla quale basa il potere amministrativo: l'apologia della *Hauswirtschaft* sublimerebbe, sul piano letterario, il ruolo manageriale del re nella rappresentazione del re-artigiano, abile in tutto e non bisognoso di forze esterne.

3. Nobili 'a servizio': compagni del re

Abbiamo già detto che la sola presenza a corte di manodopera servile, che affianca e/o sostituisce l'operosità della famiglia reale, contribuisce a limitare l'ideale di un *oikos* autarchico, quale si tende generalmente a vedere nel contesto omerico rispetto all'*oikos* di età classica[114]. Ma, prima ancora di giungere a esaminare lo statuto e le funzioni degli schiavi omerici in rapporto all'*oikos* – oggetto del penultimo paragrafo di questo capitolo –, ci soffermeremo su altre figure che vediamo a corte, in parte come 'ministri', in parte come intimi amici del re, figure che in qualche modo prestano un servizio nella reggia o, in ogni caso, affiancano il re stesso in particolari missioni. Si tratta degli *opaontes*, dei *therapontes*, degli *hetairoi* e dei *kouroi*, figure che possiamo definire 'ibride', dal momento che le loro mansioni non sempre sono utili a distinguerle

[109] Hom. *Od*. XVI 140.
[110] Hom. *Od*. XV 503.
[111] Hom. *Od*. I 356. La stessa formula (καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε ἔργον ἐποίχεσθαι) è riferita a Elena nell'*Iliade* (Hom. *Il*. VI 490).
[112] Hom. *Od*. I 358-359. Cfr. *Il*. VI 492 (la stessa formula è recitata da Ettore sul controllo della guerra).
[113] Vd. *infra*, 179 n. 786.
[114] Carlier 2014 [1999], 159.

nettamente tra loro – le stesse qualificazioni personali si ripetono indistintamente[115] – , e, soprattutto, sono indefinite nella loro posizione sociale e negli obblighi da mantenere nei confronti del re: di estrazione nobile e di condizione libera, ma, allo stesso tempo, legate più o meno al re attraverso forme di dipendenza basate sulla *philia* e non sul *misthos*, tali figure contribuiscono in vario modo all'organizzazione dell'*oikos*, pur non essendo consanguinei della famiglia.

3.1. *Therapontes*, nobili espulsi

Il *therapon*, attestato in entrambi i poemi omerici, sembra rivestire funzioni diverse tra l'uno e l'altro[116]: se nell'*Iliade* svolge per lo più mansioni militari, nell'*Odissea* è preposto a offici domestici di prestigio, legati alla sfera conviviale e simposiale. In realtà, la dissociazione delle funzioni si ricompone, se solo pensiamo alla differente ambientazione dei due poemi, che ci restituiscono due diversi spaccati sociali, ossia quello dell'àmbito militare, da una parte, e quello dell'*oikos*, dall'altra[117]. È vero, infatti, che nell'*Iliade*, nel maggior numero di occorrenze, il *therapon* è il 'servitore' personale di un condottiero[118], che assiste costantemente sul campo di battaglia, occupandosi prevalentemente della cura dei cavalli[119] e, anzi, nella maggior parte dei casi, servendo come auriga il suo 'signore': il *therapon* è quasi sempre *heniochos* sul

[115] Come ha sottolineato Pia De Fidio, si tratta per lo più di qualificazioni «genericamente positive», spesso riferite a eroi e a *basilees*, ma anche di epiteti più specifici riguardanti o la prestanza fisica o i legami di affetto e fiducia; «mancherebbe, di contro, qualsiasi traccia di una qualificazione intellettuale, almeno tipica» (De Fidio 1969-1970, 15).

[116] Come ha illustrato van Wees (1992, 333-334 nn. 61-62), proprio la diversità di mansioni dei *therapontes* tra i due poemi ha portato gli studiosi ora a distinguere i *therapontes-Heeresgefolgschaft* dai *therapontes-Hausgefolgschaft* (Deger-Jalkotzy 1978, 152; Carlier 1984, 181-182; Andreev 1988, 47-49, 57-58), ora ad attribuire ai *therapontes* dell'*Iliade* uno *status* superiore rispetto a quelli dell'*Odissea* (Kakridis 1963, 85; Ramming 1973, 24, 90-97; Deger-Jalkotzy 1978, 153; Carlier 1984, 181-182; Andreev 1988, 54-57). Secondo van Wees (1992, 334), nessuna delle categorizzazioni presentate può essere accolta – peraltro, lo stesso *status* del *therapon* sembra variabile e non riconducibile a *non-nobles only* (Garlan 1988, 37) o a *nobles only* (Greenhalgh 1982, 81-83).

[117] «Al centro dell'*Odissea* è la grande casa aristocratica, l'*oikos*; l'azione del poema si svolge principalmente nelle dimore di Ulisse, Nestore, Menelao e Alcinoo» (Carlier 2014 [1999], 157).

[118] Ricordiamo che un altro termine compare nella sola *Iliade* per indicare lo scudiero, ossia *opaon*: ricorre soltanto sei volte nel poema, di cui, cinque sono riferite a Merione, *opaon* di Idomeneo (Hom. *Il*. VII 165; VIII 263; X 58; XVII 258; 610), e una a Fenice, *opaon* di Achille, già scudiero di Peleo (Hom. *Il*. XXIII 360). In particolare, in Hom. *Od*. XVII 610, anche di Merione si dice che è, allo stesso tempo, *opaon* e *heniochos*.

[119] Hom. *Il*. VIII 109; 113-114 (Stenelo ed Eurimedonte si prendono cura dei cavalli di Nestore); XII 76; XIX 282 (i *therapontes* portano anche i cavalli alla mandria).

campo, al punto che, in due luoghi iliadici, i due sostantivi sono apposti (ἡνίοχον θεράποντα)[120]. Ma dalla stessa *Iliade* trapela anche un ruolo diverso dei *therapontes*, che prescinde dagli incarichi militari, proprio quando il Poeta si trova a descrivere scene nelle quali, nella pausa dalla guerra, i condottieri riproducono nelle tende abitudini e consuetudini aristocratiche dei loro *oikoi*, come, ad esempio, il banchetto. In tali circostanze i *therapontes* sono incaricati di portare crateri, mescere vino e porgere coppe agli invitati – è il caso di Patroclo, *therapon* di Achille, nella scena dell'ambasciata[121] – o di recarsi a prendere doni da consegnare[122]. Non è un caso, quindi, che, nell'*Odissea*, dove vediamo esclusivamente *therapontes* non in guerra, ma al fianco del re nelle dinamiche dell'*oikos*, i *therapontes* da *heniochoi* diventano ministri, per molti versi assimilabili ora ai *kerykes*, gli araldi, ora ai *daitroi*, i tagliatori di carne[123] or'anche agli *oinochooi*, i coppieri. Nel poema delle corti, infatti, i *therapontes*, pur non perdendo la loro familiarità con i cavalli[124], accolgono gli ospiti[125], versano acqua alle mani[126], lavano e ordinano le mense[127], accendono il fuoco, arrostiscono e tagliano le carni[128], sono inviati a prendere doni da scambiare[129] e assistono il re in alcune circostanze[130]. Lampante è proprio l'affinità di ruoli fra *therapontes* e *kerykes*, sulla quale torneremo nella trattazione relativa ai *kerykes* (che, tra l'altro, non dimentichiamo, sono definiti *demioergoi* da Penelope): è significativo

[120] Hom. *Il*. V 580 (Midone, *therapon* di Antiloco); VIII 119 (Eniopeo, *therapon* di Ettore). Anche Calesio, *therapon* di Diomede, è definito, attraverso una relativa, cocchiere (ὅς ῥα τόθ' ἵππων ἔσκεν ὑφηνίοχος) (Hom. *Il*. VI 18).

[121] Hom. *Il*. IX 201-220.

[122] Hom. *Il*. XIX 143.

[123] Interessante un luogo odissaico (Hom. *Od*. XVI 253) nel quale due *therapontes* sono definiti proprio «esperti dell'arte di spartitore» (θεράποντε, δαήμονε δαιτροσυνάων). È bene a tal proposito sottolineare che nell'*Odissea* compare anche un addetto a tale mansione, appunto il *daitros*: Hom. *Od*. I 141; IV 57; XVII 331.

[124] Ricordiamo che Eteoneo, *therapon* di Menelao, all'arrivo di Telemaco, si occupa, con gli altri scudieri (rispetto ai quali sembra rivestire una funzione di 'capo'), di sciogliere i cavalli dal giogo, di legarli alle greppie e di dargli spelta e orzo (Hom. *Od*. IV 39-41).

[125] Hom. *Od*. IV 22; 38 (Eteoneo, *therapon* di Menelao, accoglie Telemaco e i compagni all'arrivo a Sparta).

[126] Hom. *Od*. IV 216 (Asfalione, scudiero di Menelao, versa l'acqua agli ospiti).

[127] Hom. *Od*. 109 (in casa di Odisseo).

[128] Hom. *Od*. XV 95; 140 (Eteoneo, *therapon* di Menelao).

[129] Hom. *Od*. XVIII 297 (i pretendenti inviano *therapontes* a prendere i doni da offrire a Penelope).

[130] Hom. *Od*. IV 784 (i *therapontes* portano le armi sulle navi dei pretendenti in partenza); XVI 326 (i *therapontes* ripongono gli attrezzi dalla nave al ritorno di Telemaco a Itaca). Cfr. XVI 360: la stessa operazione compiono i *therapontes* per i pretendenti.

che sia nell'*Iliade* sia nell'*Odissea* alcune figure sono allo stesso tempo indicate come *therapontes* e *kerykes* – è il caso degli araldi/scudieri di Agamennone, Taltibio ed Euribate[131] e dell'araldo/scudiero di Anfinomo[132]. In definitiva, separare gli scudieri e gli aurighi dagli officianti non risulta funzionale alla comprensione della funzione e dello *status* dei *therapontes*, i cui compiti, che li accomunano ad altre figure tanto in guerra quanto nell'*oikos*, sono strettamente legati a un'ambigua dipendenza dal re, a metà tra amicizia e servitù.

Se, infatti, la soggiacenza del *therapon* nei confronti del re è percepibile dagli incarichi da lui svolti per lo stesso re, in guerra o in casa, – tra l'altro, il sostantivo è usato anche in relazione alla servitù e alla devozione nei confronti della divinità (ricorrente è l'espressione «Danai, *therapontes* di Ares»[133]) –, è pur vero che queste figure sono legate al re da un'intima amicizia e da una comunanza di consuetudini aristocratiche, che deriva evidentemente da una comune ascendenza nobiliare, mai persa, a differenza dei nobili divenuti schiavi. Non è difficile notare, di fatto, che i *therapontes*, accompagnati da epiteti che li qualificano molto positivamente, sono presentati quasi sempre con il loro patronimico: figli di personaggi di rango, sono armati di risplendenti armi (nell'*Iliade*)[134] e svolgono mansioni importanti nell'*oikos* che li ha accolti. Possiamo ricostruire dall'*Iliade*, infatti, le circostanze dell'entrata nelle corti altrui di queste figure, non chiamate, non reclutate, ma ospitate e accolte nell'àmbito di una rete relazionale aristocratica. Si tratta di nobili espulsi, forse figli cadetti, che la tradizione ci presenta come rei di omicidio e per questo in fuga dalle loro patrie: è il caso di Patroclo, figlio di Menezio, dal padre stesso consegnato in casa di Peleo perché macchiatosi di omicidio a Opunte[135], o di Licofrone, figlio di Mastore, fuggito da Citera per omicidio, che «abitava» con Aiace[136]. I *therapontes*, dunque,

[131] Hom. *Il*. I 321.
[132] Hom. *Od*. XVIII 424.
[133] Hom. *Il*. II 110; VI 67; VII 382; VIII 79 (detto degli Aiace); X 228; XV 733; XIX 47 (detto di Titide e Odisseo); 78. In un luogo odissaico (Hom. *Od*. XIII 265) compare il verbo *therapeuo*, in riferimento alla mancata volontà di Odisseo di servire Idomeneo. Nella stessa *Odissea* compare anche l'espressione «Pelia e Neleo servitori gagliardi di Zeus» (Hom. *Od*. XI 255). Mele sottolinea che la *time* di *hetairoi* e *therapontes* «discende direttamente dall'eroe cui essi sono subordinati» (Mele 1968, 162).
[134] Hom. *Il*. XVI 279 (detto del *therapon* del figlio di Menezio).
[135] Hom. *Il*. XXIII 90.
[136] Hom. *Il*. XV 431.

vivendo (spesso crescendo) nelle stesse corti dove operano[137], sono allo stesso tempo servitori e intimi amici del re, confondibili con gli *hetairoi*.

«Liberi associati in un *oikos*»[138], prestano un servizio in cambio, però, di una «appartenenza secondaria» («a more tenuous membership»)[139], conquistata nella corte altrui[140]: pertanto, giungendo da estranei (*xeinoi*) in una corte, ne diventano poi parte, in quanto membri del *genos* omerico 'adottivo'. Differentemente dalle altre figure dipendenti – i *thetes*, sui quali ci soffermeremo nel successivo paragrafo –, i *therapontes* perdono la loro originaria connotazione 'xenica', nel passaggio da un *oikos* all'altro, restando figure perfettamente ancorate alla dimensione autarchica della corte omerica, anche nelle stesse funzioni che svolgono (solo ed esclusivamente domestiche).

3.2. *Hetairoi* e *kouroi*, amici e custodi del re

Se il *therapon*, pur legato da un rapporto 'hetairico' con il re, conserva, di fatto, una condizione di soggiacenza nei suoi confronti – il *therapon* ancora è detto ricorrentemente *otreros* ('disponibile', 'pronto') –, gli *hetairoi* del re, propriamente i compagni, mostrano una condizione più paritaria[141]. *Hetairoi* sono nell'*Iliade* i compagni d'arme, i guerrieri[142], così come nell'*Odissea* sono detti *hetairoi* i compagni

[137] Non sappiamo se poi queste figure continuassero a vivere con i loro 'signori': di Eteoneo, ad esempio, è detto che vive poco distante dal re Menelao (Hom. *Od*. XV 96).
[138] Mele 1968, 162.
[139] Finley 1979 [1954], 58.
[140] van Wees ha offerto una lettura diversa dei *therapontes* omerici, tesa a ridurne la presenza (e le funzioni) all'interno di un *oikos*, al servizio del re. Lo studioso ha classificato tre diverse categorie di *therapontes*: 1) «permanent members of a prince's household», categoria limitata a pochi casi (si citano quattro esempi ricavati dall'*Iliade*), riguardanti, peraltro, fuggitivi, rei di omicidio (Hom. *Il*. XXIII 84-90, Patroclo; Hom. *Il*. XV 430-439, Licofrone; Hom. *Il*. XVI 570-576, Epigeo; Hom. *Il*. IX 485-491, Fenice); 2) «some of the men who serve as reteiners at a prince's home have their own households», categoria a sua volta ripartita in 2a) «constant companions» e 2b) «those who turn up to serve only on special occasion»; 3) «men who serve princes for the duration of a military campaign», categoria alla quale appartengono figure che non hanno alcun tipo di legame con i loro «war-time leaders». Secondo van Wees sarebbe proprio questa terza categoria a rappresentare l'ordinario *retainer-status* (van Wees 1992, 42-44).
[141] A rimarcare (e amplificare) il ruolo degli *hetairoi* nella società omerica è stato van Wees, il quale ha insistito su una società non più 'verticale' (*leaders* vs. *retainers* and *dependants*), ma 'orizzontale' (*princes* and *commoners*): «a homeric town represents real Greek towns as they were from the eight century onwards» (van Wees 1992, 54, 55-56).
[142] Hom. *Od*. XIII 265 (Odisseo conduce a Troia *hetairoi*).

di viaggio di Odisseo[143], decimatisi a mano a mano nel corso del tribolato *nostos*: essendo guidati da un *primus inter pares*, sono figure indipendenti dal re e, inoltre, di pari livello sociale.

Utile a comprendere meglio la posizione degli *hetairoi* rispetto al re è il racconto dell'organizzazione del viaggio di Telemaco, quando, su suggerimento di Atena, sotto le mentite spoglie di Mente, «il capo dei Tafi», decide di navigare alla volta di Pilo alla ricerca di notizie sul padre: il principe – in realtà la stessa Atena che ne aveva preso le sembianze – si reca in città e, dopo essersi procurato la nave da Noemone e averla corredata di *hopla*, attrezzi, invita gli *hetairoi* di Itaca a seguirlo e sostenerlo nella spedizione via mare. Grazie a una domanda di uno dei pretendenti, rivolta a Noemone, abbiamo anche una precisa definizione degli *hetairoi* che avevano seguito Telemaco: informandosi, infatti, sugli accompagnatori del giovane 're', Antinoo chiede se si tratti di giovani scelti (κοῦροι ἐξαίρετοι) o di *thetes* e schiavi. La risposta di Noemone è inequivocabile: a salire sulla nave con Telemaco sarebbero stati i giovani più nobili del *demos*, definiti *kouroi* per l'età[144]. È evidente, dunque, dal luogo odissaico, che gli *hetairoi* di Telemaco costituiscono il fiore della gioventù nobiliare di Itaca, che, pur non avendo nulla in comune con figure dipendenti dal re, come i citati *thetes*, si rendono a lui disponibili. Come i compagni d'arme dei condottieri achei sul campo troiano, gli *hetairoi* di Telemaco sono a lui pari, ma allo stesso tempo a lui 'soggetti', in quanto sottoposti alla sua guida e alla sua direzione[145], pur restando «seguaci volontari»[146].

---

[143] Hom. *Od*. V 110.

[144] Hom. *Od*. IV 641-653. I *kouroi*, infatti, sono i giovani rampolli: *kouroi* sono detti i giovani scelti di Itaca (Hom. *Od*. XXII 30), a sua volta definita «nutrice di nobili giovani» (κυροτρόφος); *kouroi* sono i pretendenti stessi (Hom. *Od*. II 96; XVI 248 (quelli di Dulichio); XVII 174; XIX 141; XXIV 131); *kouroi* sono chiamati i 52 migliori giovani tra i Feaci che accompagnino Odisseo a Itaca (Hom. VIII 40); *kouroi* sono gli stessi giovani condottieri a Troia (Hom. *Il*. II 510; IV 393; IX 86; XII 196; XV 284). D'altra parte, quando il termine è usato al femminile, designa o dee (Hom. *Il*. XXI 504; *Od*. VI 147; VIII 319: Afrodite) o fanciulle di alto rango (Hom. *Il*. I 98 (Criseide); VI 248 (le figlie di Priamo); IX 132 (Briseide); IX 388 (la figlia di Agamennone); *Od*. IV 10 (la figlia di Alettore, data in sposa al figlio di Menelao); VI 14 (Nausicaa); VI 22 (la figlia di Dimante, nocchiero famoso); XI 283 (Clori, la figlia di Anfione Iaside, re di Orcomeno minio); XI 322 (Arianna, la figlia di Minosse); XV 426 (la figlia di Aribante).

[145] Possiamo, infatti, vedere che Telemaco dà ordini ai compagni (Hom. *Od*. XV 209).

[146] Mele 1968, 178.

A volte, però, alcuni *hetairoi* si legano particolarmente al re in un forte vincolo di *philia*: a definire frequentemente l'*hetairos* è la qualificazione di *erieros* ('affezionato', 'molto amato')[147], che in alcuni casi distingue anche l'*aoidos-demioergos*[148]; talvolta gli *hetairoi* sono persino qualificati come *patrioi* ('paterno'): è il caso dei tre compagni di Odisseo (πατρώϊοι ἦσαν ἑταῖροι)[149], ossia Mentore, Antifo e Aliterse, il quale, tra l'altro, è un *mantis-demioergos*. Proprio a Mentore, infatti, Odisseo affida la custodia di tutta la sua casa al momento della partenza per Troia, con l'ordine di ubbidire al vecchio padre e conservare tutto immutato[150]. Gli *hetairoi*, differentemente dai *therapontes*, non arrivano mai a svolgere mansioni legate alla commensalità in casa del re: talvolta vediamo *kouroi*, giovani nobili, coronare di vino i crateri a corte[151] e distribuire vino nei calici[152] o allestire un banchetto regale e «ospitale»[153]. Ma, in generale, a legare tra di loro gli *hetairoi* è un'amicizia basata sulla reciproca fiducia, che li rende partecipi della stessa cerchia[154]: come lo ha definito Mele, l'*hetairos* è «l'estraneo collegato all'οἴκοιο ἄναξ dalla comunanza di interessi»[155].

---

147 Hom. *Od*. IX 100; 172; 193; 555; X 387; 405; 408; 471; XII 199; 397; XIV 249; 259; XVII 428; XIX 273. Sull'epiteto *erieros* nell'*Iliade* e nell'*Odissea* vd. De Fidio 1969-1970, 15.

148 Hom. *Od*. I 346 (Femio); VIII 62; 471 (Demodoco).

149 Hom. *Od*. II 254.

150 Hom. *Od*. II 225-227. Cfr. XVII 68-69.

151 Hom. *Il*. I 470. Cfr. IX 175; *Od*. I 148; III 339; XXI 271. Nell'esercizio di tali funzioni, i *kouroi* sono assimilabili in parte ai *therapontes* e ai *kerykes*.

152 Hom. *Od*. III 339.

153 Hom. *Od*. VIII 40 (i giovani scelti feaci ai quali Alcinoo ordina di allestire il banchetto). Cristiano Grottanelli ha distinto il banchetto 'comunitario', svolto «a spese di tutti», da quello 'ospitale', che prevede un «ospite ospitante»: nel caso in cui quest'ultimo sia un re, che ospiti figure a lui 'inferiori', si può parlare di banchetto 'regale', 'redistributivo' (Grottanelli 1981, 122). Nel caso del banchetto organizzato da Alcinoo, Grottanelli ha specificato che si tratta di un «banchetto ospitale dell'antico Mediterraneo», dove, però, i fruitori del banchetto e dei doni sono distinti dal popolo: non possiamo parlare, pertanto, in questo caso di banchetto 'redistributivo' (Grottanelli 1981, 123). van Wees avrebbe parlato più tardi di «egalitarian feasting», il banchetto tra pari (diviso in *eilapine*, banchetto offerto ai propri pari, ed *eranos*, banchetto per il quale ognuno contribuisce), contrapposto al «hierarchical feasting», che prevederebbe l'elargizione da parte del re a «fellow-townsmen», non soggetti al contraccambio, in quanto 'subordinati' del re (van Wees 1992, 45).

154 Gli stessi pretendenti hanno *hetairoi* (Hom. *Od*. XXI 141). Persino il porcaio Eumeo ordina ai suoi *hetairoi* di condurre il più bello dei porci (Hom. *Od*. XIV 407. Cfr. XIV 462; XV 309). Cfr. Hom. *Od*. VI 135; 222 (le stesse fanciulle che accompagnano Nausicaa, sue ancelle, sono dette *kourai*).

155 Mele 1968, 160.

4. Mercenari d'*élite* e mercenari *ptochoi*: diverse subalternità al re

Accanto alle forme di collaborazione spontanea a favore del re (e degli stessi figli), sulle quali ci siamo sinora soffermati (*therapontes*, *hetairoi*, *synerithoi*, *kouroi*), l'*epos* omerico testimonia anche la presenza di veri e propri lavoratori dipendenti al servizio del re (e non solo), lavoratori legati a lui da un contratto di lavoro, che prevede *pour cause* la negoziazione anticipata di durata e salario della prestazione. Di fatto, le numerose *skills* esibite dalla famiglia sembrano non riuscire a ottenere un'autarchia autenticamente domestica, raggiunta dai soli consanguinei, dal momento che vediamo addirittura l'*oikos* ingaggiare manodopera e contrattualizzare la sua presenza a corte, al fine di ottenere forza lavoro negli stessi ambiti 'privati': dalla lavorazione dei campi, al mantenimento del bestiame, alla filatura e finanche ad attività legate alla convivialità degli *aristoi*. Anzi, sembra che la presenza, temporanea o meno, di mercenari a corte cresca in maniera direttamente proporzionale alla grandezza e alla ricchezza dell'*oikos* stesso – non a caso Mele ha definito il lavoro mercenario «organicamente connesso all'esistenza della grande proprietà»[156]. Pertanto, stiamo vedendo come la potenzialità dell'autosufficienza del re e della sua famiglia si realizzi di fatto ora attraverso il volontario sostegno di *hetairoi* ora con il servizio amicale e fiduciario dei *therapontes* ora persino con l'utilizzo di mercenari retribuiti. Anzi, se gli *hetairoi* si accompagnano talvolta al re o ai suoi figli, conservando l'appartenenza al proprio *oikos*, e i *therapontes* servono il proprio re, se non in guerra, in particolari offici domestici, guadagnando un posto stabile nell'*oikos* al quale si legano, i mercenari, invece, veri e proprio lavoratori *hors de la famille*[157] – quali vedremo essere anche i *demioergoi* –, si offrono, dietro *misthos*, per svolgere qualsiasi mansione utile al mantenimento stesso dell'*oikos*. E non è tutto: all'interno della stessa categoria dei mercenari è possibile individuare diverse forme, dalla più umile alla più elevata, che vedono il re vestire i panni di un vero e proprio datore di lavoro di una manodopera vasta e articolata, con differente «potere contrattuale»[158].

---

[156] Mele 1968, 193.

[157] L'espressione è di Glotz, vd. *infra*, 65.

[158] Mele 1968, 206. L'articolazione della categoria dei lavoratori mercenari in Omero si deve a Mele (Mele 1968), che, come abbiamo già accennato, si è posto come obiettivo un «riesame del problema teti-lavoro mercenario» attraverso un «riesame particolareggiato delle testimonianze omeriche», al fine di sottrarre il salariato omerico alle «generalizzazioni», che lo avevano assimilato ora allo *xeinos-ptochos* ora allo schiavo (ritenendolo finanche al di sotto dello schiavo). L'analisi di Mele ha dimostrato,

Il gradino più basso dei mercenari, noti nell'*epos* come *thetes*, ma non sempre identificati con quest'appellativo, è senz'altro costituito dagli *xeinoi-ptochoi*, i *metanastai* ricordati nell'*Iliade*, ossia gli stranieri disprezzati (*atimetoi*)[159]: equiparate agli *ptochoi* ('mendicanti'), tali figure, nullatenenti e senza alcuna qualifica, vagano alla ricerca di cibo e vestiario, predisposti ad accettare qualsiasi offerta di lavoro, che possa porre fine alla loro mendicità. Infatti, la condizione di *xeinia* di questi mercenari e le loro inesistenti competenze di base fanno sì che possano essere ingaggiati, 'a basso costo' e per mansioni di poco conto, da parte del re (o degli *aristoi* in generale), il quale certamente non chiama a corte queste figure, ma, quando gli si presentano alla porta, può offrire loro la possibilità di nutrirsi in cambio di servizi per il proprio *oikos*. Indicativo per comprendere le modalità di reclutamento dei mercenari *ptochoi*, infatti, è il luogo odissaico in cui uno dei pretendenti, Eurimaco, propone a un (falso) mendicante (in realtà Odisseo) di «servirlo» nei campi, nel caso in cui egli stesso avesse poi deciso di assumerlo (ἦ ἄρ κ' ἐθέλοις θητευέμεν, εἴ σ' ἀνελοίμην)[160]. In altri casi, vediamo lo stesso *ptochos* offrire direttamente il proprio servizio in cambio del solo cibo[161]. Utilizzati, infatti, come pastori[162] o per raccogliere pietre e piantare alberi – queste sono le mansioni offerte da Eurimaco a Odisseo-*ptochos*[163] –, i mercenari *xeinoi*[164] ricevono spesso *misthoi* inadeguati[165]: nella maggior parte dei casi, cibo o siero avanzato dal loro stesso lavoro; talvolta, pane, vesti e sandali[166]. Costituenti un vero e proprio «proletariato totale», generalmente maschi – ma conosciamo anche un caso di filatrice mercenaria[167] –, i teti itineranti sono figure che tendono a ottenere un

di contro, la varietà che caratterizza il lavoro salariato in Omero, svolto sì da mercenari-*ptochoi*, ma anche da *herithoi*.

[159] Hom. *Il*. IX 648. Cfr. XVI 59. Sulla sottile differenza, segnalata da Mele, tra *metanastai* iliadici e *xeinoi*-mercenari odissaici vd. *infra*, 135.

[160] Hom. *Od*. XVIIII 357.

[161] Hom. *Od*. XV 315-324: Odisseo *ptochos* chiede ai pretendenti di mettersi al loro servizio.

[162] Hom. *Od*. XIV 102 (i pastori *xeinoi* di Odisseo). Cfr. X 84-86: il pastore mercenario nella terra dei Lestrigoni, che emerge in una esemplificazione.

[163] Hom. *Od*. XVIII 356-364.

[164] Il teta è assimilato allo *xeinos*, al punto che *xeinos* diventa sinonimo di teta (Hom. *Od*. XIV 102).

[165] Misera è la paga guadagnata dalla filatrice (ἀεικέα μισθόν), che lavora per il sostentamento dei propri figli (Hom. *Il*. XII 433); il fatto che Eurimaco, quando offre il lavoro a Odisseo-*ptochos*, gli assicura la paga (μισθὸς δέ τοι ἄρκιος ἔσται), è indice di un'esistita arbitrarietà da parte dei datori di lavoro, che potevano anche rifiutare la ricompensa a lavoro già svolto. Cfr. Hom. *Il*. XXI 442-447.

[166] Hom. *Od*. XVIII 360-361.

[167] Hom. *Il*. XII 433.

posto 'stabile' presso re (e simili) svolgendo umili servizi: per molti versi meno impegnativi degli schiavi, che entrano comunque a far parte dell'*oikos*, i teti stranieri sono legati al re temporaneamente attraverso un contratto da lui gestito, conservando il loro statuto di estraneità rispetto all'*oikos* per il quale lavorano. Pertanto, *xeinoi* nella comunità di arrivo, ma allo stesso tempo *xeinoi* rispetto all'*oikos* al servizio del quale lavorano, gli 'emigrati' teti [168] operano per un 'altro' in cambio del necessario *misthos*: ci troviamo dinanzi al peggior grado di bisogno della società antica, ben differente dalla *penia*, come sottolineò Finley[169] – non a caso l'espressione che più li caratterizza è «sottostare al lavoro» (ἔργον ἐποίχεσθαι)[170].

Ma la massa dei *metanastai* diseredati non costituisce l'unica forma di mercenariato di cui si serve il re: accanto ai teti-*ptochoi* figurano altri lavoratori ricompensati, la cui capacità contrattuale, di fatto, è molto più elevata (il «proletariato parziale»[171]). Nell'*Odissea*, infatti, vediamo che l'ingannatore Egisto trama il terribile piano per l'uccisione di Agamennone, assoldando una vedetta (*skopos*)[172]: quasi certamente una figura locale, rivestita di un compito di grande accortezza e, soprattutto, di profonda fiducia, la guardia svolge il suo incarico per un anno in cambio di ben due pesi d'oro – è evidente come siamo già ben distanti dal *misthos* offerto ai teti-*xeinoi*, extra-locali. L'incarico più settoriale e limitato nel tempo, svolto in cambio di una cospicua ricompensa, ci conduce certamente a valutare più positivamente la posizione della vedetta ingaggiata da Egisto: non a caso, infatti, molto probabilmente non si tratta di uno *xeinos* né di un bisognoso, ma di una figura che può contrattare

[168] Così Mele definisce questo tipo di mercenario (Mele 1968, 197).
[169] Vd. *infra*, 78-79 n. 320.
[170] La condizione dei mercenari-*ptochoi* al servizio del re non sarebbe la peggiore, dal momento che un gradino ancora più basso, nel mercenariato, sarebbe occupato ancora da mercenari *xeinoi* al servizio, però, di datori di lavoro *akleroi*, ossia privi di *kleros*. Questi sono individuati da Mele per lo più nei cosiddetti preposti della società omerica (i più noti sono Eumeo, Melanzio e Filezio), i quali a loro volta ingaggiano personale al loro servizio, potendo loro offrire davvero miseri compensi, che non vadano oltre lo stretto e minimo sostentamento personale. Sia Eumeo (Hom. *Od*. XVII 186-187) sia Melanzio (Hom. *Od*. XVII 223-225), infatti, propongono a Odisseo-*ptochos* di servirli come garzoni di stalla, addetti cioè a spazzare letame e a «fare la foglia ai capretti». Si tratta delle mansioni più umili, legate alla pastorizia, che si possono offrire soltanto a mercenari dotati di bassissimo potere contrattuale: tale condizione, ossia di servire un altro, per giunta *akleros*, sarebbe, secondo Mele, quella descritta da Achille negli Inferi (Hom. *Od*. XI 488-491), per richiamare l'estremo gradino della gerarchia sociale (sull'interpretazione del luogo odissaico vd. *infra*, 77 n. 317).
[171] Mele 1968, 202.
[172] Hom. *Od*. IV 524-527.

innalzando la posta della sua prestazione, facendo leva anche sull'esigenza del datore di lavoro. È interessante a tal proposito notare che l'innalzamento della condizione del mercenario coincide con il suo grado di 'indispensabilità', che gli consente un vantaggioso arruolamento. Ancora diversa si mostra la posizione dei mercenari rappresentati sullo scudo di Achille, in una scena che riproduce la vita nei campi, dove, al cospetto del *basileus*, ben tre gruppi di mietitori si affaccendano nel taglio e nella raccolta di mannelli di grano: figurano i tagliatori che falciano, i più giovani che raccolgono e, infine, i legatori che formano i fasci[173]. Questi lavoratori sono, di fatto, denominati *erithoi* (e non *thetes*), proprio a sottolineare la loro condizione temporanea di dipendenti: si tratta di figure innanzitutto in grado di svolgere la mietitura – da notare l'abile uso della falce (*drepanon*), di cui si vanta lo stesso Odisseo-*ptochos* dinanzi a Eurimaco[174] – e, soprattutto, stagionali, in quanto prestano il loro servizio in cambio di *misthos* esclusivamente in determinati periodi come la mietitura, la vendemmia etc. Pertanto, dal momento che lavorano al servizio dell''altro' soltanto per brevi e delimitati periodi, gli *erithoi* costituiscono una classe particolare di teti: non del tutto mancanti del *kleros* (*akleroi*), prestano servizio, per determinate mansioni, unicamente per implementare il ricavato derivante dal proprio *kleros*. Data la ciclicità del loro intervento a corte, è molto probabile che si tratti di figure locali, che si legano al re, oltre che per contratto, in un rapporto fiduciario, che non è possibile stabilire con teti-*ptochoi*, itineranti e sconosciuti. Gli *erithoi*, dunque, sono teti stagionali, utili al re in alcuni periodi dell'anno nei quali il suo *oikos* necessita di un incremento temporaneo di manodopera: non trattandosi di nullatenenti, certamente gli *erithoi* giocano un ruolo non da poco nella stipula dell'accordo con il re – non è un caso, infatti, che non abbiamo notizia del *misthos* concesso a tali figure, ma vediamo in un caso donne che preparano per loro cibo durante lo svolgimento del lavoro[175], quasi a ricordare quella condivisione del cibo tipica tra re (e regine) e *erithoi* (e *synerithos*).

Infine, in cima alla lista dei mercenari d'*élite* non possiamo non considerare i *dresteres*: così sono definiti i servitori dei pretendenti, giunti al loro seguito a Itaca (nel caso dei cinquantadue pretendenti provenienti da Dulichio)[176]. Non stranieri,

[173] Hom. *Il*. XVIII 550-557. Cfr. XI 67-69.
[174] Hom. *Od*. XVIII 366-370.
[175] Hom. *Il*. XVIII 559-560.
[176] Hom. *Od*. XVI 248.

dunque, ma appartenenti al seguito dei giovani scelti, si distinguono nettamente, come rimarca il porcaio Eumeo, da altri mercenari in quanto «giovani, vestiti bene di tuniche e manti, sempre stillanti d'unguento la testa e il bel viso»[177]. In un prezioso luogo dell'*Odissea*, infatti, Odisseo-*ptochos*, ospitato da Eumeo, gli confessa di volersi recare in città per offrirsi a corte come *drester* dei Proci in cambio del solo nutrimento, ma il porcaio gli fa prontamente notare che uno *ptochos* non potrebbe mai essere 'assunto' come *drester*: a ben vedere, infatti, i *dresteres*, oltre a essere figure di buona condizione, svolgono anche lavori specializzati nell'àmbito della sfera commensale della corte. Dalle stesse parole di Odisseo, di fatto, apprendiamo che il servizio della *drestosyne* è legato alla disposizione del fuoco «con arte», allo spaccamento della legna, al taglio delle carni e al versamento del vino[178]: mansioni che ricordano molto da vicino quelle del *therapon* e anche del *keryx*. Figure mercenarie, forse, come emerge dall'offerta che Odisseo-*ptochos* avrebbe voluto avanzare ai Proci, che svolgono, però, occupazioni da faccendiere sino a mestieri specializzati, come quello del *daitros* e dell'*oinochoos*, i *dresteres* costituiscono, possiamo dire, il personale di corte dei pretendenti, a loro legati da un 'mercenariato' permanente, equiparabile, a tratti, agli *hetairoi* di Telemaco che lo accompagnano nel suo viaggio in mare, a tratti, ai *therapontes* degli stessi pretendenti, scalchi abilissimi.

In conclusione, l'*epos* presenta un quadro del mercenariato molto articolato: a partire da un'indistinzione etnica degli attori (mercenari stranieri e locali) e da una loro diversa condizione economica e sociale, si annoverano tante attività svolte, assimilabili ora a quelle svolte dagli schiavi – sul cui confronto torneremo nel paragrafo successivo – ora a quelle di officianti domestici specializzati. In generale, però, possiamo notare che la condizione di mobilità forzata (che caratterizza i teti-*xeinoi*) è esclusiva di figure prive di tutto, anche e soprattutto di qualifiche, e tende a interrompersi nel momento in cui tali figure o si offrono o sono salariate per umili mansioni, anche sulla lunga durata, dal momento che richiedono scarso impegno 'economico' al datore di lavoro (finanche un *akleros*!). Viceversa, legato a figure locali e stabili, non prive di qualifiche, e non bisognose in assoluto, sembra essere un mercenariato più selezionato, finalizzato all'espletamento di bisogni del re, il quale,

[177] Hom. *Od*. XV 331-332.
[178] Hom. *Od*. XV 322-323. Cfr. XX 160.

per questo, è disposto a una contrattualizzazione più alta di queste figure, che si impegnano per brevi periodi in cambio di *misthoi* migliori[179].

5. La schiavitù patriarcale, vero motore dell'*oikos*

Come abbiamo accennato in conclusione del primo paragrafo di questo capitolo, gli schiavi (e le schiave) costituiscono una presenza costante nei lavori all'esterno e all'interno dell'*oikos*, anche quando il Poeta descrive re e regine occupati nei rispettivi *erga*[180]. Acquisiti per lo più attraverso vittorie belliche[181] e operazioni piratesche di razzia[182], ma anche acquistati[183], scambiati[184] o donati[185], gli schiavi, in quanto *xeinoi*, entrano a far parte dell'*oikos* e, in quanto manodopera coatta soggetta al re, contribuiscono in maniera preponderante al raggiungimento dell'autosufficienza di questo. Infatti, al di fuori di ogni tipo di contrattualità sopra esaminata, tanto l'industria domestica quanto l'attività agricolo-pastorale si basano fondamentalmente sul lavoro

[179] Un caso atipico è quello che vede gli dèi Apollo e Poseidone prestare un servizio, in quanto teti, presso il re di Troia, Laomedonte (Hom. *Il*. XXI 442-447). Mercenari *xeinoi* anomali, perché inviati da Zeus in casa altrui e non mendicanti, svolgono l'uno (Apollo) un lavoro importante, ossia la costruzione di un «muro largo e bellissimo» intorno alla città di Troia, l'altro (Poseidone) la più umile mansione di bovaro, soddisfacendo i bisogni del re Laomedonte, ma si vedono negato il *misthos* pattuito, evidentemente un *misthos* non legato esclusivamente al nutrimento dei due teti. Pertanto, se da una parte la condizione di lavoratore *xeinos* sembra perfettamente combaciare con un salario rifiutato, data la difficile condizione giuridica dello *xeinos*, dall'altra, però, abbiamo una condizione di *xeinia* che non parte da un bisogno del teta ma da un invio deciso dall'alto e lo stesso servizio svolto non sembra in tutto rimandare a un umile servizio.

[180] Sulla schiavitù in Omero vd. Mele 1968, 149-157. In generale, sulla schiavitù nel mondo antico si rimanda ad Andreau, Descat 2009 [2006], con la relativa ricca e rilevante bibliografia sul tema (che qui non elenchiamo). Si vuole, però, qui ricordare il forte interesse per la schiavitù nel mondo antico mostrato dalla storiografia francese, concretizzatosi in un'iniziativa importante, promossa a Besançon sul finire degli anni '60: l'istituzione di un «Centro di ricerche di Storia antica», che ha dato vita al «Gruppo internazionale di ricerche sulla schiavitù antica» (GIREA), cui parteciparono anche studiosi italiani (oltre che polacchi) come Lepore e Mario Attilio Levi. Da tale associazione nacque una serie ricca di colloqui sul tema della schiavitù, il primo dei quali risale al 1979 e alcuni dei quali si sono tenuti anche in Italia (Marcone 2021 [2012], 40 n. 24).

[181] Hom. *Il*. II 226-228; 689-690; VI 454-461; IX. 593-594; XXIV 725-738.

[182] Hom. *Od*. IX 40-44; XV 425-429.; XVII 428-434.

[183] Hom. *Il*. XXIV 751; *Od*. XX 382-383 (vendita di schiavi); *Od*. I 398; XV 483 (acquisto di schiavi).

[184] Hom. *Il*. VII 475.

[185] Hom. *Od*. IV 736; XXIV 278-279.

forzato (ἐργάξεσθαι ἀνάγκῃ), nella netta distinzione tra compiti femminili e maschili[186], di donne e uomini ridotti in schiavitù e privati dell'*eleutheron emar*[187].

Di fatto, le donne (*dmoai*, *amphipoloi*) sono addette esclusivamente a svolgere mansioni domestiche, dalle attività propriamente industriali alla servitù domestica: si occupano della macinatura del grano, lavorando pesantemente alle macine collocate proprio vicino all'*oikos*[188]; sono dedite alla tessitura (tessono le tele, girano i fusi) e alla cardatura della lana[189]; allestiscono i banchetti (preparano seggi e sgabelli, portano l'acqua, accendono il fuoco, preparano il pranzo in sala) e accolgono gli ospiti (lavano e ungono d'olio l'ospite, versano il lavacro da brocca per il lavaggio delle mani, preparano i letti nel portico)[190] – basti pensare, a tal proposito, all'esistenza a corte di una figura servile ancor più esperta dell'àmbito conviviale, ossia la *tamie*, addetta a servire pane e vivande[191].

Gli uomini (*dmoes*), invece, sono impegnati nelle attività agricole (si prendono cura degli orti[192], lavorano i campi[193], concimano i terreni[194], raccolgono pietre, si occupano delle vigne[195]) e in quelle pastorali (badano ai porci, alle capre e ai buoi). Anche se, nell'indistinzione che caratterizza il lavoro nel mondo omerico, che non separa le mansioni degli schiavi da quelle di altro personale dipendente, soprattutto nella sfera conviviale, vediamo gli stessi schiavi (ma si tratta di schiavi 'privilegiati'[196]), Eumeo, Melanzio e Filezio, svolgere i servizi domestici propri di

[186] van Wees ha ricordato anche la diversa collocazione di schiavi e schiave nell'economia dell'*oikos* («the separation is strict»): «the female slaves are all concentrated in town, while the men are scattered over the farms» (van Wees 1992, 49).

[187] Mele, in polemica con la dominante storiografia dell'epoca, ha insistito sulla collocazione dello schiavo all'ultimo gradino della gerarchia sociale omerica, in quanto privo di libertà. Vd. *infra*, 77 n. 317.

[188] Hom. *Od*. VII 103 (schiave di Alcinoo); XX 105-110 (schiave di Odisseo).

[189] Hom. *Od*. VI 52; VII 103 (corte di Alcinoo); VIII 313-316 (corte di Odisseo).

[190] È inevitabile notare l'affinità tra gli offici domestici compiuti dalle donne schiave e quelli svolti da *therapontes* e, soprattutto, da *dresteres* (vd. Mele 1968, 139-141).

[191] Hom. *Od*. I 139; III 479; VII 166; 175; X 371; XV 138; XVII 94; XVIII 259.

[192] Hom. *Od*. IV 735 (Dolio).

[193] Hom. *Od*. XXIV 210.

[194] Hom. *Od*. XVII 299.

[195] Hom. *Od*. XXIV 234-235.

[196] Vd. *infra*, 49.

therapontes e *dresteres*: Eumeo distribuisce le coppe; Filezio elargisce il pane; Melanzio versa vino[197].

Un dato ancor più interessante, a proposito dei compiti della schiavitù patriarcale omerica, è fornito dall'esperienza tecnica che, soprattutto le donne schiave, mostrerebbero nel compiere «lavori di grande bravura»[198]: i pepli che Paride aveva portato con sé da Sidone sono descritti come «lavori preziosi di donne sidonie»[199]; in una similitudine, le donne della Meonia e della Caria sono presentate come esperte della tintura della porpora[200]; nel palazzo di Ctesio Ormenide, padre di Eumeo, vive una donna fenicia «esperta d'opere splendide», rapita da Sidone e venduta dai pirati di Tafo al re Ctesio[201]. Tali donne esperte, inoltre, sono offerte in dono, insieme ad altri beni di prestigio in diverse occasioni[202]: sembra, dunque, che le schiave siano utilizzate anche come produttrici di lavori pregiati, che possono svolgersi all'interno dell'*oikos* in un'industria domestica.

Pertanto, non è difficile notare che l'intero *olbos* dell'*oikos* è nelle mani degli schiavi 'invisibili', la cui organizzazione si presenta, di conseguenza, complessa e fortemente gerarchizzata[203].

---

[197] Hom. *Od*. XX 253-255. Il luogo è già segnalato in Guiraud 1900, 15. Anche Mesaulio, schiavo di Eumeo, distribuisce e raccoglie pane (*Od.* XIV 449).

[198] Hom. *Il*. VI 324 (Elena comanda alle ancelle lavori eccellenti).

[199] Hom. *Il*. VI 289-290.

[200] Hom. *Il*. IV 141-142.

[201] Hom. *Od*. XV 417-418; 425-429.

[202] Hom. *Il*. XXIII 263; *Od*. XXIV 278-279.

[203] La compresenza, nel mondo greco, di lavoratori liberi salariati e lavoratori schiavi, sin dal livello omerico (in realtà, nello stesso Miceneo), è stata considerata sin dai primi studi sull'economia greca, a partire da August Boeckh, studi che si sono interrogati anche relativamente all'esistenza di un'eventuale concorrenza tra le due 'classi' di lavoratori. Come ha fatto recentemente notare Marcello Valente (Valente 2018), però, il tema ha ricevuto poche specifiche trattazioni, eccezion fatta per quella prodotta da Giuseppe Nenci negli anni '70 del Novecento (Nenci 1978): è soltanto nell'ultimo ventennio del Duemila che diversi contributi sono stati dedicati al rapporto tra lavoro libero e lavoro schiavile nel mondo antico (si rimanda a Valente 2018, 1 n. 1 per la bibliografia di riferimento). È lo stesso Valente a richiamare l'attenzione sull'importanza di due contributi italiani, che, sul finire dell'Ottocento, a fronte di una linea storiografica ampiamente condivisa, che legava il mondo antico *tout court* a forme di lavoro schiavile, rivalutarono lo spazio avuto dal lavoro libero nel mondo antico: si trattò dei lavori, condotti su diverse posizioni, di Angelo Maiuri (Maiuri 1895) ed Ettore Ciccotti (Ciccotti 1899), che, nello specifico, trattarono del tema in relazione alla realtà ateniese (sulla schiavitù nel mondo antico, nella ricerca storica italiana del XX secolo, si rimanda al recente contributo di Arnaldo Marcone (Marcone 2021). In realtà, il tema della concorrenza tra lavoro libero e servile resta discusso ancora oggi: accettata dalla metà dell'Ottocento, tale concorrenza è stata fortemente discussa a partire dalla seconda metà del Novecento ora sulla base della scarsa convenienza, da parte del datore di lavoro, di

L'istituto della schiavitù, infatti, come abbiamo già visto per il mercenariato, è al suo interno molto articolato. Una prima distinzione è da farsi a proposito di schiavi che vivono in casa del padrone e schiavi che abitano fuori: se, infatti, i primi (per lo più donne) godono di un rapporto privilegiato con i padroni – basti pensare al rapporto tra Penelope ed Euriclea o Eurinome, ma anche alla *thalamepolos* di Nausicaa –, godendo, però, di un minor grado di 'libertà', i secondi (sempre maschi) beneficiano di una maggiore «autonomia, sia tecnica che economica»[204], lontano, però, dagli agi della corte (vivono, di fatto, in una dimensione 'marginalizzata'). Questi ultimi sono identificabili come «preposti»[205], dal momento che il re affida loro l'autogestione di specifici settori economici, con la possibilità di ingaggiare addirittura a loro volta mercenari o procurarsi schiavi (che vivono, pertanto, una condizione schiavile molto dura, a servizio di uno schiavo 'manager'): l'*Odissea* presenta almeno tre preposti, centrali nell'intero poema, ossia il porcaio Eumeo, il capraio Melanzio e il bovaro Filezio. I preposti, per molti versi «schiavi privilegiati»[206], mantengono, allo stesso tempo, un rapporto molto stretto con la corte stessa, alla quale, di fatto, assicurano i viveri, in un'economia basata essenzialmente sulla pastorizia. Anche all'interno della reggia, tra le donne schiave, si creano gerarchie nette, se il Poeta ci presenta Euriclea come schiava *magistra* di altre schiave, che da lei poi prendono ordini: è facilmente deducibile che le 'sotto-schiave' (come i 'sotto-schiavi') svolgono mansioni ancor più umili di quelle delle schiave (le vediamo, infatti, spazzare la casa, lavare il suolo, pulire le mense, prendere acqua dalla fonte). La condizione del subordinato, infatti, dipende strettamente da quella del datore di lavoro: il preposto, in quanto datore di lavoro *akleros* e a sua volta schiavo, può ingaggiare soltanto mercenari-*ptochoi*, dal bassissimo potere contrattuale, e procurarsi schiavi di second'ordine, sottoposti a lavori pesanti e molto umili.

assumere salariati liberi al posto degli schiavi ora sull'assenza nella tradizione antica di alcun riferimento alla dialettica liberi *vs*. schiavi (per un'analisi dettagliata della tradizione e per la bibliografia di riferimento si rimanda a Valente 2018).

[204] Mele 1968, 157.

[205] Mele 1968, 198-199 (lo storico ha considerato l'espressione formulare ὅρχαμος ἀνδρῶν, riferita a Eumeo in più luoghi dell'*Odissea*, esplicativa della funzione di preposto di alcuni schiavi odissaici, tra i quali si ritrova, appunto, Eumeo).

[206] Mele 1968, 49.

Un ricco e gerarchizzato *staff* di schiavi, dunque, affiancato, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, sia da personale libero 'dipendente' e permanente sia da mercenari a contratto, è impiegato nella gestione dell'*oikos* e delle sue entrate, uno *staff* rispetto al quale il re e la sua famiglia sembrano porsi solo come supervisori e non come 'colleghi di lavoro'[207].

6. Per una conclusione: paradossi e limiti di una visione 'oiko-centrica'

Attraverso l'esame delle figure 'lavoratrici' che cooperano, in diversi ambiti e a differenti condizioni, alla perpetuazione dell'autarchico *oikos* omerico, abbiamo potuto osservare come il re e la sua famiglia, veri e propri 'manager' dell'industria domestica, si servono di compagni, fedeli seguaci e servitori, alcuni dei quali specializzatisi in determinate mansioni domestiche, mercenari di ogni tipo e persino schiavi, per ottemperare a ogni aspetto della vita interna ed esterna dell'*oikos*: si tratta di un personale dipendente del re attraverso diverse forme, a lui non vincolato da legami di sangue, che si articola in liberi e non liberi, permanenti e temporanei, la cui condizione giuridica non è sempre chiara, soprattutto alla luce dei compiti loro assegnati.

Se si considera, come è stato già fatto, per il mondo omerico, uno sfondo sociale ed economico dominato esclusivamente dalla presenza dell'*oikos*, realtà primaria ('oikos-model'), basata sui principi di autonomia e autosufficienza economica (e personale), in rapporto alla quale la società si gerarchizzerebbe, al di là degli *homoioi*, proprietari dell'*oikos*, tutte le altre figure sono valutabili solo ed esclusivamente alla luce della loro appartenenza o meno a un *oikos* e in quali forme (di subordinati o meno). Pertanto, in una visione 'oiko-centrica', le uniche figure socialmente considerabili sono gli appartenenti a un *oikos*, rispetto al quale tutti gli esclusi finiscono per occupare il gradino più basso della società, in una gerarchia sociale che annulla anche il confine tra liberi e non liberi[208]. Emblematica di questa visione è

[207] A evidenziare i limiti di una tendenza a sottolineare i «lavori comuni con i padroni» svolti dagli schiavi intervenne Mele (1968, 151-152).

[208] Austin, Vidal-Naquet 1982 [1972], 57: «secondo un punto di vista molto diffuso, il criterio fondamentale per determinare lo *status* di un uomo nel mondo omerico, non era il possedere o no la libertà personale, ma la posizione che questi aveva rispetto a un *oikos*. Lo *status* di un uomo non viene definito in astratto, ma in base alla sua appartenenza o no a un gruppo, e nel mondo omerico l'unità fondamentale era l'*oikos* aristocratico».

l'opera di Glotz, che, nel prendere in esame l'organizzazione del lavoro e della società omerica, divide il capitolo in due sezioni: 'Le travail en famille'[209], all'interno della quale inserisce 'Les membres de la famille' e 'Les esclaves', e 'Le travail hors de la famille'[210], articolata in 'Les mercenaires (thètes)' e 'Les gens de métier (dèmiurges)'. Dall'indice dell'opera di Glotz emerge che, tra i privilegiati appartenenti a un *oikos*, figurano gli uni accanto agli altri i membri della famiglia reale e gli schiavi: i due poli, che dovrebbero costituire gli antipodi della società omerica, il re e lo schiavo, sono accomunati semplicemente dall'appartenenza allo stesso *oikos*, appartenenza che addirittura, secondo alcune prospettive, avrebbe assottigliato la distanza tra padroni e schiavi, in un tipico esempio *ante tempus* di piena «integrazione sociale»[211].

Si è sottolineata, infatti, la condizione privilegiata degli schiavi nell'*epos*, che, una volta acquisiti (acquistati o ricevuti in dono), senza mai conoscere il 'servaggio', entrano a far parte dell'*oikos* a pieno titolo, godendo di buoni rapporti con i padroni, con i quali condividerebbero persino i lavori di casa. Non è un caso che l'intrinseco legame con l'*oikos* che possiede gli schiavi emerge anche dal lessico omerico utilizzato per designarli: tanto *dmos* (se derivato da *domos*)[212] quanto il più esplicito *oikeus* (οἰκεύς) rimandano all'appartenenza alla casa del re, termini che, infatti, non saranno più utilizzati già in epoca arcaica[213]. Insomma, la schiavitù patriarcale condurrebbe a un innalzamento sociale degli schiavi, che diventerebbero 'regolari' membri dell'*oikos* regale. Alla luce di tale elevazione sociale degli schiavi si spiegherebbero i ruoli decisivi di Euriclea e di Melanzio nel rientro a corte di Odisseo e nella *Mnesterophonia*, l'indipendenza di Eumeo nel costruire stalle[214], ingaggiare mercenari[215], acquistare schiavi[216] e ricevere *xeinoi*[217] e persino la libertà di Melantò e Filezio di tradire il padrone in sua assenza. D'altra parte, i lavori svolti dalle schiave

[209] Glotz 1920, 19-30.
[210] Glotz 1920, 31-42.
[211] Andreau, Descat 2009 [2006], 34.
[212] Tale la posizione, ad esempio, di Paul Guiraud (1900, 15) e di Finley (1979 [1954], 58-59). Una diversa etimologia riconduce *dmos* al verbo *damao* ('catturo'), dal momento che la cattura è la fonte della schiavitù omerica (Andreau, Descat 2009 [2006], 29).
[213] Sul lessico schiavile omerico si sofferma Mele 1968, 135-139, 141-148. Sul lessico successivo si rimanda a Andreau, Descat 2009 [2006], 35-54.
[214] Hom. *Od*. XIV 5-14.
[215] Hom. *Od*. XVII 186-187.
[216] Hom. *Od*. XIV 449-452.
[217] Hom. *Od*. XIV 56-58; XVI 82-84.

in casa sono gli stessi che vediamo eseguire da *therapontes* e *dresteres*, liberi seguaci e servitori degli *aristoi*, e talvolta, finanche, dai *demioergoi-kerykes*: anzi, il servizio della *drestosyne* è svolto parallelamente anche dalle *amphiloi dresteirai* – è il caso delle ancelle di Circe e di Penelope, che, attive in sala, gettano drappi sui troni, preparano le mense, versano vino nel cratere e dispongono i calici d'oro[218]. Dalla prospettiva del 'gestore' dell'*oikos*, dunque, sembrerebbe che, nell'omogeneo personale subordinato e appartenente stabilmente alla casa, non ci sia distinzione tra liberi e non liberi: i servitori liberi di re e nobili, i quali offrono il loro servizio in cambio di un'appartenenza secondaria conquistata nell'*oikos*, e gli schiavi, divenuti parte della casa al momento dell'acquisizione, sono tutti parte della *close household economy* e a essa subordinati, tutti essendo 'proprietà' di qualcuno. Il loro lavoro, pertanto, è svolto in un *oikos xeinos*, ma del quale sono entrati a far parte, giungendo, così, alla fine, a lavorare per il 'proprio *oikos'*, non più per altri.

In questa visione, a rimanere fuori da un *oikos*, e a svolgere un servizio *hors de la famille*, per riprendere lo schema di Glotz, sono i mercenari, più noti come *thetes*, i quali, da liberi e per propria scelta, lavorano per altri, senza ottenere in cambio nessuna appartenenza all'*oikos*: perennemente afflitti dalla assoluta necessità di lavoro, dalla *ptocheia*, sono costretti a girovagare – da qui *metanastai* – alla ricerca di un servizio temporaneo da svolgere, generalmente in cambio del solo cibo. Nell'appiattimento sociale che la prospettiva 'oiko-centrica' opera delle gerarchie, lo *xeinos* viene, pertanto, automaticamente identificato come *ptochos*, il quale a sua volta viene assimilato al *thes*, che, infine, occuperebbe, nella scala sociale, il gradino più basso, al di sotto dello schiavo: infatti, se lo schiavo è soggetto al padrone per circostanze fuori dal suo controllo (guerra, pirateria) e diventa comunque parte di un *oikos* (anche se altrui), il *thes* decide scientemente di diventare lavoratore per un altro, cedendo, così, la sua autonomia economica e personale, ma non arrivando mai a essere parte di un *oikos*. A favore di una tale visione, resta ancora una volta l'indistinzione di mestieri tra schiavi e mercenari: esistono, infatti, pastori mercenari-*xeinoi*[219] e pastori

[218] Hom. *Od*. X 352-367; XIX 345.
[219] Hom. *Od*. XIV 102; XVII 186-187; 223-225.

schiavi[220], giardinieri mercenari[221] e giardinieri schiavi[222], filatrici mercenarie[223] e filatrici schiave[224]. Nella concezione che pone l'unico discrimine tra quanti fanno parte dell'*oikos* e quanti sono da esso esclusi, se lo schiavo omerico è soggetto a una rivalutazione sociale, il *thes* subisce un'assoluta svalutazione, anche a fronte del suo *status* libero, soltanto perché privo di *oikos*.

In realtà, il quadro socio-economico che emerge dall'*epos* è, come abbiamo visto, molto più articolato di una semplice distinzione tra quanti sono *aristoi* e quanti non lo sono, o tra inclusi ed esclusi dall'*oikos*, e non cancella di fatto la più atavica distinzione tra liberi e schiavi, nonostante quest'ultima non emerga dall'organizzazione del lavoro, in una società che ancora non conosce la «distinzione sociale del lavoro»[225]. È stato già segnalato, ancora, come la riconsiderazione della condizione dello schiavo omerico poggi su fuorvianti casi eccezionali del poema, non estensibili all'intero istituto della schiavitù, che presenta, invece, tutti i tratti caratteristici della drammatica privazione della libertà[226]: possesso del padrone, equiparabile ad altri beni dell'*oikos* (campi, bestiame etc.), lo schiavo presta i suoi servizi costretto dalle catene, vivendo in una condizione irreversibile (al massimo, lo schiavo può tentare, attraverso una fuga dall'esito incerto, di porsi a servizio di un altro padrone più mite)[227]. Dall'*epos* emerge chiaramente che la schiavitù (il *doulion emar*) costituisce la fine della vita sociale di un uomo, che finisce in un livello sotto-umano, tra le 'cose' del re: infatti, più che diventare membro della famiglia, come si è voluto vedere, lo schiavo diventa parte dell'*oikos*, propriamente dei possessi dell'*oikos*. Il suo divenire *oikeus* all'entrata in un *oikos* paradossalmente lo separa dalla dimensione dell'*oikos* stesso e della città: non è un caso che tra le massime aspirazioni di Eumeo figurino, accanto alla donna e ai figli, un proprio *oikos*[228]; lo schiavo, privo di alcuna possibilità di ascesa economica e sociale, non sarà mai parte dei membri della famiglia che lo acquista, se solo pensiamo che Eumeo, lo schiavo più ricompensato del poema,

[220] Hom. *Od*. XVI 305; 318.
[221] Hom. *Od*. XVIII 365-370.
[222] Hom. *Od*. XXIV 210; 222. Cfr. IV 735-737.
[223] Hom. *Il*. XII 433.
[224] Hom. *Il*. VI 490; *Od*. I 357; VI 52-53; 305-307; VII 103-106; 233-235; XXII 421-423.
[225] Mele 1968, 141.
[226] Mele 1968, 149-157.
[227] Indicative in tal senso sono le parole di Filezio rivolte a Odisseo-*ptochos* (Hom. *Od*. XX 222-223).
[228] Hom. *Od*. XIV 61-66.

può raggiungere in premio soltanto una posizione intermedia tra l'*hetairos* e il *kasignetos* in casa di Odisseo[229].

Al contrario, invece, il carattere esclusivamente contrattuale della condizione schiavile del *thes*, che può sempre riottenere il suo *status* libero e finanche raggiungere un riscatto sociale ed economico, ci conferma la sua superiorità politico-sociale: solo temporaneamente il *thes* diventa un subordinato del re e per propria scelta.

Ma non è tutto. Abbiamo avuto modo di vedere che diverse sono le capacità contrattuali del mercenario, che se talvolta si identifica con lo *ptochos*, in altri casi è una figura non bisognosa e in possesso di qualificazioni che gli consentono una contrattualizzazione del proprio incarico a lui vantaggiosa, soprattutto alla luce dell'indispensabilità della sua prestazione. Pertanto, non è possibile ridurre l'articolato quadro del mercenariato omerico alla figura dello *ptochos*, che rivestirebbe addirittura un ruolo peggiore dello schiavo. Possiamo, invece, ritenere che, già al livello omerico, riscontriamo una presenza di manodopera libera e di schiavi, sulla cui possibile e decisiva competizione, nelle epoche successive, molto si discute ancora oggi.

In conclusione, osservando le figure di lavoratori nel mondo omerico, con un occhio esterno allo stesso *oikos*, possiamo ricavare l'esistenza di lavoratori dallo *status* diversificato, legati o meno a un re, ma non solo (non dimentichiamo i datori *akleroi*, i preposti etc.), e certamente tutti funzionali al mantenimento di un *oikos*. D'altronde, è stato già segnalato che «la necessità di mobilitare forze-lavoro per compiti superiori alle capacità dell'individuo o della famiglia è antichissima e risale alla preistoria»[230]. A questo punto, tra le diverse forme di subordinazione, coatte o meno, che abbiamo esaminato, anzi spesso basate su rapporti di *philia* e di vincoli 'xenici', ci chiediamo quale sia la collocazione dei *demioergoi*, da Glotz, come abbiamo visto, inseriti nel contesto di lavoratori *hors de la famille*, accanto ai *thetes*: presentati come medici, indovini, aedi e artigiani, di certo i *demioergoi* vanno collocati nell'organizzazione del lavoro della società omerica, ma con quale statuto?

[229] Hom. *Od.* XXI 214-216.
[230] Finley 2008 [1973], 87.

III

DEMIOERGOI KLETOI: PER UNA STORIA DEGLI STUDI

1. Disinteresse antico, interesse moderno

Nello studio, che ci proponiamo, della figura del *demioergos* così come si delinea in seno alla società omerica, non si può non registrare la sensibile differenza fra il disinteresse mostrato per essa dalla tradizione antica, che può far parlare di vera e propria sfortuna, da una parte, e, dall'altra, l'attenzione moderna, che da un certo punto, come si vedrà nelle pagine che seguono, valorizza continuamente la figura omerica, esasperandone spesso la portata fino al punto di valutarla, privata del suo chiaro contesto, in termini modernizzanti e trans-storici. Se la sfortuna antica in buona parte dipende dall'avversione di Platone, creatore del Demiurgo, e dei suoi ambienti per l'opera di Omero e dalla generale assimilazione fra *demiourgoi* e *banausoi*, che si ha particolarmente nella tradizione aristotelica, il successo moderno sicuramente si associa all'interesse sempre più storico e meno letterario all'opera di Omero e soprattutto alla società che essa presuppone. La plausibilità storica, che i poemi omerici si conquistano sempre più fra Ottocento e Novecento, autorizza, data la sua altezza temporale, il ricorso a essi per la conoscenza della storia greca più antica. Nel caso dei *demioergoi kletoi*, l'interesse nasce e si sviluppa in seno ad ambienti interessati essenzialmente agli aspetti economici, sociali, giuridici e religiosi – non limitatamente filologici – del mondo greco arcaico e si declina valorizzando (o esasperando) alcuni aspetti che sono evidenti dal testo omerico: il ruolo sociale dei *demioergoi* e delle attività che essi svolgono, il rapporto con il potere e con il 'modo di produzione omerico', le committenze, la loro estraneità dall'*oikos* che li chiama e, perciò, la loro condizione di lavoratori 'mobili', il loro presunto rapporto originario con l'antecedente miceneo: non a caso, la storia delle moderne prospettive sui *demioergoi kletoi* passa attraverso grandi stagioni e mode storiografiche dell'antichistica fra primo Novecento e questo inizio di millennio: la *Labour history*, la decifrazione della Lineare B, la *Wandering history*.

2. Prospettive sociologiche e 'primitiviste'

L'interesse marcato per determinati aspetti della vita sociale ed economica greca sorse nell'àmbito della sociologia «più *positivista* e *settoriale* che non *strutturale* o diciamo (per l'epoca) *integrale*»[231]: nello specifico, in quanto eredi della cruciale opera di Fustel de Coulanges[232], tesa a indagare il tessuto sociale e istituzionale della *cité antique*, diversi esponenti della cultura francese e francofona, a inizio Novecento, dedicarono monografie e articoli al lavoro nella Grecia antica, soffermandosi sia sugli aspetti 'strutturali' (lo statuto dei lavoratori, la materia prima, il salario, i luoghi di lavoro, il reclutamento) sia su quelli 'sovra-strutturali' (la valutazione sociale ed etica dei lavoratori, l'ideologia del lavoro)[233]. Inevitabile fu il confronto con Omero, che, pur restituendoci una fase 'primordiale' dell'organizzazione del lavoro, espressione non più della peculiare specializzazione della manodopera palaziale e non ancora del declino 'banausico' dell'artigianato greco, contiene di fatto il primo riferimento a una categoria del lavoro professionale e 'industriale' attiva nel mondo greco, appunto i *demioergoi*.

Se, dunque, la 'scuola' francese ha detenuto «in questo particolare settore una sorta di monopolio»[234] – si pensi anche al successivo contributo di Jean-Pierre Vernant[235] – lo stesso non possiamo di certo affermare per l'ambiente germanico e italiano. In Germania, infatti, fatta eccezione per la figura di Hasebroek, che recepì gli influssi della prospettiva sociologica weberiana, incrociando anche gli sviluppi della

[231] Musti 1991b, 102 (il corsivo è dell'autore). Domenico Musti mise in risalto la peculiarità della 'scuola' francese di fine Ottocento rispetto a quella tedesca, rimasta legata alle «estenuanti ed estenuate logomachie della *Quellenkunde*» (Musti 1991b, 102), e ne sottolineò l'attenzione rivolta ai fatti economici e sociali, pur visti ancora nella loro «settorialità» (lavoro, industria etc.).

[232] Fustel de Coulanges 1864.

[233] Francotte 1900-1901; Guiraud 1900; Waltz 1914; Glotz 1920. Arnaldo Momigliano così sintetizzò le origini della storiografia francese «nei suoi elementi distintivi dalla storiografia tedesca del mondo antico»: «non c'è oggi dubbio dove sia la radice di questo complesso interesse alla società greca vista di volta in volta nei suoi aspetti economici, intellettuali, giuridici e religiosi» (il riferimento è al 'caposcuola' Fustel). Momigliano, infatti, ricordò i legami dei primi esponenti della sociologia francese con Fustel negli anni '90 dell'Ottocento: il belga Henri Francotte, sotto l'influsso dell'ambiente francese, rivolse i suoi interessi dagli enciclopedisti al diritto e all'economia greca; Glotz fu allievo della Scuola Normale di Parigi negli anni di dominio di Fustel; biografo di Fustel fu Guiraud; allievo di Fustel fu Paul Girard, biografo, a sua volta, di Guiraud; Louis Gernet iniziò a lavorare con Girard (Momigliano 1975 [1970], 159-160).

[234] Coarelli 1980, VII.

[235] Vernant 2001 [1965].

sociologia francese[236], gli interessi furono rivolti principalmente all'artista (più che all'artigiano), così come accadde in Italia, sotto la comune egida di un dominante idealismo[237].

2.1. Escono ed entrano nell'*oikos*: *hommes de métier*

In un'opera interamente dedicata all'industria nella Grecia antica, articolata in ben quattro libri (organizzati in due tomi), lo storico belga Henri Francotte (1856-1918) affrontò il tema del ruolo dell'industria nella società greca e del suo grado di industrializzazione, dialogando, così, a pieno titolo con economisti e filologi di ambiente germanico, che proprio negli stessi anni discutevano sullo statuto dell'economia greca[238]. Propendendo per la linea interpretativa 'primitivistica', inaugurata da Rodbertus e sviluppata da Karl Bücher e, pur prevedendo, nel suo schema evolutivo, fasi di sviluppo dell'economia industriale e commerciale a partire

[236] Musti fece notare che il 'primo' sociologismo francese (1900-1920) fu «poco disposto a quella drastica riduzione in senso primitivistico della complessità e articolazione dei dati dell'economia greca arcaica e classica». Ma, nel tempo, sarebbe stato proprio dall'incontro degli esiti successivi del sociologismo, meno legato all'antichità classica (Émile Durkheim, Marcell Mauss), con il 'primitivismo' tedesco (Hasebroek, Karl Polanyi) che si sarebbe costituito «quel 'compatto' di interpretazioni sociologico-primitivistiche» (Musti 1984, 11).

[237] Un esempio è costituito da Bernhard Schweitzer (Schweitzer 1980 [1963]), il quale molto ispirò in Italia Ranuccio Bianchi Bandinelli (Bianchi Bandinelli 1980 [1979[2]]). Come ricordò Filippo Coarelli, il quale, nel 1980, realizzò una raccolta di saggi sull'artigiano/artista nel mondo antico (riprendendo proprio nel titolo la «modernista» distinzione tra artigiano e artista), in Italia una nuova stagione di studi sul lavoro si aprì negli anni '70 con Giovanni Cambiano, Andrea Carandini, Vincenzo Di Benedetto e Musti. A questi possiamo certamente aggiungere prima Rodolfo Mondolfo, del quale ricordiamo il contributo del 1941 (Mondolfo 1941), conosciuto da Benjamin Farrington (Farrington 1953 [1947]), sull'importanza della *techne* nel pensiero dei naturalisti presocratici. Inoltre, di Mondolfo segnaliamo i contributi offerti, nel panorama italiano, sulla valutazione del lavoro nella cultura classica, raccolti da Massimo Venturi Ferriolo nel 1982 (*Polis, lavoro e tecnica* 1982). In Inghilterra, un «filone marxista vicino al marxismo», rappresentato da Gordon Childe, Farrington e George Thomson, rivolse il suo interesse ai temi del progresso e del lavoro nel mondo antico (Coarelli 1980, VII-VIII; Venturi Ferriolo 1982, 11). Per una sintesi sul dibattito sul lavoro, con la relativa bibliografia aggiornata alla fine degli anni '70, si rimanda a Coarelli 1980. Recentemente, *Quaderni di storia* ha ospitato, in tre numeri consecutivi, contributi di messa a punto sul tema del lavoro, a cura di Aldo Schiavone (Schiavone 2017), Cecilia d'Ercole (D'Ercole 2018) e Raymond Descat (Descat 2018), ai quali si rimanda. Gli interventi di Descat e D'Ercole sono il frutto della «Giornata di studi *Passé et futur du travail* (ottobre 2014, Paris, EHESS).

[238] Francotte 1900-1901. Per una sintesi sul dibattito, sorto tra fine Ottocento e inizio Novecento, sulla natura dell'economia antica e sugli sviluppi, e sul superamento, della *querelle* 'primitivisti' *vs.* 'modernisti', si rimanda a Carlà, Marcone 2011, 11-31; Bresson 2019 [2007-2008], 1-27. Circa le più recenti prospettive sull'economia antica, sorte nell'àmbito della *New Institutional Economics*, si rimanda a Brousseau, Glachant 2008.

dall'VIII secolo a.C. (sulla linea però meno 'modernizzante' di Eduard Meyer)[239], lo studioso belga si soffermò sull'economia della società omerica, basata, a suo avviso, sull'«industrie domestique ou familiale»[240], ascrivendola alla categoria bücheriana dell'*Hauswirtschaft*. Il livello omerico, pertanto, ci riporterebbe a uno stadio primitivo, nel quale si praticherebbe un'economia legata esclusivamente all'autosufficiente *oikos*, unico luogo di produzione e consumo («un cercle fermé»[241]), nel quale tutti 'sanno' lavorare e per il quale non occorre forza esterna per nessuno dei bisogni essenziali.

Eppure, negli stessi poemi, Francotte non avrebbe potuto trascurare una non irrilevante traccia di figure esterne all'*oikos*, che spaziano dagli schiavi, ai salariati, agli «hommes de métier»[242], tutti svolgenti numerose funzioni all'interno dello stesso *oikos*. Tali figure, per la verità, non sfuggirono all'attenzione dello storico, il quale, sottolineando l'implausibilità storica di un autarchismo assoluto, lesse queste presenze esterne come il segnale, visibile già in Omero, di una crisi dell'ideale autarchico *oikos* rodbertiano, data la presenza di forze esterne che, aggiungiamo, mettono sempre più l'*oikos* in collegamento con i *demia*. A tal proposito, Francotte fece notare che, se schiavi e salariati rientrerebbero, in ogni caso, nell'*Hausfleiss*, non intaccando il principio di una *sapientia* tutta domestica condivisa dai membri della famiglia 'allargata' (schiavi o liberi), sarebbe, di contro, la presenza di *hommes de métier* a interrompere l'autonomia dell'organizzazione domestica. Questi ultimi, infatti, presuppongono l'esistenza, già affermata, di esperti in determinati ambiti, che non coincidono più con i membri dell'*oikos*, ma che, soprattutto, superano in conoscenza e abilità le potenzialità della famiglia. Infatti, nella ricostruzione francottiana, ci sarebbe stato un momento in cui i mestieri si sarebbero staccati dall'organizzazione famigliare, andando a costituire professioni: proprio l'istituzione di professioni al di fuori della famiglia costituirebbe la rottura del «régime ancien»[243]. L'analisi di

[239] Gaetano De Sanctis, nel recensire, nello stesso anno di pubblicazione, il primo tomo del volume di Francotte, ne criticò le analisi troppo legate al 'primitivismo' bücheriano ma, allo stesso tempo, ne apprezzò le riflessioni acute sulla valutazione etica del lavoro, che avrebbe costituito di fatto un tema constante a proposito del lavoro nel mondo antico (De Sanctis 1900).
[240] Francotte 1900-1901, 265.
[241] Francotte 1900-1901, 273.
[242] Francotte 1900-1901, 276.
[243] Francotte 1900-1901, 292.

Francotte a questo punto si soffermò, oltre che sul momento 'genetico', anche sullo statuto di queste figure: si tratterebbe ancora di «hommes à tout faire»[244], che non conoscono una netta specializzazione del lavoro, e, molto spesso, di «ouvriers errants»[245], nel senso di lavoratori a domicilio. Non a caso, è proprio a proposito della caratterizzazione 'errante' di questo tipo di lavoratori che Francotte richiamò, in traduzione, il luogo omerico relativo ai *demioergoi* (Hom. *Od*. XVII 382-387), che sarebbero, appunto, stando alle parole di Eumeo, invitati in casa[246]. Francotte fece solo trasparire, senza in verità esplicitarla, l'ossimorica condizione di queste figure professionali: la loro provenienza esterna rispetto all'*oikos* di arrivo e, allo stesso tempo, la gestione privata e 'familiaristica' degli stessi[247]. La scarsa dimensione 'pubblica' dei *demioergoi*, nella visione dello studioso belga, risulta evidente anche dal silenzio su queste figure che caratterizza un'intera sezione dell'opera (*livre* II, *chap*. VIII), riservata proprio ai «travaux publics»[248].

Dipendenti dall'*oikos*, non solo per la chiamata, ma, verisimilmente, anche per la materia prima e, soprattutto, per il luogo di lavoro (lo stesso *oikos* che li ospita), gli *hommes de métier* di Francotte costituiscono una classe 'primitiva' di lavoratori, ancora privi di autonomia e di indipendenza, tipica dei 'lavoratori di fabbrica'.

2.2. Un *phénomène de dissociation*: *au service du public*

Nello stesso anno in cui il belga Francotte pubblicò il primo tomo della sua opera dedicata all'industria nella Grecia antica (1900), uno studioso francese, Paul Guiraud (1850-1907), biografo di Fustel, diede alle stampe un ricco e articolato lavoro sulla manodopera industriale greca dall'età 'preistorica' (con il II millennio scarsamente

[244] Francotte 1900-1901, 292.

[245] Francotte 1900-1901, 278.

[246] «Quels hommes de leur plein gré appellent un étranger survenant des contrées lointaines, s'il n'est de ces démiurges εἰ μὴ τῶν, οἳ δημιοεργοὶ ἔασι, un devin, un médecin expérimenté, un charpentier habile à façonner le bois, τέκτονα δούρων ou un chanteur divin qui nous charme? Voilà ceux des mortels que par toute la terre on aime à inviter» (Francotte 1900-1901, 278).

[247] Tale 'ambigua' condizione dei *demioergoi*, che nel nome richiamerebbero una destinazione 'pubblica' delle loro attività, non attestata, poi, nella realtà omerica, sarà alla base della singolare interpretazione che del termine avrebbe fornito Palmer alla metà del Novecento. Vd. *infra*, 90-92.

[248] Glotz, nel recensire l'opera nel 1901, ricordò che l'opera di Francotte era legata alla sua partecipazione al concorso istituito dall'Academie royale de Belgique proprio su *Étude sur l'organisation de l'industrie privée et des travaux publics dans la Grèce ancienne, au point de vue juridique, économique et social* (Glotz 1901, 397).

documentato) all'età classica[249]. Ponendo al centro della sua analisi gli attori dell'industria greca, come emerge dallo stesso titolo, Guiraud, a proposito della società omerica, individuò, come Francotte, una prima 'classe' di lavoratori al di là della famiglia («classe d'artisans libres»[250]), formatasi per dissociazione dalla *famille*. Lo stadio dell'*Hauswirtschaft* bücheriano restò, in ogni caso, ancora funzionale alla descrizione della società omerica fornita da Guiraud, il quale vide appunto nei *gene* omerici piccole società, fornite di tutti gli strumenti necessari alla loro esistenza – anzi, Guiraud avanzò un illuminante paragone tra la *maison* e l'*atelier*, nel quale si producono gli oggetti di uso comune. Ma proprio tale «famille patriarcale»[251], nella quale tutti esplicano i rispettivi *erga*, si sarebbe progressivamente esautorata di alcune funzioni, favorendo un «phénomène de dissociation»[252] dei mestieri, che si sarebbero messi al servizio del pubblico («au service du public»[253]). Pertanto, i lavoratori di professione, già presenti nel livello omerico, nascerebbero da una funzione suppletiva rispetto a un *oikos* ormai ridottosi e depotenziatosi, nell'àmbito di una 'rivoluzione' meno economica e più socio-istituzionale[254].

Pur facendo riferimento a lavoratori (e a mestieri) che avrebbero varcato la soglia dell'*oikos* per inserirsi in uno spazio 'pubblico', Guiraud non riprese mai per loro il chiaro (almeno dal punto di vista etimologico) termine omerico *demioergoi*, ma li richiamò soltanto attraverso una perifrasi («artisans qui travaillaient pour le

[249] Guiraud 1900.
[250] Guiraud 1900, 52.
[251] *Ibidem.*
[252] *Ibidem*
[253] *Ibidem*
[254] Guiraud polemizzò con la teoria esposta da Riedenauer, che, nell'àmbito di una concezione 'primitiva' del lavoro in Omero, svolto nell'àmbito domestico, individuò due categorie di lavoratori, i lavoratori permanenti e quelli occasionali, attraverso la distinzione di due diversi suffissi: -ευς per i mestieri esercitati in maniera permanente e -ος per le prestazioni amatoriali (Riedenauer 1873, 6-7). Guiraud fece notare che la distinzione di Riedenauer non sempre troverebbe riscontro in Omero – risulterebbe, infatti, difficile da accettare l'ipotesi di un Tichio *skytotomos* ('lavoratore di pelli'), quale appare in Hom. *Il.* VII 220-221, solo saltuariamente (Guiraud 1900, 20). La tesi di Riedenauer sarebbe stata ancora ripresa da Pierre Waltz e da Glotz: il primo, al pari di Guiraud, l'avrebbe respinta sulla base della presenza di termini indicanti professioni, da una parte, che non terminano né in -ευς né in -ος (per es. *tekton, mantis* etc.), dall'altra, uscenti proprio in -ος come l'*aoidos* (Waltz 1914, 13 n. 2); il secondo avrebbe, invece, preso in considerazione l'osservazione di Riedenauer, dividendo i mestieri in 'professionali' (*chalkeus, kerameus*, etc.) e 'amatoriali' (*hylotomos, chrysochoos*, etc.) (Glotz 1920, 26 n. 1).

public»[255]). In verità, lo stesso luogo odissaico, che contiene la citazione del termine (Hom. *Od*. XVII 381-387), non ebbe molta fortuna nell'analisi di Guiraud: fu, infatti, poco citato dallo studioso francese, il quale preferì passare in rassegna gli altri luoghi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* che contengono cenni alle singole figure comprese nella categoria 'demiurgica' omerica[256]. Eppure, la sfera 'pubblica' dei nascenti *artisans* risulta ulteriormente rimarcata, quando Guiraud immaginò anche una distribuzione dei *métiers* nella dimensione 'extra-oikos': in una società che non ha ancora sviluppato bisogni che vanno molto al di là della sfera domestica è ipotizzabile che in ogni villaggio o città ci sia un solo specialista per settore. Ma allo stesso Guiraud non sfuggì la presenza, tra gli 'artigiani', di un «personnel exclusivement attaché aux rois ou aux nobles»[257], che resta, pertanto, fortemente legato al cliente, pur rimanendo libero.

Lo studioso francese, però, a differenza di quanto già si intravede in Francotte e sarebbe stato reso più esplicito da Waltz, non sottolineò la negatività, sul piano sociale, della condizione di dipendenza di queste figure: l'articolato quadro fornito da Guiraud sulle modalità di lavoro degli *artisans libres* ne evidenziò sì lo stato primitivo, che emergerebbe da uno strumentario ridotto e semplice, dalla mancanza di materia prima (che viene fornita dal committente), da prestazioni da svolgere a domicilio (in assenza, dunque, di un *atelier*) e, infine, ma non per importanza, dall'embrionale divisione del lavoro – il χαλκεύς designerebbe tanto l'orefice quanto il bronziere –, ma nessun cenno fu rivolto alla 'subordinazione' di queste figure sul piano sociale.

Di fatto, la priorità di Guiraud nella sua disamina sulla manodopera industriale restò la distinzione tra manodopera servile e libera – basti pensare che il capitolo relativo al 'Le travail industriel dans la Grèce homérique'[258] si articola in due sezioni, ossia 'Le travail servile' e 'Le travail libre'. Pertanto, nella classe dei lavoratori liberi lo studioso inserì tutte le forme di lavoro libero in Omero[259], a partire dagli stessi

[255] Guiraud 1900, 19.

[256] Occupandosi della manodopera industriale, Guiraud si soffermò soprattutto sulla figura del *tekton*, che, in assenza di una divisione del lavoro, comprenderebbe al suo interno diversi mestieri legati all'uso del legno.

[257] Guiraud 1900, 21.

[258] Guiraud 1900, 10-23.

[259] Segnaliamo che Guiraud, riprendendo un'espressione di Karl Julius Beloch (Guiraud 1900, 23), sottolineò la prevalenza del lavoro libero in Grecia all'epoca omerica: il lavoro schiavile sarebbe limitato di fatto alla sola economia domestica, all'interno della quale lo schiavo è definito sottilmente

membri della famiglia ai lavoratori 'pubblici', sino a giungere ai teti, accostati senza troppo imbarazzo agli stessi *artisans*: nel momento in cui già Francotte stava segnalando la differenza tra teti e *démiurges* sul piano della *techne*, Guiraud, accomunandoli, li considerò pur sempre entrambi (solo) lavoratori liberi e non schiavi.

2.3. *Ouvrier professionels, à la solde des pàrticuliers*

Nel primo di due lavori dedicati all'artigianato nella Grecia antica dai tempi di Omero all'età classica, pubblicati rispettivamente nel 1914 e nel 1922 sulla *Revue Historique*[260], Pierre Waltz (1878-1945) dedicò una sezione specifica agli artigiani in Omero ('Les artisans à l'époque homérique'[261]). Muovendo da una prospettiva di memoria durkheimiana[262], che aveva esaltato la divisione del lavoro come motore primo del progresso sociale, prima che economico, alla base della nascita e del rafforzamento della 'solidarietà' umana, Waltz avviò la sua analisi a partire dall'organizzazione della società omerica, ancora legata a un primitivo «régime patriarcal»[263]. Basata, infatti, sull'onnicomprensivo «clan», all'interno del quale tutti svolgono lavori, favorendo un'integrale autonomia familiare, la società che emerge dai poemi omerici attesterebbe, nella visione di Waltz, un primo tentativo di 'socialità' umana, che non conosce ancora una razionale spartizione del lavoro e una sua conseguente specializzazione e professionalizzazione. In effetti, sottolineò lo studioso francese, una struttura familiare chiusa e auto-riproduttiva esclude *pour cause* la presenza di lavoratori professionisti esterni («professionnels travaillant pour le public»): l'allusione è all'opera esiodea (*Opere e Giorni*), che si configura proprio come una didascalica lista di consigli su come evitare il ricorso a forze esterne.

Certo, lo stesso Waltz, come già il contemporaneo Francotte, notò, accanto ai «les plus hauts personnages»[264] iliadici e odissaici che svolgono ogni tipo di mestiere nell'esaltazione dell'indipendenza familiare, la presenza di figure esterne, assunte per svolgere le più diverse attività funzionali al mantenimento di un *oikos*: tali figure

---

«l'homme de la maison» (traducendo, appunto, οἰκεύς). Sul dibattito circa il rapporto tra lavoro libero e lavoro servile nel mondo antico vd. *supra* 48 n. 203.

[260] Waltz 1914; Waltz 1922.

[261] Waltz 1914, 8-13.

[262] Durkheim 1893.

[263] Waltz 1914, 8.

[264] *Ibidem*.

ingaggiate, però, nulla sottrarrebbero all'autarchico *genos*, dal momento che, essendo del tutto prive di specializzazioni, né in àmbito agricolo né in quello industriale, svolgerebbero indistintamente gli stessi compiti dei membri della famiglia, senza giungere a nessun tipo di qualificazione professionale. Stando all'analisi condotta da Waltz, ci troveremmo dinanzi a una «société inorganique»[265], nella quale tutti sanno svolgere gli stessi servizi allo stesso grado, ma non *métiers*.

A sgretolare la radicale ricostruzione waltziana, però, intervenne la considerazione di un numero, limitato ma non troppo, di figure 'diverse' dai liberi mercenari: tra le figure estranee all'*oikos*, infatti, che vediamo operare, soprattutto nel contesto odissaico, si annoverano 'paradossalmente' anche i 'pubblici' *demioergoi*, «artisans professionnels, qui travaillent pour le public»[266]. E nell'osservazione di Waltz i *demioergoi* sarebbero effettivamente i primi «ouvriers professionnels»[267], attivi in un numero di mestieri ancora fortemente limitato, in àmbito sia liberale sia manuale, ed estranei a una chiara divisione del lavoro – ad esempio, il *tekton* è allo stesso tempo muratore, costruttore di navi, carpentiere, taglialegna, falegname, carraio, fabbricante di archi: in una posizione ancora liminare tra amatori e professionisti, i *demioergoi* praticano, senza dubbio, *métiers*, sia pur soggetti a una progressiva specializzazione.

Circa l'ormai istituita presenza di 'artigiani' di professione nella società omerica, ancorata, tuttavia, al modello dell'esclusiva autosufficienza[268], Waltz si interrogò, andando alla ricerca, soprattutto, della causa dell'apertura dell'*oikos*, che egli stesso individuò nel contatto tra i Greci e gli 'altri': *curiositas* e *stupor* dinanzi a oggetti prodotti da *étrangers* avrebbero spinto, e successivamente abituato, i Greci a rivolgersi ad altri per la fabbricazione di oggetti di tipo e qualità differente da quelli che loro stessi sarebbero stati in grado di produrre. Pertanto, l'eccezionale superiorità in un determinato mestiere di un popolo o di un singolo individuo avrebbe innescato la chiamata degli stessi da parte dei Greci, pronti, ormai, a rivolgersi agli altri, non per

[265] Waltz 1914, 10.
[266] *Ibidem*.
[267] Waltz 1914, 11.
[268] Lo stesso Waltz segnalò un luogo dell'*Iliade* (Hom. *Il.* VI 313-315) che testimonierebbe una fase di transizione nella quale il re che lavora per se stesso (αὐτός) è affiancato allo stesso tempo da *tektones* di professione (Waltz 1914, 13 n. 5).

bisogni essenziali, ma per un prodotto 'esotico' e di non domestica manifattura – saremmo ormai lontani dalla concezione rodbertiana secondo la quale l'*oikos* si rivolgerebbe all'esterno esclusivamente per pochi bisogni. Tale interpretazione indusse Waltz a caratterizzare i *demioergoi* omerici sostanzialmente come *étrangers* che il re «appelle d'ailleurs»[269], trovando sostegno per la sua idea nell'accostamento, forse troppo semplicistico, di alcuni luoghi iliadici che testimoniano l'esistenza di oggetti esotici – noto è lo scudo di Aiace commissionato al beotico Tichio[270] – al passo dell'*Odissea* nel quale il porcaio Eumeo presenta i *demioergoi* come 'stranieri' chiamati qui e là[271].

Se Waltz intravide nei *demioergoi* omerici il primo passo verso la divisione e la specializzazione del lavoro in Grecia (sia pure non citati, i *demioergoi* sono presupposti in Esiodo, al di là dell'ideologica resistenza del poeta di Ascra[272]), il giudizio sulla condizione sociale degli stessi è per la prima volta fortemente denunciatario di una condizione misera e difficile: andando ben oltre la già segnalata scarsa autonomia di questi lavoratori, relativa alla materia prima, ai luoghi di lavoro e alla loro stessa richiesta, denunciata già da Guiraud, Waltz si pronunciò a favore di una forte equiparazione tra *demioergoi* e mendicanti nella scala sociale. Secondo lo studioso francese, infatti, tutti i lavoratori, tanto i teti quanto i *demioergoi*, che differirebbero dai primi soltanto nella specializzazione, non sarebbero differenti dai mendicanti (*ptochoi*), in quanto uomini liberi costretti a lavorare per altri e alle condizioni degli altri. Proprio i *demioergoi*, sottolineò argutamente Waltz, in contraddizione con l'etimologia del loro nome, che rimanda appunto a lavoratori 'pubblici', sarebbero quasi sempre «à la solde des particuliers»[273].

[269] Waltz 1914, 11 n. 1.
[270] Hom. *Il*. VII 219-223.
[271] Il motivo della 'xeinia' dei *demioergoi* godrà di immensa fortuna. Vd. *infra*, 134-143.
[272] Significativo, a tal proposito, è un luogo esiodeo (Hes. *op*. 407; 423-436), nel quale è descritta l'autosufficiente costruzione, da parte di un contadino, di un mortaio, un carro e finanche di singole parti dell'aratro, che, per essere congiunte, però, necessitano, nella fase conclusiva, dell'intervento del fabbro. Il luogo è stato richiamato da Francesco Buranelli (1979, 7-8), dietro segnalazione di Carmine Ampolo, proprio a proposito del grado di autarchia delle società omerica ed esiodea. Su tale luogo esiodeo ritorneremo nel corso di questo lavoro (vd. *infra* 188-189).
[273] Waltz 1914, 29.

2.4. *Pour le public*: *hors de la famille*

Nell'àmbito della cultura francese (e francofona) Gustave Glotz (1862-1935) fu il primo a offrire una trattazione più estesa del lavoro nel periodo omerico, nell'economia di un'opera generale sul lavoro greco, che è organizzata secondo un criterio esclusivamente cronologico – basti dare una cursoria scorsa all'indice per notare la scansione del materiale nei diversi periodi della storia greca (omerico, arcaico, ateniese-classico ed ellenistico)[274]. Inoltre, colpisce ancor di più ritrovare per la prima volta, nell'àmbito della sezione riservata all'epoca omerica, un intero e a sé stante paragrafo dedicato proprio ai nostri *demioergoi* («dèmiurges»), che l'autore a sua volta articolò in micro-sezioni, operandone *in primis* una distinzione tra attività 'liberali' e manuali: il sotto-paragrafo conclusivo è relativo alle condizioni dei *demioergoi* e al loro posto nella società. Ancor prima, non meno interessante è il titolo del capitolo che contiene il paragrafo sui *demioergoi*: 'Le travail hors de la famille'. Se, infatti, già in Francotte, Guiraud e Waltz erano emersi l'imbarazzo e la conseguente necessità di giustificare la presenza di figure di lavoratori di professione, dediti ad attività che fuoriescono dai bisogni primari di una *familia*, in un'economia domestica basata sul principio dell'*autarkeia* (di qui le diverse ipotesi sulla crisi dell'*Hausfleiss*), Glotz, come abbiamo già detto, scandì nettamente il lavoro in Omero in 'Le travail en famille' (membri stessi della famiglia + schiavi) e 'Le travail hors de la famille' (*dèmiurges* e teti), individuando proprio nella posizione rispetto all'*oikos* il discrimine tra le due categorie. Lo studioso francese definì appunto i *demioergoi* «ceux qui travaillent pour le public, et non pas seulement pour leur famille»[275]. Stando alla ricostruzione di Glotz, infatti, proprio l'epica omerica testimonierebbe la fase di passaggio «de l'économie familiale a l'économie urbaine»[276], nella quale, sfaldandosi progressivamente la *close household economy,* emergerebbero *artisans* in grado di poter o praticare mestieri inesistenti nell'*oikos* o produrre oggetti di qualità superiore. Tali figure, secondo lo studioso, avrebbero ragione di esistere in una fase di

[274] Glotz 1920. L'opera di Glotz, come emerge dal titolo, attraverso un'analisi complessiva del lavoro (tanto agricolo quanto industriale), superò l'interesse più ristretto per il lavoro industriale (Francotte, Guiraud, Waltz) ed ebbe come obiettivo una storia economica della Grecia dall'epoca omerica alla conquista romana (così recita il sottotitolo).

[275] Glotz 1920, 31.

[276] L'espressione costituisce proprio il titolo del primo capitolo sul periodo omerico.

'rivoluzione' economica, che accanto alla tradizionale fonte di sostentamento, ossia la proprietà terriera, darebbe spazio anche ai beni mobili: tale apertura avrebbe favorito l'ascesa di 'artigiani' che avrebbero colto nei mestieri la «perspective d'une compensation»[277], ponendosi al servizio del 'pubblico'. Più netta, da parte di Glotz, fu, pertanto, la collocazione di queste figure in un'economia che sempre più guarda alla città, pur essendo ancora fortemente collegata al sistema patriarcale.

In quanto primi lavoratori esterni a un *oikos* ancora funzionante[278], i *demioergoi*, in assenza di officine e di capo-officine, si sarebbero messi al servizio del 'pubblico' («se met directement au service du public»[279]), prestando per lo più la loro opera a domicilio su richiesta: Glotz riporta più volte l'attenzione sull'«invito» che queste figure riceverebbero da parte dei clienti, aderendo perfettamente, come vedremo, al testo omerico. Gli stessi *oikoi*, pertanto, si rivolgerebbero ai lavoratori 'pubblici' per un singolo incarico o per una mansione permanente, attingendo prevalentemente agli «artisans de la bourgade»[280] e più raramente a esperti lontani, ma noti per le loro qualità. Non è un caso, infatti, sottolineò Glotz, che nel luogo odissaico nel quale compare il termine *demioergoi*, si ribadisce che uno straniero può essere invitato da terre lontane solo se è un *demioergos*[281].

Ma è proprio il necessario ingaggio di queste figure che li relegherebbe, nella visione di Glotz, in una posizione sfavorevole, in quanto soggette a una domanda non sempre sufficiente al loro sostentamento: la specializzazione dei mestieri praticati costituirebbe la fortuna e, allo stesso tempo, la sfortuna di questi *artisans*. La «rareté des circonstances» che esigerebbero il loro intervento li avrebbero indotti a una forzata e continua mobilità («pour vivre de leu métier, ils devaient se déplacer»[282]). Per la

[277] Glotz 1920, 15.

[278] Sulla rudimentale divisione del lavoro si soffermò anche Glotz, annoverando quattro professioni tra le attività 'liberali' (indovino, medico, aedo, araldo) e altrettante tra quelle manuali (lavoratore di pietra e legno, di metallo, di pelle e di argilla). Inoltre, anche Glotz, come Guiraud, individuò proprio nel *tekton* – unica figura 'demiurgica' relativa alle professioni manuali – il più chiaro esempio di 'tuttofare' (Glotz 1920, 27).

[279] Glotz 1920, 54.

[280] Glotz 1920, 55.

[281] «On appelle un étranger des contrées lointaines s'il est au rang des *dèmiurges*, devin, médecin expérimenté, charpentier habile à façonner le bois, chanteur divin qui nous charme. Voilà ceux des mortels que, par toute la terre, on aime inviter». Questa è la traduzione in Glotz 1920, 55, del luogo odissaico (Hom. *Od*. XVII 381-387).

[282] Glotz 1920, 37.

prima volta, nell'analisi glotziana, la condizione di lavoro dei *demioergoi* venne associata a una loro coatta itineranza: una lettura che, come avremo modo di vedere, acuitasi nel primitivismo germanico, avrebbe riscosso una grossa fortuna storiografica.

Glotz invitò, pertanto, a tenere ben distinta la reputazione personale dei *demioergoi* (molto positiva) dalla valutazione degli stessi come 'classe' sociale: come già aveva sottolineato Waltz, Glotz rimarcò il basso valore dei *demioergoi* sul piano sociale, pur separandoli nettamente da una più umile (di gran lunga) 'classe' di lavoratori, ossia i teti[283].

2.5. Già *banausoi*

Al *demioergos* omerico venne riservato uno spazio inaspettato in uno studio che nel 1925 Bernhard Schweitzer (1892-1966)[284], storico dell'arte classica, in particolare della plastica greca, pubblicò sulla posizione dell'artista figurativo in Grecia e sulla sua considerazione sociale, studio che merita la nostra attenzione soprattutto alla luce della fortuna storiografica di considerazioni sul *demioergos*, che sarebbero diventate topiche. Il lavoro di Schweitzer, infatti, avrebbe potuto, per tema e impostazione, non includere una disamina sui *demioergoi* omerici, distanti, tanto per latitudine semantica della categoria quanto per cronologia, dalla figura dell'artista figurativo *stricto sensu*, che si vedrà operare nella Grecia arcaica e classica nel contesto della plastica e spesso nella sfera della monumentalità pubblica: la stessa «modernistica»[285] separazione dell'artista dall'artigiano – espressione dell'idealismo germanico degli anni '20 del Novecento, che non dialoga con gli studi sociologici francesi – non appartiene certo alla cultura omerica che, non solo non distinguerebbe l'artista dal *tekton*, ma, peraltro, non conoscerebbe neanche una complessa divisione del lavoro in una società che mostrerebbe ancora, nell'àmbito del lavoro manuale, uomini capaci di svolgere contemporaneamente più mestieri, felicemente ricordati da Francotte con l'espressione *hommes à tout faire*.

---

[283] «Bien au-dessous dés démiurges, se formait peu à peu une humble classe de travailleurs» (Glotz 1920, 37).

[284] Schweitzer 1925. Nel 1963 fu pubblicato un articolo, con lo stesso titolo, all'interno di una raccolta di scritti di Schweitzer (Schweitzer 1963), articolo che è stato poi tradotto in Italiano da Vincenzo Saladino e pubblicato nella raccolta di saggi sull'artigianato curata da Coarelli (Schweitzer 1980). Per la nostra analisi faremo riferimento alla traduzione italiana di Saladino (= Schweitzer 1980 [1963].

[285] Coarelli 1980, X.

Eppure, lo studioso tedesco manifestò espressamente la volontà di prendere in esame «la vita e le condizioni di questi *demiourgoi*»[286], chiarendo in principio il motivo che fu alla base della sua apparentemente 'inopportuna' scelta. Secondo Schweitzer, infatti, da una parte, tutte le notizie ricavabili dall'*epos* omerico circa le condizioni giuridiche e sociali degli artisti, ripulite della «cornice storica»[287] dei poemi che rimanda ai regni micenei, fotograferebbero la realtà coeva al poeta (il nucleo centrale dei poemi omerici risalirebbe al Medioevo Ellenico)[288]; dall'altra, dato ancor più determinante, lo *status* dell'artista che si può tracciare da Omero costituirebbe il «prototipo»[289] per l'età classica, dal momento che la considerazione sociale degli artisti sarebbe rimasta invariata nel mondo greco, attraverso un «immutato istinto sociale, che nell'età più antica aveva fissato il posto degli artisti all'interno della compagine statale»[290].

Il dato costante, rintracciabile sin dal mondo omerico, che avrebbe caratterizzato la figura dell'artista nella Grecia antica sarebbe la sua provenienza dal di fuori: l'artista nella società greca opererebbe *ab origine* nella condizione giuridica di *xeinos*. Schweitzer, pur aderendo alle idee bücheriane di un'economia domestica dell'*oikos*, ipotizzò, non solo al livello omerico, ma già nell'epoca d'oro micenea, l'esistenza di un *Haus* mai del tutto autosufficiente, ma da sempre aperta all'arrivo e al transito di artisti stranieri. Pertanto, se nell'àmbito della cultura sociologica francese, in particolare nel periodo 1900-1920, dal belga Francotte al francese Glotz, diverse erano state le teorie circa la crisi dell'*household economy*, elaborate sulla base di meccaniche fasi (d)evolutive dell'*oikos*, che lo avrebbero visto in principio illeso e progressivamente disintegrato, Schweitzer elaborò un nuovo modello di *oikos*, rinnegando la realtà storica del re lavoratore (insieme agli altri membri della

[286] Schweitzer 1980 [1963], 28.
[287] Schweitzer 1980 [1963], 25.
[288] Nell'analisi di Schweitzer, in discussione è l'utilizzo di Omero come fonte storica. Lo studioso, infatti, ritenne che della «cornice storica» dei poemi si conservi traccia esclusivamente della struttura sociale (monarchica); per il resto, in assenza di «adeguate memorie storiche», il poeta avrebbe fatto ricorso a motivi risalenti all'età eroica, trasfigurati dalla memoria, attingendo alla sua epoca – proprio il caso dello statuto degli artisti sarebbe un esempio significativo di retrodatazione della realtà contemporanea all'epoca micenea. Pertanto, ne deriverebbe non un mondo reale, ma soltanto un «quadro poetico» (Schweitzer 1980 [1963], 25-26).
[289] Schweitzer 1980 [1963], 26.
[290] Schweitzer 1980 [1963], 36.

famiglia)[291]: l'Odisseo carpentiere sarebbe frutto dell'invenzione poetica, che trarrebbe spunto, non dal livello eroico, ma dagli ormai decaduti tempi del poeta[292]. L'immagine di reali e nobili a lavoro non rifletterebbe un'età dell'oro nella quale il lavoro manuale sarebbe ancora apprezzato e valutato positivamente, ma fotograferebbe l'autosufficienza necessaria di un'età di incertezze e riassestamenti. In linea coerente con la tesi di un'invariante sociologica, che avrebbe caratterizzato la concezione del lavoro in Grecia, il rifiuto del lavoro manuale sarebbe pienamente ravvisabile già nell'età eroica: accanto alla finta immagine della *familie* 'industriale', tanto l'*Iliade* quanto l'*Odissea* testimonierebbero una ricca presenza di artisti e prodotti di lusso esteri, nello specifico orientali[293].

Ma, a fronte di una medesima provenienza degli artisti, e al netto di una loro identica condizione giuridica 'xenica', un mutamento radicale del loro stato sociale segnerebbe il distacco dall'età degli eroi micenei all'età storica greca (che resterebbe invariata): secondo Schweitzer, i *demioergoi* che sappiamo giungere alla reggia di Penelope avrebbero allo stesso modo raggiunto la corte degli Atridi – lo studioso tedesco identificò convintamente la provenienza dei 'demiurghi' di epoca micenea nell'isola di Creta, i quali sarebbero stati «i creatori e i portatori della grande cultura del secondo millennio»[294] –, godendo, però, di un'«illimitata possibilità di ascesa sociale», data proprio dalla loro dipendenza a corte[295]. Di contro, con la nuova, e diversa, formazione sociale della nascente *polis*, basata sul predominio di famiglie aristocratiche, la condizione dei *demioergoi* sarebbe mutata radicalmente: non più

[291] Schweitzer polemizzò, in particolare, con il francese Waltz, il quale ritenne reale la condizione della *maison* nella quale tutti avrebbero contribuito al suo mantenimento, in quanto riflesso di un'età che non avrebbe ancora sviluppato una divisione del lavoro (Schweitzer 1980 [1963], 256 n. 5).

[292] Lo studioso tedesco non fece minimamente cenno a un'autorappresentazione ideologica dell'*oikos* omerico, prospettiva della storiografia successiva, giustificando l'esaltazione dell'autosufficienza omerica esclusivamente sul piano dell'invenzione poetica.

[293] Sulla presenza di prodotti (e di schiavi 'artisti') esteri si erano già soffermati Guiraud e Waltz. Schweitzer postulò l'esistenza in Grecia di un «artigianato epicorico» di umile livello, teso a soddisfare esclusivamente i bisogni ordinari, e sottolineò, di contro, con forza la posizione di una Grecia allieva dell'Egitto e dell'Oriente in campo artistico-culturale (Schweitzer 1980 [1963], 256 n. 7).

[294] (Schweitzer 1980 [1963], 30). La provenienza fenicia di beni di lusso e di artisti, quale emerge dall'*Iliade* (per es. Hom. *Il*. V 59-60 (Fereclo figlio di Tekton); XI 17-20 (doni di Cinira); XXIII 740-745 (i Sidoni ingegnosi)), sarebbe un riflesso dell'epoca del poeta, retrodatato all'epoca micenea.

[295] Schweitzer 1980 [1963], 30. Secondo Schweitzer, l'unica eco nell'*Iliade* dei rinomati artisti di II millennio si conserverebbe nell'accenno alla figura di Dedalo.

ritenuti motivo di prestigio culturale e occasione di affermazione 'internazionale'[296], la domanda di queste figure sarebbe crollata vertiginosamente, favorendo una concorrenzialità spietata (come si vedrebbe dal fortunato luogo esiodeo[297]) e una loro perpetua itineranza[298]. Tale sarebbe la posizione degli artisti quale emergerebbe dalla lettura di Omero: i *demioergoi* sarebbero figure girovaghe – i termini *demioergos* e *xeinos* «sono in qualche modo sinonimi»[299] –, costrette a vendere la forza lavoro in cambio del loro sostentamento. Nella ricostruzione di Schweitzer, poco attenta all'effettiva articolazione del lavoro nella società omerica, non c'è più alcuna differenza tra teta e *demioergos*: tanto il primo quanto il secondo sarebbero non solo dipendenti da altri, ma offrirebbero lo stesso servizio, ossia la sola forza lavoro (non competenze tecniche specializzate). Non a caso, nel tratteggiare il profilo del *demioergos*, Schweitzer fece riferimento indistintamente a domanda di lavoro, contratto, forza lavoro, salario (elementi estranei alla *performance* 'demiurgica'), fino a rimarcare espressamente che gli artisti «appartengono al ceto più basso tra quelli di condizione libera, a quello dei teti»[300].

Pertanto, lo sforzo compiuto dagli studi sociologici francesi, che «a quella complessità e ricchezza di dati avevano reso, almeno nell'informazione, assai più giustizia»[301], distinguendo, all'interno della categoria dei lavoratori liberi, figure

[296] Finemente Schweitzer individuò la riproposizione del modello eroico del rapporto re-artista in alcuni momenti della storia greca: le tirannidi di VI secolo a.C., l'Atene di Pericle e l'età di Alessandro e dei Diadochi.

[297] Hes. *op*. 24-26, a proposito del quale vd. *infra*, 71 n. 302.

[298] Schweitzer distinse due diversi livelli di condizione dell'artista tra *Iliade* e *Odissea*: nella prima, il riferimento al lavoro artigianale (straniero) emergerebbe unicamente da mercanti itineranti, schiavi non greci e scambi di doni (non si farebbe proprio cenno a una costituita 'classe' di artisti); nella seconda, l'artista figurerebbe nella categoria dei *demioergoi*, accanto ai 'lavoratori intellettuali', indice di un salto di qualità (dovuto, in ogni caso, alla diffusione di prodotti dell'artigianato esotico), tuttavia presto vanificato dal mutamento socio-politico (che avrebbe comportato il passaggio dai *demioergoi* ai *demiourgoi*).

[299] Schweitzer 1980 [1963], 28. Secondo Schweitzer, proprio il luogo odissaico del diciassettesimo libro (Hom. *Od*. XVII 381-387) rivelerebbe lo statuto mobile di queste figure, descritte, appunto, come *xeinoi*.

[300] Schweitzer 1980 [1963], 29. Nella visione di Schweitzer, tali caratteristiche (dipendenza economica, scarsa considerazione sociale, precarietà, mobilità forzata) avrebbero denotato fino all'età ellenistica la figura dell'artista in Grecia. L'analisi dello studioso, infatti, procedette nell'evidenziare questa umile collocazione anche nel quadro socio-istituzionale della *polis*. Riprendendo proprio *ad litteram* alcune sezioni del contributo di Schweitzer, Bianchi Bandinelli avrebbe presentato la stessa analisi dell''artigiano' in età alto-arcaica (Bianchi Bandinelli 1980 [1979²].

[301] Musti 1984, 11.

interne all'*oikos* e figure esterne, queste ultime a loro volta suddivise in teti (a loro volta differenziati) e *hommes de métiers*, venne vanificato in un'analisi meno attenta al testo omerico. Poco filologico, infatti, fu lo stesso commento al luogo odissaico contenente il termine *demioergoi* (Hom. *Od*. XVII 381-387), che Schweitzer ritenne indicativo della condizione svantaggiosa degli artisti, sostenendo che proprio dalle parole di Antinoo, che attacca Eumeo di aver condotto in casa l'ennesimo mendicante, emergerebbe l'allineamento addirittura tra *demioergos* e *ptochos*. Più nulla distinguerebbe, nella società omerica, il *demioergos* dal teta e dal mendicante[302]: si tratterebbe di eguali forme di lavoro coatto e di dipendenza economica.

[302] A tal proposito, anche nella storiografia più moderna, è stato puntualmente richiamato a sostegno un luogo esiodeo (Hes. *op*. 24-26), nel quale si legge della concorrenzialità delle professioni al tempo del poeta di Ascra: ciò che ha da sempre destato l'attenzione degli studiosi è che, tra le professioni elencate (vasaio, carpentiere, aedo), che sono in gran parte quelle 'demiurgiche' omeriche, è menzionato anche lo *ptochos*. Già Waltz segnalò il luogo esiodeo, arrivando a sostenere innanzitutto nella *ptocheia* una regolare professione e, in seconda istanza, l'appartenenza alla stessa 'classe' sociale di «ouvriers et vagabonds» (Waltz 1914, 26-28). Schweitzer, nel fare riferimento a Esiodo, ritenne di individuare già nell'invettiva di Antinoo la spia dell'aumento di artigiani in cerca di lavoro in una Grecia povera all'inizio del VII secolo a.C. e non in grado di sfamarli (Schweitzer 1980 [1963], 33). Esiodo, dunque, nell'analisi di Schweitzer, sarebbe il rappresentante della 'disperata' concorrenza che affliggerebbe i lavoratori, dai ceramisti agli *ptochoi* (senza alcuna differenza). In seguito, anche André Aymard (sul quale vd. *infra*, 75-78), avrebbe inserito, sulla base del luogo esiodeo, gli *ptochoi* nella categoria 'demiurgica', dal momento che tanto le attività professionali quanto l'accattonaggio avrebbero degradato allo stesso modo l'uomo che li praticava (Aymard 1982 [1943], 134). Sul finire degli anni '70 sarebbe intervenuto sulla questione Mele, secondo il quale l'elenco delle figure fornito da Esiodo costituirebbe una tappa (quasi ultima) del progressivo degradamento del *demioergos*, inserito, appunto, in una lista il cui ultimo anello sarebbe rappresentato dallo *ptochos*. Secondo Mele, l'inizio dello scadimento del *demioergos* sarebbe già visibile nella figura di Epeios, ora *tekton* ora atleta e cattivo guerriero, nello stesso Omero, dove, però, ancora netta sarebbe la distanza tra i *demioergoi* e lo *ptochos*. Esiodo, di contro, testimonierebbe una fase più avanzata dello svilimento banausico del *demioergos*, dove il «distacco (*sc*. tra *demioergoi* e *ptochos*) viene colmandosi e il ceramista, il *tekton*, l'aedo si collocano tra il ricco proprietario contadino e il mendicante». Il processo, avvertì Mele, si sarebbe definitivamente concluso all'epoca di Solone (VI sec. a.C.), quando tutte le attività professionali indistintamente si sarebbero contrapposte all'agricoltura (Sol. fr. 13 West). Inoltre, secondo Mele, la stessa presenza del ceramista nella lista 'demiurgica' esiodea sarebbe indice del decadimento del *demioergos*, essendo il ceramista una figura quasi assente in Omero rispetto alle prestigiose funzioni del *tekton* e del *chalkeus* – tanto è vero che nelle sepolture eretriesi e cumane, che riproposero il modello funerario omerico, la ceramica è quasi del tutto assente (Mele 1979, 70-71, 77).

2.6. *Proletariat, metanastai*

Agli inizi degli anni ’30 del Novecento Johannes Hasebroek (1893-1957), recettore delle tesi weberiane (e prim’ancora bücheriane), descrisse lo statuto dei *demioergoi* omerici in un ampio capitolo dedicato all’economia e alla società in Omero (‘Die homerische Wirtschaft und Gesellschaft’[303]), all’interno di un volume incentrato sull’economia e sulla storia della società greca fino alle Guerre Persiane[304]. Rispetto alle più ‘neutrali’ sintesi provenienti dal sociologismo francese del primo ventennio del Novecento, il ‘primitivismo’ di Hasebroek offrì un quadro della società omerica fortemente polarizzato intorno a un autarchico *oikos*, all’interno del quale re, regina e figli (al pari degli dèi) si dedicherebbero, con perizia tecnica, alle attività manuali necessarie alla perpetuazione dell’*oikos* stesso. Al di là della realtà dell’*oikos*, di fatto, nella dimensione ‘demica’, esisterebbe soltanto un’indistinta massa ‘tetica’ di lavoratori, che starebbero unicamente al servizio dei proprietari terrieri, a seconda dei loro bisogni contingenti[305]. Pertanto, nella radicale ricostruzione di Hasebroek, tutti coloro che nell’*epos* vediamo operare ‘dal di fuori’ (dell’*oikos*) andrebbero a costituire un proletariato («Proletariat»[306]), fatto di artigiani e braccianti. Anche i *demioergoi*, dunque, sottolineò chiaramente Hasebroek, dal punto di vista sociale sono teti: pur essendo in possesso di conoscenze particolari, quasi depositari di un magico «Charisma»[307], indovini, medici, cantori e carpentieri (i *demioergoi* omerici),

[303] Hasebroek 1931, 6-33.

[304] Hasebroek 1931. Il volume, miratamente limitato all’arco cronologico che va da Omero al V secolo a.C., costituirebbe una risposta alle critiche dei recensori giunte a Hasebroek in seguito alla pubblicazione di *Staat und Handel* (Tübingen 1928). A quello che rimane il capolavoro di Hasebroek si obiettò l’utilizzo di una documentazione cronologicamente troppo limitata (V-IV sec. a.C.) ai fini di un quadro generale ed esaustivo sulla natura dell’economia greca (Ure 1934, 18).

[305] Già Weber aveva dichiarato che «i poemi omerici presentano la popolazione rurale come uno strato costituito esclusivamente da *thetes* e *oikees*», anche se non si può estendere a tutta la Grecia un «regime di servitù feudale» (Weber 1992 [1898], 130). Weber individuò nella società omerica («regno miceneo» in crisi) un insieme di «signorie feudali», che dipenderebbero a loro volta da un re *primus inter pares*, rispetto alle quali si formerebbero categorie sociali dipendenti, sul piano «feudale» (stranieri e non possidenti) e su quello «capitalistico» (liberi caduti in schiavitù per debiti). Nel quadro weberiano, che Hasebroek credo abbia presente, però, i *demioergoi* non sarebbero già artigiani professionisti che eserciterebbero un mestiere «per chiunque voglia diventare suo cliente», ossia i lavoratori salariati, ma inizialmente figure soggette a fornire *corvées* per l’*oikos*. Il *demioergos*, per trasformarsi in lavoratore pubblico, dovrà uscire dal circuito delle prestazioni offerte al re nel suo «castello» (Weber 1992 [1898], 130-132, 138-141).

[306] Hasebroek 1931, 28.

[307] Hasebroek 1931, 24.

porrebbero, esattamente come i salariati, a servizio dei clienti esclusivamente la loro capacità di lavorare, mai il prodotto stesso del lavoro. Ben lontano dall'essere 'piccoli imprenditori', non posseggono materie prime né (talvolta) strumenti di lavoro necessari alla produzione di qualcosa da poter poi offrire sul mercato: i *demioergoi*, come i teti, venderebbero per necessità (in quanto non possidenti terrieri) il servizio e la *techne*, occupando il gradino più basso della società degli uomini liberi. Infatti, i lavoratori nella società omerica, quando non coincidenti con i membri stessi dell'*oikos*, dipenderebbero per tutto dal cliente, sia per l'opportunità stessa di poter lavorare sia per i 'mezzi di produzione'. Gli stessi *demioergoi*, «die ihre Arbeit öffentlich, für die Gesamtheit (δήμιος) tun»[308], non sarebbero altro che artigiani che lavorano su commissione.

La valutazione negativa dei *demioergoi*, formulata da Hasebroek sul criterio della dipendenza economica, si aggravava sulla base della loro condizione giuridica di *xeinoi*: proprio il luogo odissaico che fa riferimento alla categoria dei *demioergoi* (Hom. *Od*. XVII 381-387) mostrerebbe chiaramente che le figure sopra elencate opererebbero per lo più come stranieri nei vari *oikoi* che li richiederebbero. D'altra parte, nella lettura di Hasebroek, tali figure, in possesso di capacità delle quali un *oikos* potrebbe aver bisogno, sarebbero costrette a spostarsi per lavorare (proprio laddove sarebbero utili): pertanto, nella visione dello studioso tedesco, si radicalizzò il binomio *demioergos-xeinos* che fece sì che lo stesso *demioergos*, escluso dalla vita politica come dalle suddivisioni interne alla comunità quali *phylai* e fratrie, venisse inserito a pieno titolo nella 'classe' omerica degli errabondi. Hasebroek, a tal proposito, introdusse la categoria dei *metanastai*, ossia degli 'sradicati' dell'*epos*[309], una categoria che comprenderebbe, a suo avviso, fuggitivi, schiavi, mendicati, braccianti e, anche, *demioergoi*. Pertanto, il *Proletariat* omerico, individuato da Hasebroek, sarebbe un proletariato errante, il «wandering element»[310] che si giustapporrebbe all'economia dell'*oikos*.

[308] Hasebroek 1931, 26.

[309] Lo stesso Hasebroek mise in nota i luoghi iliadici contenenti il riferimento alla categoria dei *metanastai* (Hom. *Il*. IX 648; XVI 59), che fanno riferimento, in un contesto sprezzante, a «uno venuto da fuori, straniero senza prestigio». Lo studioso tedesco vide in questa categoria le origini remote dei meteci (la parola, infatti, non avrebbe un senso diverso da *metanastai*).

[310] Ure 1934, 19.

2.7. Una prima conclusione per una prima fase

Il fronte sociologico francese del primo ventennio del Novecento, ripreso e, in alcuni casi, 'radicalizzato' in ambiente germanico, sia sul versante sociologico-'primitivista' (Hasebroek) sia su quello archeologico-'idealizzante' (Schweitzer), pur offrendo sintesi sul lavoro nel mondo omerico ancora oggi utilissime e innovative sul fronte degli interrogativi posti (modalità di reclutamento, ruolo del committente, svolgimento della prestazione, salario), codificò un'immagine del *demioergos* omerico che certamente risente di una visione 'primitivistica' (*lato sensu*), soprattutto evolutiva dell'economia greca, del cui sviluppo diacronico Omero avrebbe costituito solo il primo stadio. Questa visione emerge chiaramente nella descrizione da loro fornita del *demioergos*, che, se da una parte fu interpretato come il primo lavoratore *hors de la famille*, che, con il proprio *métier* uscirebbe dal *circle* della *société inorganique*, proprio perché in possesso di una specifica abilità, dall'altra fu inquadrato attraverso la denuncia dei limiti che avrebbero condizionato in negativo la sua esistenza, sino al punto di essere considerato alla stregua di uno *ptochos* (nelle letture 'estremistiche').

È proprio all'interno della storiografia francese che affiorarono quei motivi *in nuce* che avrebbero poi avuto fortuna nelle successive analisi sul lavoro nel mondo omerico e, nello specifico, sul *demioergos*, visto appunto come il primo specialista in una dimensione del lavoro 'ancora' rudimentale e primitiva – basti pensare alla concezione di Aymard, sulla quale ci soffermeremo nel prossimo paragrafo[311].

Forniamo qui una sintesi di queste caratteristiche del *demioergos* emerse nei primi anni del Novecento:

- versatile nei lavori 'manuali' nel contesto di una scarsa divisione e specializzazione del lavoro[312];

[311] L'influsso del 'primitivismo' sulla concezione del *demioergos* omerico avrebbe avuto echi tanto nel mondo anglosassone (Finley) quanto in Italia (Fausto Codino). Se il primo, infatti, avrebbe posto i *demioergoi* alla metà della gerarchia sociale omerica (vd. *infra*, 89-90), il secondo, individuando nella società omerica una «comunità democratica primitiva, articolata in gruppi di parentela», avrebbe visto nei *demioergoi* «esempi di specializzazione professionale primitiva, determinata non da opportunità o necessità tecnico-economiche ma dalla costrizione di particolari condizioni personali», come la zoppia (Efesto) o la cecità (Demodoco). Codino, inoltre, sarebbe ritornato sul motivo della scarsa divisione del lavoro e dell'autarchia omerica a dimostrazione di una fase 'primitiva' della società omerica, soprattutto nella sua dimensione 'demica' (Codino 1965, partic. 20, 126-127).

[312] La scarsa divisione del lavoro, della quale il *tekton* sarebbe il più esplicito esempio, è rientrata, al pari dell'autarchia omerica, tra i tratti caratteristici dell''arretratezza' omerica, sulla quale concordarono tanto i 'primitivisti' quanto i 'modernisti'. Se, infatti, come ben illustrò Vernant, la dimensione 'civile'

- privo di materia prima e perciò soggetto alla fornitura da parte del committente;
- privo di un luogo di lavoro e quindi soggetto alla casa del committente;
- al servizio di altri quindi mai indipendenti;
- lavoratore su chiamata quindi soggetto alla domanda e potenzialmente itinerante per scarsità di domanda;
- poco 'pubblico' e più 'stanziale' perché soggetto alle corti.

2.8. Dopo la psicologia storica: eredità e novità

In àmbito francese, le riflessioni sul *demioergos* si trasferirono dal positivismo sociologico del primo ventennio del Novecento alla psicologia storica, introdotta da Ignace Meyerson (1888-1983) negli anni '40, che, ponendo al centro «la persona, che ha molteplici dimensioni, e insieme la sua relatività storica»[313], molto spazio riservò al lavoro in Grecia, troppo spesso, in un'analisi a-storica, letto con le moderne categorie. Ma, anche nella nuova temperie meyersoniana, diverse furono le posizioni sul *demioergos* omerico, tra chi ancora molto considerò, portandole a maturazione, le precedenti riflessioni 'positivistiche' (Aymard) e chi, invece, le superò nettamente (Vernant).

2.8.1. Lavorano per gli altri

Come abbiamo visto, dunque, se già nell'àmbito del rigido positivismo sociologico dei primi venti anni del Novecento, che si interrogò sulla 'nascita' e sull'organizzazione del lavoro nel mondo greco, Waltz, seguito da Glotz, aveva avviato una riflessione sulla condizione e valutazione sociale del *demioergos*, sarà André Aymard (1900-1964) a condurre un'analisi incentrata esclusivamente sulla posizione della 'classe demiurgica' nella società omerica, nell'àmbito di una ricerca sociologica 'nuova', che

---

e urbana della *polis* si sarebbe basata proprio sull'opposizione tra l'indistinzione della comunità politica (gli *homoioi*) e la netta distinzione delle professioni, la divisione del lavoro costituirebbe un avanzamento peculiare della *polis*, rispetto all'autarchia e alla versatilità del *tekton* omerico. Vernant, infatti, riportò il luogo senofonteo nel quale si legge che in piccole città «lo stesso operaio fa letti, porte, aratri, tavole», ma in grandi città «basta un solo mestiere a nutrire un uomo» (Xen. *Cyr*. VIII 2). Ma, ancora, lo studioso francese ricordò la figura di Margite, l'eroe al quale viene affidato il compito di svolgere un solo mestiere bene, e lo stesso *Protagora* platonico, manifesto della distinzione tra «il campo delle attività economiche e quello che costituisce propriamente la cittadinanza» (Vernant 2001 [1965], 295-301).

[313] Vernant 2001 [1965], 8.

ha ormai incontrato la prospettiva della psicologia storica meyersoniana. Indicativa della svolta degli studi sociologici francesi, e nello specifico dei nuovi obiettivi che Aymard si pose nella ricerca sul lavoro in Grecia, è certamente la sede nella quale lo studioso francese presentò nel 1941 una comunicazione sui gruppi professionali in Grecia, ossia davanti alla *Société d'études psychologiques de Toulouse*. In un articolo pubblicato due anni dopo[314], infatti, la differenza di intenti di Aymard risultò di immediata evidenza: esulò, di fatto, dall'interesse dello studioso l'indagine circa la contraddittoria compresenza di un originario *oikos* 'integrale', cellula indivisibile sul piano produttivo, e di una costituita 'classe' (esterna) di lavoratori. Lo studioso non si interrogò sull'eventuale depotenziamento dell'*oikos* o sul passaggio dall'*Hauswirtschaft* alla *Stadtwirtschaft*, ma, data per scontata la convivenza di una *famille*, all'interno della quale tutti svolgono e sanno svolgere le attività necessarie, e gruppi professionali che vivono del loro lavoro messo a servizio di altri (teti e 'demiurghi'), si soffermò sulla valutazione sociale di questi ultimi, facendo notare come, già al livello omerico, la classe tanto dei teti quanto dei 'demiurghi' siano ritenute inferiori. Aymard, pertanto, mise in discussione l'idea prevalente secondo la quale nel mondo greco si assisterebbe a una progressiva devalutazione del lavoro, che emergerebbe proprio nel contrasto tra la tradizione omerico-esiodea e quella successiva: infatti, nella prima, la considerazione positiva (se non addirittura l'esaltazione) del lavoro sarebbe chiaramente provata dall'immagine del re 'tuttofare', che non disdegna alcun tipo di attività (dalle occupazioni 'tetiche' a quelle 'demiurgiche'); nella seconda, invece, si coglierebbe la 'banausizzazione' del lavoro «meccanico» – l'agricoltura conserva una posizione liminare tra *ergon* e *ponos* –, rifiutato dagli uomini 'politici', anzi soggetto a una vera e propria 'segregazione'. Al contrario, secondo Aymard, anche se un'esplicita tradizione di deprezzamento del lavoro manuale può risalire al massimo al VI secolo a.C. circa, per poi essere chiaramente teorizzata in ambiente platonico e aristotelico, già in Omero e in Esiodo

[314] Aymard 1982 [1943]. Fu lo stesso Aymard a specificare che le osservazioni presenti nell'articolo del 1943, da noi qui preso in esame, erano state in parte elaborate in occasione della giornata di studi dedicata a *L'idée de travail* e organizzata dalla *Société d'études psychologiques de Toulouse* il 23 giugno del 1941 (Aymard 1982 [1943], 152 n. 1). L'articolo del 1943 fu poi tradotto in Italiano da Massimo Venturi Ferriolo, che, nel 1982, curò una raccolta di scritti di Rodolfo Mondolfo e pose in *Appendice* il saggio di Aymard (= 1982 [1943]).

chiari sarebbero i segni di 'inferiorità' sociale delle classi di lavoratori[315]. Se il teta «è un uomo libero al servizio di un proprietario con un salario pattuito»[316], la cui posizione fu ritenuta da Aymard, diversamente da Mele, peggiore rispetto a quella dello schiavo[317], tra i *demioergoi*, pur ponendosi su un gradino superiore, figurerebbero addirittura i mendicanti. Per la prima volta, con Aymard, assistiamo a un ampliamento della categoria dei *demioergoi* rispetto a quella presentata nel quadro omerico, un ampliamento frutto dell'unione (già usuale) non solo dei due luoghi odissaici, nei quali compare il termine *demioergos*, ma anche di alcuni versi esiodei delle *Opere* riguardanti la concorrenza tra mestieri, dei quali è riportata una lista: pertanto, lo studioso francese annoverò, tra i *demioergoi*, sia il medico, l'indovino, l'aedo, il carpentiere, l'araldo (tutte figure già presenti in Omero) sia il vasaio e il

[315] Lo studioso francese pose una sottile differenza tra la valutazione del lavoro in sé e quella dei lavoratori come 'classe' sociale: il lavoro non snobbato da re e nobili, ma svolto al fine di un'autosufficienza domestica, non è equiparabile ai lavoratori che vediamo operare nella società come 'classe'. Sulla positiva valutazione greco-romana della ricchezza, determinante per il raggiungimento dell'indipendenza (economica) personale (equiparata alla libertà), si sarebbe soffermato estesamente Finley (2008 [1973], 33-77): a partire da un'emblematica affermazione aristotelica (Aristot. *rh*. 1367a 32: «la condizione dell'uomo libero è di non vivere sotto il dominio di un altro»), Finley fece notare che l'ideologia della dipendenza economica assimilata *tout court* alla schiavitù sarebbe rimasta viva sino alla fine dell'antichità, se solo si pensa alle parole pronunciate dall''eroe' liberto del *Satyricon*, Trimalcione (Petr. *saty*. 48, 1-3).

[316] Aymard 1982 [1943], 138.

[317] Discusso è il luogo odissaico in cui Achille, incontrando Odisseo negli inferi (Hom. *Od*. XI 488-491) e rispondendo alle sue lodi, che lo salutavano come il 'signore' dell'Ade, replica che avrebbe preferito essere l'ultimo dei teti sulla terra «piuttosto che dominare su tutte l'ombre consunte». Sulla base di questo luogo sono state avanzate due diverse ipotesi sulla posizione del teta (in rapporto allo schiavo) nella gerarchia sociale omerica tra quanti hanno collocato il teta al di sotto dello schiavo (Aymard 1982, [1943] 138; Codino 1965, 128; Finley 1979 [1954], 56-59; Finley 2008 [1973], 88) e quanti, invece, ne hanno ristabilito la precedenza sullo schiavo (Mele 1968, 1-15, 107-109, 133-134, richiamato in Austin, Vidal-Naquet 1982 [1972], 58). Secondo Finley, infatti, dalle parole di Achille emergerebbe che il gradino più basso della gerarchia era occupato non dallo schiavo ma dal teta, in quanto non appartenente ad alcun *oikos*, a differenza dello schiavo, il quale, una volta acquisito, diventava membro dell'*oikos*. Nella visione finleyana, che pose l'*oikos* al centro della società omerica, in relazione al quale si delineava la gerarchia sociale, il teta sarebbe, dunque, inferiore allo schiavo e non viceversa. Mele, di contro, propose una nuova lettura del luogo omerico: notando nelle parole di Achille un cambio di prospettiva (dalla più tradizionale e 'comunitaria' visione di Odisseo a quella più 'individualistica' e soggettiva di Achille), Mele ribadì che il vero discrimine tra il teta e lo schiavo è quello della libertà e non quello (secondario) dell'appartenenza a un *oikos*, che, peraltro, mostrerebbe proprio nell'*Odissea* i primi segni di crisi. Nella visione di Mele, che segnalò appunto il passaggio da una società (iliadica), rigidamente legata ai valori aristocratico-militari, a una società (odissaica), sempre più dominata da valori personali (e non solo sociali), lo schiavo, in quanto non libero, occupò l'ultimo gradino della scala sociale e non il teta, libero e soltanto temporaneamente e contrattualmente 'schiavo'.

mendicante (queste ultime presenti solo in Esiodo). La (pur) discussa[318] presenza del mendicante tra le figure 'demiurgiche' sarebbe indice, agli occhi di Aymard, della scarsissima considerazione sociale dei *demioergoi* e, pertanto, dei lavoratori di professione in Omero.

Considerato, pertanto, già al livello omerico lo *status* umile dei professionisti, anche dei più ricercati *demioergoi*, Aymard si trovò dinanzi all'imbarazzo di dover conciliare il dato di una scarsa considerazione del lavoro in una società che pure mostra costantemente re e nobili a lavoro nei rispettivi *oikoi*: continuando a dare sostanza storica all'autosufficienza omerica, che Schweitzer aveva ritenuto frutto della tavolozza del poeta, il lavoro di Aymard proseguì in maniea innovativa nell'indagare il motivo della disparità di valutazione tra il lavoro compiuto nell'*oikos* (dagli stessi re) e quello svolto dai regolari gruppi professionali. In linea con la nuova prospettiva meyersoniana abbracciata da Aymard, la base di tale dissonanza sarebbe di natura «psicologica», legata a un «ideale di libertà economico e morale»[319], ossia l'autarchia individuale. Nella mentalità dell'uomo greco, indipendenza economica e indipendenza personale sono sullo stesso piano, requisiti indispensabili per la piena libertà morale. Pertanto, il discrimine tra considerazione positiva e negativa del lavoro è nella destinazione del prodotto (del lavoro): se il lavoro è svolto per se stessi, non è deprezzato; se è svolto per altri, causando dipendenza economica (e personale), è condannato. Per questo, in Omero e in Esiodo vediamo re e nobili praticare tutti i tipi di attività, dall'agricoltura al commercio *prexis* (non *emporie*!), all'artigianato: si tratta di lavoro svolto per la propria autarchia. Pertanto, è proprio la dimensione 'pubblica' dei *demioergoi, qui travaillent pour le public,* che ne determina la loro condanna: per sempre incapaci di raggiungere l'autarchia individuale[320].

---

[318] Sul luogo esiodeo vd. *supra*, 71 n. 302. Aggiungiamo qui che stesso Aymard non si pronunciò nettamente a favore di un'assimilazione del mendicante tra i *demioergoi*, ipotizzando anche una «confusione» da parte del poeta, confusione che, in ogni caso, denoterebbe una «degradazione sociale» della categoria (Aymard 1982 [1943], 138). Ad ogni modo, si è già detto come proprio l'utilizzo del luogo esiodeo avrebbe favorito, in parte della storiografia successiva, la facile sovrapposizione tra *demioergos* e *ptochos*, favorita anche dalla presenza dello *ptochos* proprio nell'economia narrativa della battuta che Antinoo rivolge a Eumeo nel diciassettesimo libro dell'*Odissea*.

[319] Aymard 1982 [1943], 139.

[320] Certo lo stesso Aymard segnalò la differenza tra il modo di vivere dell'uomo omerico, la cui condotta gli permette di occuparsi di tutto (artigianato compreso), e quello degli uomini dall'età arcaica in poi, quando, l'occupazione politica (e militare) sarebbe diventata progressivamente esclusiva: di conseguenza, il lavoro artigianale si sarebbe trasformato in banausico a tutti i livelli. In tale contesto,

2.8.2. Maghi, più che tecnici

Negli anni ’50, a proposito del *demioergos*, su una posizione opposta a quella di Aymard si pose Jean-Pierre Vernant (1914-2007), con una serie di scritti dedicati al lavoro nella Grecia antica, incentrati non tanto sul tema della svalutazione del lavoro (e del conseguente ‘blocco’ del progresso tecnico), tema molto praticato negli anni ’40[321], ma soprattutto sulle peculiarità del lavoro, nella società greca, «rispetto alle altre attività umane»[322]. Soffermandosi da principio sul lessico greco relativo al lavoro, Vernant fece notare che il verbo *ergazomai*, secondo elemento del composto *demioergos*, rimanda *in primis* all’attività agricola e *in secundis* a qualunque «attività naturale»[323] priva di alcun fine produttivo[324]. Il *demioergos* omerico, infatti, non sarebbe identificabile come un artigiano nel senso proprio di «operaio» o «produttore»[325] (alle cui attività rimanderebbe, invece, il verbo greco *poiein*), ma un ‘agente’ fuori dall’*oikos*: i *tektones*, al pari di medici, indovini, aedi e araldi, semplicemente agirebbero fuori dalla sfera dell’*oikos*, per questo ‘pubblici’[326]. Riprendendo, dunque, la dimensione ‘pubblica’ dei *demioergoi*, in quanto ‘extra-oikica’, così come già individuata dal primo sociologismo, Vernant, però, non intravide in questi limiti e mancanze, ma anzi ne delineò uno statuto alto, circoscrivendo lo stadio ‘demiurgico’ in una fase privilegiata della ‘storia’

l’eventuale necessità del lavoro per se stessi avrebbe denotato *penia*, ma mai *ptocheia*. Finley, richiamando l’importanza dell’autarchia nella valutazione greco-romana della ricchezza (*ploutos*), come aveva già fatto Aymard, si soffermò sulla differenza nel lessico greco tra due termini, ossia *penia* e *ptocheia*: il primo denoterebbe non la povertà assoluta, ma soltanto la necessità di lavorare per sé; il secondo, invece, rimanderebbe al nostro significato del termine ‘povertà’, in quanto mancanza di mezzi, e, di conseguenza, alla dipendenza economica da altri (lavoro per altri). Finley, a tal proposito, ricordò un luogo del *Pluto* di Aristofane (Aristoph. *Plut*. 552-554) nel quale due (finte) divinità, *Penia* e *Ptocheia*, litigherebbero perché non disposte a essere considerate sorelle (Finley 2008 [1973], 44-45).

[321] Vernant citò a tal proposito proprio i lavori di Aymard (Vernant 2001 [1965], 285). Tra gli anni ’40 e ’60 ricordiamo i contributi sul tema di Schuhl 1938; Childe 1949; Koyré 1961; de Magalhães-Vilhena 1962.

[322] Vernant 2001 [1965], 285.

[323] Vernant 2001 [1965], 286.

[324] Su tale analisi lessicale del verbo *ergazomai* sarebbe ritornato Mele, richiamando proprio Vernant. Vd. *infra*, 110-111.

[325] Vernant 2001 [1965], 286.

[326] «Il termine definisce tutte le attività che si esercitano fuori dell’àmbito dell’*oikos*, in favore d’un pubblico, *demos*» (Vernant 2001 [1965], 286).

dell'artigianato greco, che avrebbe in seguito assunto una caratterizzazione ambigua e 'doppia'[327].

Nella visione vernantiana, infatti, i *demioergoi*, non più professionisti itineranti alla ricerca di domanda (quasi come gli *ptochoi*), sarebbero figure 'leggendarie', dedite a un'«attività più magica che tecnica», preservate in corporazioni, che ne conserverebbero la segretezza della *sapientia*. Liberi (ma non costretti) di muoversi – basti pensare ai rapporti tra *oribasia* e metallurgia – i *demioergoi*, in possesso di una *techne* non ancora soggetta alla laicizzazione nella divisione dei mestieri, intorno alla quale si sarebbe organizzata la vita economica della *polis*, sarebbero ben distanti dai sedentari *banausoi* 'urbani'[328].

3. Il *demioergos* dopo la Lineare B: tra Miceneo e Grecia post-palaziale

Una nuova stagione interpretativa a proposito del *demioergos* omerico si apre tra gli anni '50 e '60 del Novecento, anni che vedono riacuirsi un'annosa e mai risolta *querelle* sui rapporti di continuità/discontinuità tra il Miceneo e la società omerica.

Se, infatti, i tentativi di confrontare pedissequamente Omero con l'archeologia micenea risalgono allo stesso scopritore della civiltà, Heinrich Schliemann (1822-1890), definito, persino in un contesto che esalta il 'continuismo', «a complete fundamentalist»[329], è a partire dal pionieristico lavoro di Wolfgang Helbig (1839-1915)[330] che, non tanto nel mondo germanico quanto particolarmente in ambiente anglosassone, si consoliderà la tendenza a illustrare i reperti micenei attraverso l'epica

[327] Nell'analisi di Vernant sui *demioergoi* venne meno l'attenzione sulle dinamiche 'performative' di queste figure, che in qualche modo le ponevano sullo stesso piano di altre figure di lavoratori, come i teti, con il conseguente 'eccessivo' isolamento della categoria 'demiurgica' rispetto agli altri attori del lavoro in Omero.

[328] Il motivo della condizione 'semi-divina' dei *demioergoi*, legati alla produzione di *agalmata*, una produzione che riguarderebbe allo stesso modo mortali, eroi e dèi artigiani, avrebbe goduto di enorme fortuna: basti pensare al contributo di De Fidio sugli epiteti dei *demioergoi* omerici (De Fidio 1969-1970) o, ancora, all'opera di Frontisi-Ducroux sulla 'mitologia dell'artigiano' (Frontisi-Ducroux 1975). A porsi in una posizione mediana fu Mele, il quale, al pari di Vernant, sottolineò la condizione privilegiata dei *demioergoi* omerici, distanti dai successivi *banausoi* (basti notare che in *Società e lavoro* di Mele (= Mele 1968), dedicato al lavoro mercenario in Omero, i *demioergoi* non sono presi in esame), ma, allo stesso tempo, riprendendo i temi della sociologia francese, se ne rimarcò la loro posizione 'dipendente' dagli aristocratici committenti. Su Mele vd. *infra*, 105-111.

[329] Davison 1962, 250.

[330] Helbig 1884. Vd. *infra*, 182-184.

omerica[331]. Il riconoscimento in Omero di alcuni oggetti emersi dalla progressiva scoperta della cultura materiale micenea spinse numerosi studiosi a interrogarsi sulla consistenza dell'eredità micenea nei poemi, sul piano mitologico e archeologico, conducendo finanche all'ipotesi di un 'Mycenaean Homer': emblematico di tale orientamento resta il celebre *Companion* di Alan J.B. Wace e Frank H. Stubbings, pubblicato con gravi ritardi nel 1962[332].

Se, però, nel primo cinquantennio del Novecento, il confronto tra 'l'età dell'oro' elladica e Omero si realizza necessariamente solo sul piano dei *realia*, è nel 1952 che l'epocale decifrazione della Lineare B, nel rivelare l'utilizzo di una lingua greca già da parte dei Micenei, apre la possibilità di un raffronto anche sul piano linguistico e filologico. Nello specifico, l'organizzazione socio-economica del mondo miceneo, così come emerge dalla documentazione neo-decifrata da John Chadwick (1920-1998) e Michael Ventris (1922-1956) nella preziosa opera di sintesi da questi pubblicata nel 1956 (*Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge)[333], comincia a essere sempre più comparata con il quadro omerico, soprattutto sulla base di una rivelata continuità lessicale: basti solo pensare, nel merito peraltro della nostra ricerca, al sostantivo greco *damos*/*demos*, già presente nella documentazione micenea nella forma *da-mo*.

Di fatto, tra gli anni '50 e '60, filologi e archeologi, sostenitori a vario titolo di una continuità Miceneo-Omero, si sarebbero scontrati con l'«école historique»[334], rappresentata in primo piano da Finley, il quale, con numerosi contributi pubblicati nel decennio successivo alla decifrazione, fuori dal coro 'continuista', avrebbe sostenuto la netta discontinuità tra l'assetto politico-istituzionale miceneo e quello omerico,

[331] Nilsson 1972 [1933], 22: in Germania il metodo analitico si è preoccupato poco della portata dei reperti archeologici nei problemi omerici, salvo il tentativo di individuare, attraverso l'archeologia, gli 'strati' in Omero; nella tradizione anglosassone, invece, il confronto tra i poemi omerici e l'età micenea è stato praticato con maggiore insistenza (basti pensare alle opere di inizio Novecento di Gilbert Murray e William Ridgeway).

[332] *Companion to Homer* 1962. I primi capitoli dell'opera, infatti, risalgono di fatto alla fine degli anni '30 del Novecento. Come avrebbe puntualmente osservato Pierre Vidal-Naquet nel recensire il volume, basta sfogliare il glossario dell'opera per notare l'assenza di ogni riferimento al Geometrico, all'Orientalizzante e all'ambiente ionico di VIII secolo a.C., ritenuti sempre di più negli anni '60 i veri contesti di gestazione dei poemi omerici (Vidal-Naquet 1963, 715).

[333] Ventris, Chadwick 1959 [1956].

[334] Vidal-Naquet 1963, 712. Si segnalano, solo a titolo esemplificativo, le note opere di Thomas B.L. Webster (Webster 1958), sulla linea 'continuista', e di Geoffrey S. Kirk (Kirk 1962), su quella 'discontinuista'. Per una recente sintesi sui rapporti tra mondo omerico e miceneo si rimanda a Wiener 2019.

quest'ultimo ancorato dallo studioso statunitense ai secoli X e IX a.C., segnati, a suo avviso, da una decisa soluzione di continuità rispetto al II millennio egeo[335].

3.1. Un *demioergos* già miceneo? Una precoce *querelle* filologi *vs*. storici

Fra i temi più dibattuti di questa polemica figura particolarmente e precocemente, appunto, la definizione dello statuto del miceneo *da-mo* in relazione all'uso e al possesso della terra micenea, quali emergono dalla serie E delle tavolette di Pilo: termine attestato nella documentazione in Lineare B, il miceneo *da-mo*, e la sua forma aggettivale *da-mi-jo*, si ripresentano nell'*epos* omerico, in forma ionica, nei termini *demos*/*demios*; la forma aggettivale, si ricorderà, costituisce il primo termine del composto *demioergos*, assente, di contro, nelle tavolette. Sempre nello specifico della nostra ricerca, vale qui ribadire che, a fronte dell'assenza del termine *demioergos* nella documentazione micenea, disponiamo come per *da-mo*/*demos*, di una continuità lessicale con il secondo termine del composto, *ergon*, individuato nel miceneo *woze*.

Sul valore, documentale e storico, di questa continuità lessicale si aprirà e continuerà, fra gli anni '50 e '60, e anche a proposito del termine *demioergos*, un serrato confronto, con toni anche accesi, tra un rappresentante convinto del 'continuismo' Miceneo-Omero, il filologo Leonard R. Palmer (1906-1984), e lo storico Moses I. Finley (1912-1986), tra i primi e più tenaci negatori di questa continuità.

3.1.1. *Who work demos land*: l'ipotesi palmeriana

Ancor prima della pubblicazione della prima edizione di *Documents*, risalente al 1956, Palmer, basandosi su un resoconto preliminare dei dati progressivamente emergenti dalla decifrazione delle tavolette, redatto da Chadwick e Ventris nel 1953[336], intervenne nel 1954 con due lavori[337], un articolo e una monografia, nei quali, secondo una prospettiva indoeuropeista e attraverso uno studio delle istituzioni micenee

[335] Sul successivo avanzamento cronologico della società omerica, sempre più datata tra fine IX e inizio VIII secolo a.C., vd. le sintesi di Raaflaub 1997; Osborne 2004.

[336] Ventris, Chadwick 1953.

[337] Palmer 1954; Palmer 1955. I due lavori sono indicati con due anni differenti di pubblicazione perché la lezione inaugurale, tenutasi nel 1954, fu pubblicata nella monografia del 1955.

comparate con quelle hittite, per molti aspetti la società micenea fu assimilata a quella dell'antica civiltà anatolica, particolarmente a proposito dei comuni regimi fondiari[338]. Come, infatti, la serie E delle tavolette di Pilo risulta preziosa per le informazioni relative allo statuto della terra micenea (termini di possesso in relazione a 'proprietari' e assegnatari di tali possessi)[339], così fra i documenti in lingua hittita, emersi dalla campagna di scavi effettuata a Ḫattuša[340], emersero tavolette dalle quali fu possibile ricavare due raccolte ('Serie') di leggi hittite, delle quali alcuni paragrafi relativi proprio al regime fondiario[341].

A partire, dunque, dal confronto di tale documentazione, Palmer fece notare che i regimi sia delle terre micenee sia di quelle hittite, precisamente quelle appartenenti alla 'terza classe' dumézíliana dei produttori, erano accomunati da una dicotomia di

[338] Palmer, infatti, lamentò l'oscurità dei testi in Lineare B e segnalò la scarsa utilità di un confronto con la Grecia post-palaziale. Data, invece, l'indoeuropeicità dei Greci (e quindi anche dei Micenei), sarebbe stato fruttuoso un confronto con altre società indoeuropee (Palmer 1955, 4). Il parallelo fu avanzato, però, ancor prima che con il mondo hittita, con i Germani di Tacito: il *wa-na-ka* fu paragonato al re divinizzato germanico, il *ra-wa-ke-ta* all'*heretogota* (duca) e le terre *ke-ke-me-na* agli insediamenti 'primordiali' germanici (Palmer 1955, 7-9). Finley, a proposito del 'mito' degli *open-fields* germani, avrebbe poi replicato che mai altre righe della letteratura avrebbero causato tanta cattiva scrittura quanto il capitolo ventiseiesimo della *Germania* di Tacito. Pierre Carlier, in una sintesi sulla società micenea, apparsa recentemente in un manuale di epigrafia micenea (*Manuale di epigrafia micenea* 2019), ricordò la fortuna delle teorie 'indoeuropee' di Palmer sulla base di una mai sopita convinzione di una forte affinità tra Greci e Germani (Carlier 2019, 658).

[339] Circa duecento tavolette pilie (sulle mille ritrovate) comprendono testi relativi alla registrazione di terreni e dei loro dententori. Una prima classificazione di questi testi risale al 1947 a opera di Emmett L. Bennett (Bennett 1947); fu Michel Lejeune nel 1975 a realizzarne una prima suddivisione in gruppi, suddivisione che ancora oggi utilizziamo (Lejeune 1975). Dallo stesso Lejeune deriva l'improprio, ma ormai convenzionale, termine 'catasto' (anche da noi utilizzato in questo lavoro), riferito all'archivio fondiario pilio: dato, infatti, il carattere non topografico della documentazione, più recenti e aderenti espressioni sono state formulate, come «censimenti di terreni» (Maurizio Del Freo) o «registri fondiari» (Julien Zurbach). Il nucleo più consistente di tali testi è relativo alla 'tenuta' (altro termine coniato da Lejeune) di *Pa-ki-ja-ne*, uno dei capoluoghi della provincia inferiore del regno di Pilo, il cui *dossier* contiene le seguenti serie, sulle quali si basa gran parte delle letture offerte di seguito in questa sezione del lavoro: Eb (versione preliminare), En (versione definitiva), relative alla categoria di parcelle *ke-ke-me-na*; Eo (versione preliminare), Ep (versione definitiva), relative alla categoria di parcelle *ki-ti-me-na*. Per un'analisi dettagliata di questi testi micenei si rimanda ai più recenti lavori di Del Freo 2005 e Zurbach 2017. Di quest'ultimo si segnala anche la sintesi, con relativa ricca bibliografia, realizzata per il denso manuale di epigrafia micenea (Zurbach 2019).

[340] La campagna fu condotta prima da Hugo Winckler e Theodore Macridy-Bey, tra il 1906 e il 1912, e in seguito da Kurt Bittel, a partire dal 1931 sino allo scoppio della Seconda guerra mondiale (Imparati 1964, 1).

[341] La prima traduzione in Italiano di tutte e due le Serie risale a Giuseppe Furlani nel 1929. Per il nostro lavoro si è fatto riferimento alla raccolta curata da Fiorella Imparati nel 1964, con prefazione di Pugliese Carratelli (Imparati 1964).

fondo. Nel mondo miceneo, osservava Palmer, al di là del *wa-na-ka* (re) e del *ra-wa-ke-ta* (da lui inteso come condottiero dell'esercito), titolari entrambi di spazio 'sacro' (*te-me-no*)[342], esisterebbero, da una parte, la terra 'privata' (*ko-to-na ki-ti-me-na*), gestita da una classe di persone, i *te-re-ta* (gr. *telestai*), il cui nome rimanderebbe all'adempimento di servizi/prestazioni (*tele*); dall'altra, la terra 'pubblica' (*ke-ke-me-na ko-to-na*), controllata dal *da-mo*, che, come i *te-re-ta*, poteva a sua volta concedere in 'usufrutto'(*o-na-to*) parti di essa ad alcuni beneficiari (*o-na-te-re*)[343]. Palmer osservava lo stesso schema nel mondo hittita: al di là del re e dell''assemblea in armi', ci sarebbero state la *palace land*, in possesso dei LU^{MES} ILKI («gli uomini del feudo»), dipendenti dall'amministrazione palaziale, e la *village land*, affidata ai LU^{MES} ^{GIS}TUKUL/KU («gli uomini dello strumento»). Palmer, nel notare la somiglianza tra le due strutture fondiarie, delle quali si sottolineava la vicinanza cronologica, oltre che linguistica, restò fortemente colpito, non solo dall'uguaglianza delle due categorie di terra (*ko-to-na ki-ti-me-na = palace land* hittita; *ke-ke-me-na ko-to-na = village land* hittita), ma, soprattutto, dall'esatta corrispondenza delle classi dei 'locatori' ad esse connesse: da una parte, infatti, ci sarebbe il parallelo tra i *te-re-ta* micenei e i LU^{MES} ILKI hittiti, intesi come possessori di terre, originariamente palaziali, e soggetti alla prestazione di 'servizi' nei confronti del re, dall'altra si porrebbero il *da-mo* miceneo e il *village* hittita, quest'ultimo associato agli «uomini dell'utensile/strumento»[344]. Questa traduzione del termine LU^{MES} ^{GIS}TUKUL/KU, adottata da Palmer, risale a

[342] Per una sintesi circa il *wa-na-ka* e il *ra-wa-ke-ta* micenei vd. Godart 2020, 284-294, 294-297.

[343] Per una breve presentazione delle due categorie di terre menzionate (*ki-ti-me-na* e *ke-ke-me-na*) vd. Zurbach 2019, 354-355: il termine *ki-ti-me-na*, che si incontra solo in associazione con *ko-to-na* ('parcella'), è stato generalmente considerato un participio presente passivo di un verbo **kteimi*, scomparso nel greco 'storico', e designante, pertanto, la 'parcella abitata, occupata' (il significato di 'privata' deriverebbe esclusivamente dall'opposizione con il termine *ke-ke-me-na*); quest'ultimo, ricondotto da Palmer appunto alla radice dell'aggettivo *koinos* ('comune'), è stato, invece, variamente interpretato (*k^{h}ek^{h}emena*, da χῆρος, = 'terra lasciata in abbandono, non coltivata'; *kekesmena*, da κεάζω, = 'terra spartita'; *kekeimena*, da κεῖμαι, = 'terra non coltivata', 'terra ipotecata'). Sulle diverse interpretazioni di *ke-ke-me-na* vd. anche *infra*, 113-114. I due termini, in ogni caso, designano «un tipo di terra», a differenza del termine *o-na-to*, che rappresenta «una forma di possesso fondiario». Proprio a proposito degli *o-na-ta* ('concessioni') sui due tipi di terre, che vedono coinvolti *te-re-ta*, da una parte, e *da-mo*, dall'altra, vd. la sintesi di Carlier 2019, 667-668: di fatto, dal 'catasto' di Pakijane, emergerebbe che le concessioni sulla terra *ke-ke-me-na* avverrebbero *pa-ro* + *da-mo*, quelle sulla terra *ki-ti-me-na pa-ro* + nome al dativo di una figura appartenente ai *te-re-ta*). Per una recente sintesi su *da-mo* miceneo vd. Godart 2020, 297-299.

[344] L'analisi di Palmer si basò sulle seguenti clausole hittite: 40-41 I serie dell'edizione Imparati 1964, 56-61.

Ferdinand Sommer, che, nel 1938, aprì una nuova prospettiva di lettura del regime terriero hittita[345]: sino ad allora, infatti, il termine LU$^{MES\ GIS}$TUKUL/KU era stato inteso come «uomini d'arme» dalla traduzione di ^{GIS}KU, che significa appunto «arma». Sommer, invece, basandosi sull'analisi contestuale del termine, la cui occorrenza risultò sempre connessa a termini indicanti professioni, ritenne di individuare nei LU$^{MES\ GIS}$TUKUL/KU gli «uomini dell'utensile da lavoro» (*städtische Kleinbürger*, piccola borghesia di città), intendendo ^{GIS}KU nel suo doppio significato di arma/utensile, al pari dei termini greci *hopla* (ὅπλα) e *teuchea* (τεύχεα).

Sommer, fornendo (inconsapevolmente) un prezioso *assist* a Palmer, interpretò il termine LU$^{MES\ GIS}$TUKUL/KU come categoria di artigiani, termine che poi per estensione avrebbe designato i *Kleinbürger*, «in un senso paragonabile a quello del termine attico δημιουργοί»[346].

Palmer, a circa vent'anni di distanza dalla proposta di Sommer[347], sulla base delle forme di possesso della terra emerse dalla neo-decifrata Lineare B, ritenne di trovare proprio nei *demioergoi* omerici quella classe di figure possessori della terra del *da-mo* che, presenti nella documentazione hittita (LU$^{MES\ GIS}$TUKUL/KU), non sono mai espressamente citati in quella micenea[348]. I *demioergoi* omerici avrebbero costituito, infatti, il perfetto *pendant* dei LU$^{MES\ GIS}$TUKUL/KU hittiti: artigiani,

[345] Sommer, Falkenstein 1938, 120-134.

[346] Così esplicitamente in Imparati 1964, 226, alla quale risale il riferimento ai *demiourgoi* attici (e noi ai *demioergoi* omerici). Sul rapporto tra Sommer e Palmer si rimanda ad Archi 1977.

[347] Il richiamo a Sommer fu indiretto da parte di Palmer, che citò esplicitamente un'opera di sintesi sugli Hittiti di Oliver R. Gurney, pubblicata proprio nel 1952 (= Gurney 1952).

[348] L'interpretazione 'indoeuropea' della società micenea condotta da Palmer e, nello specifico, la sua ricostruzione della categoria dei *demioergoi* 'micenei' sulla base della parallela 'classe' hittita furono già recepite nei *Documents* del 1956. Anzi, Ventris e Chadwick riportarono anche il testo (nella traduzione di Albrecht Goetze) delle clausole del codice hittita sulle quali si era basata la ricostruzione di Palmer, richiamando, a loro volta, le ipotesi di Gurney, seguite dal filologo inglese (Ventris, Chadwick 1959 [1956], 233-34). Massimiliano Marazzi, a commento del capitolo in questione dei *Documents* ('Land Ownership and Land Use'), tradotto e riportato in una raccolta di saggi sulla società micenea (*Società micenea* 1994, 73-83), ha avvertito sulla complessità della documentazione hittita, soggetta a numerose e variabili traduzioni (e interpretazioni), delle quali quella di Goetze («riportata acriticamente dal Chadwick») sarebbe solo una delle possibili. Pertanto, secondo Marazzi, risulta problematico e rischioso utilizzare, come confronto per la decodificazione della società micenea, un'altra società la cui organizzazione resterebbe ancora per molti tratti oscura (*Società micenea* 1994, 219-220). La stessa esistenza di una «classe di specialisti "borghesi", nella struttura sociale hittita, resterebbe solo un'ipotesi» (*Società micenea* 1994, 226). Lo stesso Marazzi (*Società micenea* 1994, 227), però, attribuì a Palmer il merito di aver individuato la dicotomia riguardante il regime fondiario hittita (terre del palazzo e terre del villaggio).

piccola borghesia cittadina, uomini liberi della comunità, in possesso della terra 'pubblica', non dipendente dal re, ma dal *da-mo*. Riconoscendo nel generico neutro plurale dell'aggettivo *demios* (*demia*) il riferimento alla terra pubblica, Palmer finì per vedere nei *demioergoi* citati per la prima volta in Omero il ricordo della categoria micenea di coloro che lavorano la terra del *da-mo* («those who work demos land»). Avanzando una proposta clamorosa, ma destinata a rimanere isolata all'interno del dibattito sull'origine etimologica del termine *demiourgos*[349], Palmer, prendendo le distanze dalla diffusa interpretazione di lavoratori 'pubblici', da lui stesso bollata come anacronistica, finì per riconoscere all'origine del *demioergos* una categoria non solo tecnica ma precisamente giuridica, e nei *demioergoi* non tanto esecutori di mestieri quanto titolari di terra, a prescindere dalla funzione che essi svolgevano[350].

3.1.2. *Who work for the people*: l'ipotesi finleyana

Sull'interpretazione del termine omerico *demioergos*, avanzata (con entusiasmo) dal filologo Palmer, intervenne duramente lo storico Finley, il quale, proprio negli stessi anni, parallelamente alla pubblicazione dei primi dati derivanti dalla decifrazione della Lineare B, tempestivamente commentati da Palmer, diede alle stampe un'opera, spartiacque, che si proponeva, attraverso una rilettura della società omerica, di assegnare al mondo di Omero una collocazione cronologica per nulla coincidente con il mondo miceneo, sempre più e meglio noto in quegli anni[351]. Proprio mentre i risultati emersi dalla decifrazione della Lineare B sembravano dare nuovamente ossigeno alla tesi dell''Omero miceneo', infondendo fiducia in quanti, come Palmer, credevano di rintracciare nelle tavolette micenee la cornice politica, sociale ed economica delle

[349] Vd. Chantraine, *DELG*, *s.v.* δημιουργός. Segnaliamo, inoltre, che la posizione 'continuista' di Palmer fu nota, e riportata, ma non disinvoltamente accolta nemmeno dagli autori del *Companion*, Wace e Stubbings (*Companion to Homer* 1962). Nello specifico, Stubbing, che curò il capitolo relativo a 'Crafts and industries' (Stubbings 1962), mostrò dubbi circa l'attribuzione di un significato miceneo al termine *demioergos*, di fatto non presente nelle tavolette; peraltro, il modello sociologico dell'individuo 'proprietario/contadino' e, allo stesso tempo, 'artigiano part-time' risultò poco realistico tanto nel Miceneo quanto nell'*epos*, dove l'Odisseo 'tuttofare' costituirebbe un *unicum*, un isolato Robinson Crusoe (Stubbings 1962, 537-538).

[350] Nel breve lavoro di messa a punto del dibattito storiografico sul termine *demioergos*, realizzata da Kentarô Murakawa nel 1957, lo studioso giapponese descrisse così la 'rivoluzionaria' ipotesi di Palmer: «this unanimity has been broken by Professor Palmers' new teory» (Murakawa 1957, 385). L'unanimità alla quale fece riferimento Murakawa è l'insistenza sulla funzione 'pubblica' del *demioergos* omerico, richiamata già nel *Lexicon Homericum* di Ebeling (Ebeling, *Lexicon*, *s.v.* δημιοεργός).

[351] Finley 1979 [1954].

vicende omeriche, Finley affermò convintamente l'appartenenza di Omero ai secoli X e IX a.C., escludendo ogni possibilità di confronto con la documentazione micenea.

A un anno dalla pubblicazione dell'opera definitiva di Chadwick e Ventris (1956), Finley ritornò su Omero, presentando nello stesso anno due lavori[352], che costituiscono di fatto una dura risposta ai due interventi di Palmer del 1954, sopra esaminati. Infatti, sia nel primo, dedicato specificamente allo statuto del regime fondiario omerico, sia nel secondo, una vera e propria recensione dei neo-pubblicati *Documents*, Finley espresse, nelle rispettive parti introduttive, la forte preoccupazione verso una tendenza 'filologica', affermatasi in seguito alla decifrazione della scrittura micenea, che praticava il disinvolto confronto tra due insiemi di documenti (quelli micenei e quelli omerici) sulla base di una continuità lessicale: lo storico ritenne urgente una riflessione sul metodo da applicare alla lettura e all'uso della preziosa documentazione emersa dalle rovine palaziali, al fine di evitare arditi e scorretti parallelismi sia con il mondo omerico sia con altre società, basati esclusivamente su continuità lessicali e 'parentele' linguistiche. Ad allertare Finley furono proprio le comparazioni del filologo Palmer, il quale avrebbe ricostruito, a partire dai termini acquisiti dalla Lineare B e confrontati con la prima testimonianza scritta della letteratura greca (Omero), una società miceneo-greca in linea con le altre società indoeuropee, contrassegnate dal trifunzionalismo duméziliano. Finley, infatti, precisò che non avrebbe neppure avvertito la necessità di alcune puntualizzazioni metodologiche, se non fosse stato per le recenti posizioni di Palmer, «the dominating figure in the study of the Mycenaean social system»[353], il quale, fedele al «discarded myth of Indo-European society»[354], come mostravano i titoli delle sue pubblicazioni[355], aveva ritenuto di individuare nella società micenea l'organizzazione indoeuropea, ravvisabile ancora in Omero, che prevedeva

1. la 'sacred land' assegnata al re-sacerdote (*wa-na-ka*), in misura minore al capo militare (*ra-wa-ke-ta*),

[352] Finley 1957a; Finley 1957b.
[353] Finley 1957b, 140 n. 3.
[354] Finley 1957b, 140.
[355] I titoli riportati da Finley sono emblematici dell'interesse di Palmer, tra gli anni '50 e '60, per la società indoeuropea (Finley 1957b, 140 n. 3): *The Homeric and Indo-European House* (1948), *The Indo-European Origins of Greek Justice* (1950), *Achaeans and Indo-Europeans* (1955), *The Concept of Social Obligation in Indo-European* (1956).

2. la ‘profane land’ a sua volta divisa in 2.a ‘feudal land’, in possesso dei ‘baroni’ (*te-re-ta*), in cambio dell’obbligo feudale (*telos*), e 2.b ‘folk-land’, coltivata collettivamente dal terzo livello duméziliano, il *da-mo*: da qui i parallelismi già esaminati, sostenuti anche etimologicamente, tra LU^{MES} ILKI e *te-re-ta*, da una parte, e LU$^{MES\ GIS}$TUKUL/KU e *demioergoi*, dall’altra.

Ed è proprio nello specifico del termine omerico *demioergoi* che Finley intervenne duramente nel denunciare gravi errori metodologici compiuti dal filologo sul piano storico: il fuorviante inserimento della *Markgenossenschaft* nell’analisi delle tavolette avrebbe condotto Palmer, *in primis*, alla costruzione di un modello tenuriale fortemente ideologico, basato sul mito dell’*open-field system* di marca indoeuropea, applicato poi arbitrariamente alle società più diverse sulla base della sola appartenenza di queste alla stessa famiglia delle lingue indoeuropee[356]. Ma ancor più grave fu, agli occhi dello storico, la convinzione palmeriana della conservazione immutata di un sistema socio-economico a distanza di circa quattro secoli (dodici o tredici generazioni) tra il 1200 e l’800 a.C., ossia tra il mondo miceneo, fotografatoci, accidentalmente e puntualmente, dalle tavolette cotte, e quello post-miceneo[357]. Come ebbe a ribadire Finley, sulla base di tali (errate) premesse metodologiche, Palmer potette far risalire al Miceneo l’origine etimologica del termine *demioergos* e postulare l’esistenza di una giuridica classe micenea sulla base del confronto con la società hittita.

Lo storico dimostrò, proprio a partire dall’analisi del *demos* omerico, privo di qualunque ruolo attivo nella società omerica, che nessuna continuità poteva postularsi tra il regime fondiario miceneo e quello omerico, dal momento che quest’ultimo non avrebbe conosciuto alcuna forma di proprietà comunitaria né di possesso condizionato della terra: se paralleli utili si fossero voluti individuare per la comprensione del sistema amministrativo ed economico miceneo, si sarebbe potuto guardare all’*Asiatic society*[358], ma non al mondo omerico né a un’ideale civiltà ‘pan-indoeuropea’.

---

[356] Finley 1957a, 137-138.

[357] Finley 1957a, 158-159 n. 5.

[358] Finley 1957b, 141: lo studioso statunitense si annovera tra i primi ad aver innescato una riconsiderazione del ‘modo di produzione asiatico’, non circoscrivibile, a suo avviso, al solo Oriente. Come ha segnalato Marazzi (*La società micenea* 1994, 118-119), nell’àmbito della ripresa degli interessi verso il ‘modo di produzione asiatico’ avutasi negli anni ’60, grazie soprattutto all’attività del Centre d’études et recherches marxistes, Charles Parain fu l’unico a confrontare tale dibattito con i dati

A proposito dei *demioergoi*, Finley ripropose nel 1957 la sua analisi[359], negando ogni richiamo ai lavoratori della terra del *da-mo* miceneo (*ke-ke-me-na ko-to-na*) – tanto più, sottolinea lo storico, che il porcaio Eumeo li qualifica come *xeinoi* – e riprendendo gli interrogativi già posti dalla scuola sociologica francese sulla posizione dei *demioergoi* nella società omerica, in rapporto ad altre forme di 'lavoro', e le modalità delle loro prestazioni e conseguenti retribuzioni.

In una società nella quale la linea di demarcazione tra gli *aristoi* e tutti gli altri era determinante, al di là degli *oikoi* – in questi i re, tra personale permanente, mercenari saltuari e schiavi, riuscivano ad amministrare autonome e autosufficienti unità economiche –, esisteva la comunità tutta, il *demos*, costituito, ipotizzò Finley, di indipendenti capi di famiglia, piccoli pastori e contadini in possesso di appezzamenti terrieri, ma anche di specialisti, i *demioergoi*, appunto. Questi, intesi da Finley come «those who work for the people»[360], sarebbero state persone libere in possesso di specifiche capacità (indovini, medici, aedi, artigiani, araldi), che avrebbero messo a disposizione di quanti ne avessero fatto richiesta: per lo storico, i *demioergoi* non sono una classe (di artigiani), ma l'unione di funzioni, così diverse sotto un'unica categoria, si spiegherebbe soltanto alla luce della loro 'pubblicità', intesa come disponibilità (*availablity*) verso tutti («to the *demos* in that very broad sense»[361]). Nella ricostruzione finleyana, il grado di indispensabilità di queste figure li pone a metà nella gerarchia sociale, data la limitatezza dei loro apporti per la perpetuazione della vita nell'*oikos*: insostituibili dal personale non specializzato del re, i *demioergoi* rivestono mansioni ridotte rispetto all'intera economia dell'*oikos*, basata, invece, su attività primarie e secondarie, espletate da altre categorie di lavoratori. Nonostante Finley riconoscesse l'occasionalità delle funzioni dei *demioergoi* in un *oikos* regale non arrivò

emersi dalla decifrazione della Lineare B (Parain 1994 [1966]). Si segnalano qui il successivo contributo di Lepore (Lepore 1986) sul modo di produzione egeo e gli interventi sul tema dello stesso Marazzi (Marazzi 1989).

[359] Finley si era espresso circa i *demioergoi* già nel volume, richiamato all'inizio di questo paragrafo, pubblicato nel 1954 (Finley 1979 [1954], 36-37; 55-56). Nel 1957 ripropose la sua analisi proprio in polemica con le affermazioni di Palmer di qualche anno prima (Finley 1957a, 156 n. 4).

[360] Si fa qui notare che, nella traduzione del termine *demioergos* proposta da Finley, il primo elemento del composto (*demios*) viene inteso come un dativo di un sostantivo e non come un accusativo dell'aggettivo neutro plurale, come lo aveva inteso Palmer (pur sottintendendo il sostantivo «terra»). Vd. *supra*, 86.

[361] Finley 1957a, 156 n. 4 (2).

a postularne la necessaria itineranza alla ricerca di lavoro – come i *demioergoi metanastai* di Hasebroek –, ma anzi precisò che dalle parole di Eumeo emerge soltanto che gli unici stranieri a essere chiamati in un *oikos* sono i *demioergoi* (non che tutti i *demioergoi* sono stranieri[362]).

Sulle modalità di lavoro e retribuzione di queste figure, Finley, consapevole che in Omero non c'è traccia di tali informazioni, avanzò un confronto con i Cabili di Algeri, comunità primitive che sappiamo fornivano una casa e un mantenimento in cereali e altri prodotti ad artigiani a servizio della comunità.

In conclusione, secondo Finley, che offrì un'analisi dei *demioergoi* omerici basata esclusivamente sull'utilizzo 'sincronico' di Omero, senza confronti a parte quello dei Cabili, l'indagine etimologica di termini istituzionali non poteva essere utile a comprendere lo statuto degli organi istituzionali di un determinato contesto sociale, dal momento che la continuità lessicale di tali termini non ne implica affatto una continuità semantica: proprio le istituzioni, legate a un conservatorismo lessicale, subiscono una continua e rapida rifunzionalizzazione semantica in conseguenza di mutazioni politico-sociali.

Ed è quanto si sarebbe verificato, sottolineò Finley, nel passaggio tra la monarchia micenea e la società dei *basilees* omerici.

3.1.3. Una replica: per una *policy of non-resistance*

Palmer rispose alle obiezioni mossegli da Finley a distanza di un solo anno, in un articolo pubblicato sulla stessa rivista, che aveva ospitato la polemica recensione dello storico sopra richiamata, e replicante il titolo stesso dell'intervento finleyano (*The Mycenaean Tablets and Economic History*)[363]. Il filologo avrebbe poi ripreso il confronto con Finley in una monografia sull'interpretazione dei testi micenei, pubblicata qualche anno dopo, agli inizi degli anni '60[364]: in un capitolo dedicato alla struttura della società micenea, Palmer, sintetizzando la sua interpretazione del regime

[362] Finley 1979 [1954], 56. A tal proposito vd. *infra*, 136.

[363] Palmer 1958.

[364] Palmer 1963. D'altra parte, negli stessi anni '60, anche Finley continuerà a ribadire la sua posizione 'anti-continuista' pubblicando una nuova edizione del *The World of Odysseus*, con l'aggiunta di un'appendice riservata ancora alla distanza che separerebbe Omero dal mondo miceneo, dimostrata proprio dalle tavolette in Lineare decifrate.

fondiario miceneo, schematizzandolo sulla base di proprietari e rispettivi possedimenti[365], rivelò apertamente la sua volontà di precisare la sua analisi finora largamente sottovalutata («it has been widely misunderstood»)[366].

Palmer, nel 1958, si dichiarò da subito disorientato dalle affermazioni di Finley («the recent article by M. Finley gives grounds for disquiet»[367]) e si sentì in dovere, nei confronti dei lettori della medesima rivista, di fornire correttivi, da specialista miceneologo, necessari a evitare spiacevoli fraintendimenti ai non addetti ai lavori, a quanti non fossero dotati di una formazione filologica[368]. Nello specifico, sarebbero proprio le riflessioni avanzate da Finley sul *da-mo* (e di conseguenza sui *demioergoi*), a generare un malinteso su un tema di enorme importanza per la storia economica, quale appunto l'esistenza della «communally held land»[369] nel mondo miceneo-greco (negata convintamente da Finley). Ai timori di quest'ultimo dinanzi alla ricostruzione di istituzioni micenee derivante esclusivamente da analisi etimologiche e arditi confronti, Palmer rispose di essere giunto a sostenere l'esistenza di terra comunitaria gestita dal *da-mo*, in quanto entità fondiaria, ma anche amministrativa con potere giuridico, soltanto attraverso un'analisi contestuale del termine e delle formule in cui esso ricorre nelle tavolette (fondamentale l'associazione costante con il participio *ke-ke-me-na*): a questa sarebbero seguite l'identificazione etimologica con termini del vocabolario greco storico e, soltanto alla fine, la comparazione con il quadro istituzionale (indoeuropeo) hittita. Basandosi sull'ulteriore comparsa, tra le tavolette decifrate, persino dell'aggettivo *da-mi-jo* (*damios*)[370], Palmer ribadì che il significato del primo elemento del composto omerico *demioergos*, *damios*, non poteva che risalire alla terra concessa loro dal *da-mo*. L'identificazione nei *demioergoi* dei 'locatari' e lavoratori di terra concessa dal *da-mo* , secondo Palmer, da una parte avrebbe restituito

[365] Lo schema realizzato da Palmer è indicativo della sua ricostruzione della società micenea (Palmer 1963, 83): *Wanax*: *temenos* / *lawagetas*: *temenos* / *te-re-ta*: *ki-ti-me-na ko-to-na* / *damos*: *ke-ke-me-na ko-to-na*.

[366] Palmer 1963, 83. Il riferimento è ovviamente alla critica di metodo rivoltagli da Finley, che il filologo non avrebbe mancato di richiamare espressamente poco più avanti.

[367] Palmer 1958, 87.

[368] Merito di Finley sarebbe state certamente quello di portare all'attenzione della comunità scientifica più ampia i risultati raggiunti nello specialistico campo della filologia micenea (Palmer 1958, 87).

[369] Palmer 1958, 88.

[370] PYEa 803. Palmer 1958, 92: «by a great piece of good fortune after the appearance of my article a new Linear B text came to hand. It was a brief land text which showed the word *da-mi-jo* in precisely the postulated technical sense».

al quadro istituzionale miceneo quella che nel mondo hittita era la classe degli «uomini dell'utensile», dall'altra, soprattutto, avrebbe dato il giusto significato al «puzzling term δημιοϜεργοί, which was not open to the charge of an anachronistic rendering of δημιο- as 'public'»[371]. Proprio Finley, sottolineò Palmer, nell'accusarlo di 'fare etimologie' e di non considerare la risemantizzazione di termini istituzionali, si affidò con disinvoltura al significato etimologico di *demioergoi* per dedurre l'esistenza, in Omero, di 'pubblici lavoratori'. Ma non è tutto. Sarebbe stato lo stesso Finley, criticando il comparativismo di Palmer, a vedersi poi costretto a ricercare nella comunità primitiva di Algeri, quella dei Cabili[372], l'unico modello di riferimento per comprendere le modalità operative dei 'pubblici lavoratori' omerici al servizio della comunità. Secondo Palmer, dunque, lo storico statunitense, praticando lui stesso etimologie e comparazioni (con società, peraltro, del tutto distanti da quella micenea), sarebbe giunto a vedere anacronisticamente nei *demioergoi* omerici, in ogni caso, *public workers*, perpetuando un'antica *communis opinio*, che si leggeva peraltro nell'*Oxford Classical Dictionary*[373]. Peccato, però, ribadì Palmer, che in Omero noi vediamo *demioergoi* attivi soltanto presso le corti dei re e non svolgere, di contro, un servizio per la comunità, per il *demos*, ritenuto, peraltro, da Finley stesso, una 'classe' secondaria, altra dagli *aristoi*, priva di qualunque funzione attiva e decisionale.

Palmer, infine, intendendo svelare i limiti delle pratiche comuni fra gli storici e criticando l'assoluto «agnosticism»[374] di Finley, finì comunque per auspicare una collaborazione tra filologi e storici in una «policy of non-resistance»[375].

---

[371] Palmer 1963, 86.

[372] Finley 1979 [1954], 37, 55-56: il girovagare degli artisti sarebbe comune a società primitive (Arioi delle Isole delle Società, Hula di Hawaii, Cabili di Algeri).

[373] *OCD*, *s.v. demiourgoi*: 'public workers', are in Homer such independent craftsmen as metalworkers, potters, and masons, and also seers, doctors, bards, and heralds» (la voce è a cura di Frank W. Walbank e Peter J. Rhodes). Anche Murakawa, nel 1957, dopo aver appena recepito le osservazioni sul *demioergos* di Palmer, ricordò Finley come «the latest example of this traditional interpretation»: è evidente, in Murakawa, l'influsso della polemica palmeriana contro l'interpretazione tradizionale dei *demioergoi* come *workers for a people or community* (Murakawa 1957, 385).

[374] Palmer 1958, 91.

[375] Palmer 1958, 94. In realtà, un nuovo duro attacco contro la Micene 'indoeuropea' di Palmer sarebbe venuto, negli stessi anni '60, da Klaus Wundsam, il quale, proprio sulla scia della *querelle* Palmer *vs.* Finley, si sarebbe interrogato circa l'opportunità o meno di integrare l'esigua documentazione in Lineare B con Omero, al fine di ricostruire la struttura politica e sociale delle 'Residenze' micenee (Wundsam 1994 [1968]). Ritenuto da Marazzi «uno dei primi filologi non marxisti a tenere in conto i tentativi di rielaborazione "marxista" in questo campo» (*Società micenea* 1994, 66), Wundsam si allineò

3.2. *Da-mo*, *damos*/*demos* e *demioergoi* tra continuità e innovazione: un dibattito italiano

Come abbiamo visto, la civiltà micenea, rivelatrice di una straordinaria monumentalità archeologica a partire dall'impresa di Schliemann degli anni '70 dell'Ottocento, sembrava destinata a rimanere 'un libro di figure senza testo', per ricordare la nota definizione dell'archeologo Georg Karo, dal momento che anche il tipo di scrittura individuato sul continente (e a Cnosso), al pari dei precedenti 'geroglifico' e Lineare A cretesi, pareva nascondere una lingua non greca. Ma, negli anni '50, prima l'intuizione «eterodossa»[376] di Wace di postulare alla base della Lineare B una lingua greca, e, a seguire, le fortunate operazioni di decifrazione condotte da Ventris, in collaborazione con il filologo Chadwick, alimentarono l'aspettativa di poter delineare l'organizzazione sociale, politica, religiosa ed economica della civiltà micenea – soddisfatti furono soprattutto i cosiddetti 'continentalisti', convinti sostenitori della primazia dei Micenei sui Minoici nell'Egeo di II millennio[377].

L'iniziale entusiasmo, però, lasciò presto il posto alla frustrazione, causata dall'esiguità della documentazione, relativa, peraltro, esclusivamente all'amministrazione palaziale (e poco all'organizzazione sociale al di là del palazzo): *in primis* il limitato arco cronologico documentato dalle tavolette, circoscritto alla fine del XII secolo a.C. (forse di circa due secoli precedenti è l'archivio di Cnosso), in secondo luogo la scrittura di tipo burocratico-amministrativo, finalizzata unicamente

---

alle tesi finleyane («si dovrà perciò riconoscere nel mondo omerico un mondo proprio del poema, che ha derivato le proprie caratteristiche da epoche diverse, ma che in sé non è mai esistito» (Wundsam 1994 [1968], 103) e, nello specifico, criticò la convinzione di Palmer circa l'esistenza di *open-fields* micenei, basata su parallelismi germanici e hittiti, proprio come quelli già rintracciati da William Ridgeway in Omero (Ridgeway 1885). Lo stesso Marazzi, però, ha fatto notare che il ragionamento di Palmer, almeno in alcuni casi (come a proposito dei centri agricoli), non fu così semplicistico come è apparso nelle numerose critiche ricevute (*Società micenea* 1994, 235-236).

[376] Maddoli 1992a, XVI.

[377] In seguito alla scoperta evansiana di Cnosso, la civiltà micenea, in un'ottica 'pan-minoica', fu da subito riletta come una «succursale oltremarina» della 'grande Cnosso', suscitando le immediate reazioni degli archeologi che dalla fine dell'Ottocento erano attivi sul continente greco. Nel primo cinquantennio del Novecento si fronteggiarono, di fatto, anche con toni accesi – basti pensare al ritiro di Wace dalla direzione della British School di Atene nel 1923 –, i «pan-minoici» evansiani, che ritenevano i dati emersi ed emergenti sul continente una prova della potenza dell'influenza minoica sul continente, e i «continentalisti», rappresentati da Wace e Karo, che rivendicavano l'autonomia della civiltà micenea. Fu solo nel 1952, con la rivelazione di una cultura elladica grazie alla decifrazione della Lineare B, che la Micenologia come àmbito autonomo, così come auspicato da James I. Manatt a fine Ottocento, si impose (Maddoli 1992a, IX-XVIII).

alla registrazione contabile del palazzo, non permisero facilmente, come sperato, di ricostruire un quadro dell'assetto politico-sociale miceneo. Ciò non ostante, a fronte di denuncianti convinti, come Finley, dell'insufficienza dei testi micenei per la ricostruzione di contesti socio-politici, non mancarono tentativi in questo senso, già evidenti nei *Documents* pubblicati da Ventris e Chadwick, nei quali figura, in un capitolo introduttivo ('Evidence of the Tablets'[378]) della prima parte dell'opera, il paragrafo intitolato 'Social organization'[379].

Tali tentativi, però, presupposero, sin dall'inizio, il ricorso a necessari ausili, consistenti in comparazioni e analogie suppletive, avanzate tanto sul piano sincronico quanto su quello diacronico: ora la civiltà hittita 'non asiatica' (livello sincronico) ora la società germanica o la società greca (livello diacronico) furono chiamate in causa per chiarire o integrare termini riguardanti istituzioni e 'classi' sociali micenee. Abbiamo infatti visto che tra gli anni '50 e '60 il confronto con altre civiltà fu praticato soprattutto in àmbito filologico, sulla base di una *koine* linguistica che si faceva risalire all'*Urheimat* indoeuropea: l'acceso confronto che si ebbe tra Palmer e Finley proprio sulla legittimità o meno dell'utilizzo di metodi comparativi linguistici, in riferimento alla ricostruzione storica di istituzioni e categorie sociali, segnò il decennio successivo alla decifrazione delle tavolette.

Al di là delle meccaniche sovrapposizioni e delle «ingenue semplificazioni 'omeristiche'»[380] operate da Palmer, non sempre prive di intuizioni interessanti sul piano storico-sociale, lo stesso 'negazionismo' finleyano, rassegnato a 'congelare' i pochi stralci micenei, peraltro quasi 'muti', in uno spazio e in un tempo circoscritto e abraso dopo la sua fine, fu ridiscusso e in parte mitigato, negli stessi anni '50, in ambiente italiano, dove, peraltro nel 1967, a Roma, si sarebbe tenuto il primo Congresso internazionale di Micenologia. Il superamento della dicotomia comparazione-isolamento, che paralizzò il dibattito sulla società micenea tra il '50 e il '60, si realizzò proprio nell'ambiente italiano, che si propose una più articolata riconsiderazione del peso e del grado delle continuità o discontinuità nella storia diacronica di un *ethnos*, soprattutto sul piano istituzionale – vedremo che ancora una

[378] Ventris, Chadwick 1959 [1956], 106-150.
[379] Ventris, Chadwick 1959 [1956], 119-125.
[380] *La società micenea* 1994, 235.

volta, come accaduto tra Palmer e Finley, l'attenzione sarebbe ritornata proprio sull'istituto del *da-mo* miceneo in rapporto al *damos*/*demos* di età storica[381].

Negli stessi anni '50, infatti, a dialogare con Palmer fu lo storico italiano Giovanni Pugliese Carratelli (1911-2010), già chiamato nel 1950 da Ventris a intervenire, in quanto esperto di materiale epigrafico egeo, nel *Report* 'preliminare' circa la natura indoeuropea o meno della Lineare B[382]. Pugliese Carratelli divulgò, soprattutto attraverso la rivista da lui fondata (*La Parola del Passato*), e discusse in Italia i dati emersi dalla decifrazione della scrittura micenea, alimentando così una «piccola e pugnace pattuglia di pionieri della micenologia»[383]. L'impegno micenologico di Pugliese Carratelli si realizzò su due piani: da una parte l'attenzione dello studioso fu volta a una stringente analisi filologica e testuale dei termini al fine di ricostruire l'assetto istituzionale e sociale miceneo, dall'altra gli si manifestò da subito proficua l'opportunità di un confronto con gli assetti socio-politici micenei della Grecia di I millennio a.C.

In Italia, tra gli anni '70 e '80, di fatto, si consolidò tra gli storici un fronte di 'possibilisti', che, pur consapevoli dell'evoluzione di una società e delle sue istituzioni, un'evoluzione fatta anche di fratture e radicali rifunzionalizzazioni, si interrogarono sul passaggio dal Miceneo all'Età arcaica nel mondo ellenico, ammettendo, pertanto, un confronto diacronico tra la società micenea e quella greca di età 'storica'. Riducendo, infatti, la portata di movimenti massivi e di invasioni distruttrici – pensiamo ad esempio alla riconsiderazione del ruolo dei Dori portata avanti da Domenico Musti (1934-2010) negli anni '80[384] –, che avrebbero rimosso totalmente il

[381] Del Freo, nell'introduzione al volume dedicato alla documentazione micenea sul regime fondiario, ha sottolineato la stagione del 'continuismo' italiano degli anni '70 nell'interpretazione della società micenea, soprattutto per quel concerne istituti e articolazione fondiaria. Se, infatti, il primo a inaugurare questa tendenza fu Will nel 1957 (Will 1957), furono poi storici italiani della Grecia antica, non micenologi *stricto sensu*, come Maddoli, Mele e De Fidio, a interrogarsi sul passaggio e le evoluzioni dal Miceneo all'età arcaica (Del Freo 2005, XIX-XX).

[382] De Fidio ha ricordato che Pugliese Carratelli fu tra i destinatari di un questionario, datato al 1° gennaio 1950, che Ventris inviò a dodici esperti di testi minoici, anatolici e ciprioti. Il questionario era organizzato in ventuno quesiti, che, con le rispettive risposte, andarono a costituire il 'Mid-Century Report' (De Fidio 2013, 104).

[383] De Fidio 2013, 105.

[384] Proprio Musti, impegnato in una rilettura del cosiddetto 'Medioevo Ellenico', pubblicò, nel 1985, un'opera 'rivoluzionaria' sul ruolo dei Dori nella riorganizzazione della Grecia post-palaziale e ispirò, nel 1988, un cruciale convegno romano dal titolo *La transizione dal miceneo all'alto arcaismo*. Inoltre, lo stesso Musti, prendendo parte al secondo Congresso internazionale di Micenologia, nel 1991 (Musti

regime della monarchia micenea, unitamente alla sua organizzazione socio-economica e territoriale, ci si interrogò su possibili elementi di continuità tra la 'preistoria' e la 'storia' greca, individuati sempre più nelle realtà periferiche e marginali del palazzo miceneo. Nodo centrale del dibattito, non a caso, diventò proprio il ruolo del *da-mo* nella riorganizzazione post-micenea seguita alla crisi dei vertici monarchici, con gli istituti e le categorie sociali da essi direttamente dipendenti: il *da-mo*, infatti, come unione degli ambienti rurali decentralizzati, aveva rappresentato forse la realtà più autonoma del regno miceneo e, forse, la più 'duratura'. Di conseguenza, si riconsiderò la stessa categoria dei *demioergoi*, in quanto primo di numerosi e successivi composti con il termine *damos*/*demos*, «una delle voci più feconde del lessico greco più cariche di storia e tra le più feconde di terminologia politica»[385].

Tra gli stessi storici e archeologi italiani, naturalmente, anche a proposito dei *demioergoi*, si distinsero, da una parte, posizioni più dichiaratamente 'continuiste', che portarono al centro della discussione i temi delle 'eredità', delle 'sopravvivenze', dei 'fossili', della 'memoria' e degli ambienti 'attardati' e 'conservatori'[386], dall'altra, linee più 'morbide', orientate ad approfondire le fasi del passaggio dal Miceneo all'età arcaica, valutandone ridimensionamenti, rifunzionalizzazioni e novità[387].

3.2.1 Da proprietari a professionisti

Pugliese Carratelli, pur avendo da sempre rivolto i suoi interessi alle società egeo-anatoliche – basti ricordare le sue indagini sulla monarchia etea[388] –, a proposito del termine *demioergos*, non concordò in linea di principio sul raffronto così meccanico operato da Palmer tra le classi sociali hittite e quelle micenee. In particolare, l'associazione tra 'uomini del feudo' e *te-re-ta* micenei e, di rimando, tra 'uomini

1996), offrì un contributo proprio sul rapporto tra società omerica e mondo miceneo, nello specifico della «*funzione* della scrittura», con le sue relative «categorie mentali» (quantificazione e contabilità).

[385] Maddoli 1970, 17.

[386] Basti citare, nell'àmbito del I Congresso Internazionale di Micenologia, l'intervento di Doro Levi ('Continuità della tradizione micenea nell'arte greca arcaica'), la cui «continuità», sottolineò Vincenzo La Rosa in un'appendice di aggiornamento al contributo leviano, redatta per la raccolta di studi sul Miceneo a cura di Maddoli (La Rosa 1992), «rappresenta una costante nel pensiero del Nostro». Ma menzioniamo ancora: Maddoli 1970; Maddoli 1992b.

[387] Mele 1978; Musti 1985; Musti 1991a.

[388] Pugliese Carratelli 1976 [1958-59]. Peraltro, nella raccolta di studi di Pugliese Carratelli, pubblicata nel 1976 e da lui stesso curata, i due saggi sulla forma monarchica, l'uno su quella etea l'altro su quella micenea, si susseguono (Pugliese Carratelli 1976, 61-98, 99-134).

dell'utensile' e *ktoinoochoi*, possessori di *ko-to-na* (quelli che Palmer individuò nei *demioergoi* omerici), non convinse Pugliese Carratelli, il quale, da una parte, non avrebbe mai riconosciuto ai *te-re-ta* alcun ruolo 'baronale', dall'altra, non avrebbe mai individuato nel *da-mo* alcuna classe in opposizione agli stessi *te-re-ta*. Infatti, fu proprio la contrapposizione palmeriana *te-re-ta* vs. *da-mo* a sollecitare l'intervento dello storico italiano sullo statuto del *da-mo* miceneo in un importante contributo del 1957, di più ampio respiro storico[389]. Se, infatti, Pugliese Carratelli, sin dal suo primo lavoro di interesse spiccatamente miceneo, pubblicato nel 1954, aveva mostrato particolare attenzione verso il *da-mo*, dichiarando l'insoddisfazione per le interpretazioni offerte in chiave 'statalista' da Arne Furumark[390] o 'istituzionale' dagli stessi autori dei *Documents*[391], nel 1957, in controtendenza con Palmer, offrì una lettura nuova del *da-mo*, basata non più sulla contrapposizione tra terre 'private' (*ko-to-na ki-ti-me-na*) e 'pubbliche' (*ke-ke-me-na ko-to-na*), ma sulla natura dei 'beneficiari' di *o-na-ta* (terre in concessione). Data la massiccia presenza tra gli 'usufruttuari' di figure addette al culto, lo storico italiano ricondusse al mantenimento del personale di culto l'intero sistema degli *o-na-ta*, tanto della terra *ki-ti-me-na* quanto di quella *ke-ke-me-na*: come tra i possessori di parcelle alcuni avrebbero dovuto contribuire alle spese per il culto offrendo *o-na-ta* (*ki-ti-me-na*) – e questi sarebbero propriamente i *te-re-ta* (basti ricordare «l'uso classico di *telos* in relazione ai culti»[392]) – così il *da-mo*, rappresentativo di tutti gli *ktoinoochoi*, avrebbe collegialmente collaborato concedendo in *o-na-ta* parti dell'*ager publicus*, ossia del terreno appartenente ai *da-mo*, nei quali erano ripartiti gente e territorio.

Nell'analisi di Pugliese Carratelli, dunque, venne meno l'insistenza sul binomio *ke-ke-me-na ko-to-na*/*da-mo* (*pa-ro da-mo*), sul quale si era basata l'intera interpretazione di Palmer, di memoria ridgewiana, che postulava l'esistenza dell'*open-field system* miceneo (e omerico), gestito appunto dal *da-mo*, che si contrapponeva alle 'terre del re' (*ki-ti-me-na*) date in concessione ai feudatari *te-re-ta*. Anzi, l'innovativa posizione di Pugliese Carratelli consistette proprio nell'unione dei possessori delle due

[389] Pugliese Carratelli 1957.
[390] Pugliese Carratelli 1954, 221.
[391] Pugliese Carratelli 1956, 21; Pugliese Carratelli 1957, 82
[392] Pugliese Carratelli 1957, 89.

categorie di terre (*ki-ti-me-na* e *ke-ke-me-na*) nella sola categoria dei *ktoinoochoi*, ossia dei proprietari terrieri, la totalità dei quali avrebbe costituito il *da-mo*.

In questa articolata e complessa ricostruzione di Pugliese Carratelli, il *da-mo*, contenente al suo interno i *te-re-ta*, era presentato come espressione dell'aristocrazia fondiaria, ben lontano dalla più 'tradizionale' idea del *da-mo* come *village land*[393].

Ma, proprio sul tema del *da-mo*, lo storico ritornò nel 1959 giungendo a una lettura correttiva delle sue stesse riflessioni di qualche anno prima: il radicale cambiamento della visione del *da-mo* del 'secondo' Pugliese Carratelli ebbe come presupposto un dibattito che di lì a poco avrebbe impegnato particolarmente la comunità storica italiana, ossia quello della problematica continuità tra Miceneo e Grecia arcaico-classica. Infatti, lo stesso Pugliese Carratelli, che nel 1961 avrebbe preso parte al convegno dall'emblematico titolo *Dalla tribù allo stato*, con un contributo dall'altrettanto significativo titolo 'Dal regno miceneo alla polis'[394], sul finire degli anni '50, a fronte di una concezione 'aristocratica' del *da-mo*, così come proposta nel 1957, si interrogò sull'opposizione di età storica tra *laos* e *demos*, come classi sociali, che si rifletteva nell'antinomia *leitourgia-demiourgia*[395].

Pugliese Carratelli, infatti, rivolse la sua attenzione alle qualificazioni professionali tanto dei 'locatori' *te-re-ta* quanto dei 'locatari' *o-na-te-re* e notò l'esclusiva presenza di figure di professioni varie (dalla pastorizia all'artigianato al culto), ma assolutamente non relative alla sfera politico-militare. Proprio sulla base delle funzioni dei *te-re-ta*, e dei loro *o-na-te-re* (ma anche degli *o-na-te-re* di *ko-to-na ke-ke-me-na*), cadeva, come è stato notato, «lo sfondo logico dell'argomentazione di Palmer»[396], basata sulla contrapposizione tra i 'baroni', espletanti *teloi* di natura militare, e gli artigiani ospitati nella 'village-land': stando all'analisi condotta da Pugliese Carratelli, proprio i *te-re-ta* sarebbero pastori, artigiani, funzionari del palazzo e membri del clero ordinario. Pertanto, lo storico italiano, conservando il

[393] È interessante notare che lo stesso Pugliese Carratelli, così scettico nel confronto sincronico tra la società hittita e quella micenea avanzato da Palmer, sia finito poi per equiparare l'aristocrazia fondiaria dei *te-re-ta*/*da-mo* al *pankus* hittita (Pugliese Carratelli 1956, 20).

[394] Pugliese Carratelli 1976 [1962].

[395] Tale opposizione sarebbe stata richiamata e riesaminata da Mele e Lepore. Vd. *infra*, 109-112.

[396] De Fidio 1977, 154-155. In verità, lo stesso Palmer aveva notato che i *te-re-ta* svolgevano varie occupazioni, probabilmente, a suo avviso, con ruolo direttivo. Il filologo, a tal proposito, ipotizzò che il termine *te-re-ta* fosse legato esclusivamente al tipo di possesso (*ki-ti-me-na*), dal momento che gli stessi *te-re-ta*, quando legati alla terra *ke-ke-me-na*, sono definiti *ktoinoochoi* (Palmer 1969 [1961], 64).

binomio *te-re-ta*/*da-mo*, restrinse i componenti del *da-mo* ai soli *te-re-ta* (non più a tutti gli *ktoinoochoi*), interpretati come «liberi esercitanti un'attività professionale e soggetti a contribuzione (τέλος)»[397], che si sarebbe espletata attraverso la concessione di *o-na-ta*. Il *da-mo*, poi, andrebbe esso stesso considerato «sotto la specie di τελεστά»[398], in quanto assegnava *o-na-ta* di *ko-to-na ke-ke-me-na*.

Pugliese Carratelli, così, operando una restrizione della categoria *da-mo* ai soli *te-re-ta*, la separò, allo stesso tempo, dall'aristocrazia fondiaria, alla quale l'aveva precedentemente assimilata. Di conseguenza, si giunse a una chiara classificazione funzionale del *da-mo* miceneo, inteso come classe di 'professionisti' in opposizione a quella nobiliare e guerriera, che avrebbe costituito il **ra-wo*, retto dal *ra-wa-ke-ta*[399]. Guerrieri e grandi proprietari terrieri, rappresentati dal *ra-wa-ke-ta*, si sarebbero distinti, sin dall'età micenea, dalla 'classe produttiva' dei *te-re-ta*/*da-mo*, con le loro officine, all'epoca micenea collocate intorno ai domini personali dei *laoi*, in età post-micenea intorno (e al servizio) di capi di comunità gentilizie (i *basilees*). Pugliese Carratelli, pertanto, fece risalire all'età micenea quella contrapposizione tra obblighi 'liturgici' e attività 'demiurgiche', che avrebbe caratterizzato la Grecia arcaica[400] – la stessa distinzione tra *asty* e *polis* avrebbe riflettuto, a suo avviso, la differenza tra *laos* e *damos*[401]: non è un caso, infatti, che proprio alla luce della nuova interpretazione del *da-mo*, nel lavoro del 1959 qui ricordato, lo storico si soffermò sul termine *demioergos* («quanto s'è osservato circa il *damo* suggerisce una nuova spiegazione di *demioergos*,

[397] Pugliese Carratelli 1976 [1959], 128.

[398] Pugliese Carratelli 1976 [1962], 146.

[399] Emblematica della nuova visione di Pugliese Carratelli è la sintesi, da lui stesso realizzata, degli «ordini (con i rispettivi esponenti)», che riportiamo di seguito (Pugliese Carratelli 1976 [1959], 129): (dinastia : Ϝάναξ) / λαϜός : λαϜαγέτας / τελεσταί : δᾶμος / καμαῆϜες : Ϝοργιόνειος καμά.

[400] Δαμιουργός starebbe a δᾶμος come *λαϜιτοϜοργός > λαιτουργός (omer. ληιτουργός) a λαϜός (Pugliese Carratelli 1976 [1959], 130). Lo storico avrebbe aggiunto nel 1961: «nei λαϜοί è ovvio riconoscere la nobiltà guerriera e fondiaria, la classe più vicina al Ϝάναξ; al δᾶμος è probabile appartenessero gli agricoltori e gli artigiani, quelli che nella società omerica costituiscono appunto la classe dei δημιοεργοί» (Pugliese Carratelli 1976 [1962], 137). Secondo lo storico, infatti, esauritosi il potere delle dinastie di *wa-na-ka* e *ra-wa-ke-ta*, si sarebbero affermate comunità di γεωργοί e δημιουργοί a regime patriarcale.

[401] Il Ϝάστυ, con il Ϝανάκτορον circondato dalle officine dei δαμιοϜοργοί e i λαϜοί nei loro domini, sarebbe stato superato dalla π(τ)όλις, luogo fortificato intorno al quale si sarebbero stanziati i capi gentilizi 'più autonomi' (Pugliese Carratelli 1976 [1959], 130).

termine che è stato recentemente oggetto di approfondite discussioni»[402]). Inteso come «quello che fa δάμια, lavori proprii della classe designata δᾶμος»[403], il *demioergos* omerico rimanderebbe alla variegata categoria professionale dei *te-re-ta* micenei, slegati dal **ra-wo*.

3.2.2. Amministratori e professionisti

La questione dei *demioergoi* sarebbe poi stata ripresa e radicalizzata da Maddoli, che, sulla scia di Pugliese Carratelli, si distinse per più convinte posizioni continuiste tra Miceneo, società omerica e Grecia arcaica: ponendosi da subito in aperta polemica con la netta posizione 'anti-comparativista' di Finley, soprattutto sul piano delle istituzioni, Maddoli, pur ammettendo di concordare con le riflessioni metodologiche di Finley circa i poemi omerici, non accolse la fermezza di quest'ultimo nel rifiutare ogni ricorso alle «eredità storiche» per la comprensione della società emergente dalla Lineare B e nel circoscrivere, così, l'esperienza micenea in un «orto concluso»[404]. Secondo Maddoli, infatti, l'opportunità di un confronto diacronico tra la documentazione in Lineare B e le testimonianze epigrafiche e letterarie della società greca arcaica avrebbe permesso di ricostruire la 'preistoria' greca, rispetto alla quale la Grecità di età 'storica', più che un 'miracolo', sempre più si sarebbe rivelata come la necessaria maturazione di «germi»[405] e premesse in essa individuabili.

Maddoli, peraltro, seguendo la strada già aperta da Pugliese Carratelli, convinto di rintracciare la linea (evolutiva) di continuità tra Miceneo e Grecia arcaica proprio a partire dall'analisi di alcuni istituti[406], le cui denominazioni di fatto sopravvivono dal Miceneo ad Omero – il più discusso fu proprio il termine *da-mo*/*damos* –, si propose di riscattare quei «fautori della continuità»[407], riduttivamente abbarbicati alla sola

[402] Pugliese Carratelli 1976 [1959], 129. Il riferimento all'opposizione liturgia-demiurgia è presente anche in Pugliese Carratelli 1976 [1962], 137.
[403] Pugliese Carratelli 1976 [1959], 129.
[404] Maddoli 1970, 7-9.
[405] Maddoli 1970, 15.
[406] Basti pensare all'istituto della *ko-to-na*, che, sulla base di «due sopravvivenze», una glossa di Esichio («ripartizioni di un demo o sedi di santuari») e il ritrovamento dello stesso termine in un gruppo di iscrizioni rodie in cui le *ktoinai* sembrano connesse a santuari locali ancora in età ellenistica, fu letto, prima da Pugliese Carratelli e poi da Maddoli, come proprietà di un santuario (Pugliese Carratelli 1976 [1959], 126-128; Maddoli 1970, 21).
[407] Maddoli 1970, 41.

persistenza dei nomi, dando sostanza storica e istituzionale all'evidente permanenza lessicale di tali istituiti[408]. Se, infatti, la sola continuità nominale del termine *da-mo* (nel *demos* omerico) era stata duramente attaccata da Finley, in quanto non comprovabile evidenza di una continuità semantica, Maddoli rintracciò nella tradizione greca successiva, a partire da quella epica, le tracce 'fossili', più o meno evidenti, della struttura e dell'istituzione del *da-mo*, del quale proprio il termine *damiorgos*/*demioergos* avrebbe confermato la persistente funzionalità in età arcaico-classica.

Però, se gli esiti delle indagini di Pugliese Carratelli e di Maddoli, suo allievo, giunsero a rivelare una continuità del *da-mo* e delle sue attività nella Grecia post-micenea, diversi furono lo statuto e le funzioni da entrambi attribuiti al *da-mo*, anche alla luce di una ricostruzione in parte differente della società micenea in generale. Pertanto, la stessa 'persistenza' dei *demioergoi* fu inquadrata in contesti e ruoli differenti.

Maddoli, infatti, ritenendo l'intero *da-mo* di *Pakijane* proprietà (o possesso) della divinità (Athena Potnia), individuò nei *te-re-ta* i privilegiati beneficiari di parcelle (*ko-to-na*) della terra di proprietà della divinità (la *hiera chora*), la cui concessione comportava un onore e allo stesso tempo un onere (*telos* nella doppia accezione), ossia la concessione di *o-na-ta* (*ko-to-na ki-ti-me-na*) a personale di culto. Dal momento che, come era stato già notato da Pugliese Carratelli, alcuni dei *te-re-ta* risultavano far parte del collegio dei 12 *ktoinoochoi* rappresentativo del *da-mo*, Maddoli vide nei *te-re-ta* i favoriti tra i *ktoinoochoi*. La restante parte del *da-mo*, al di là della *hiera chora*, sarebbe stato occupato o da altre forme di proprietà della divinità (il *ka-ma*, territorio lavorato, ma non abitato) o da terra 'demaniale', che a sua volta poteva essere «ipotecata» (*ke-ke-me-na* dal verbo κεῖμαι[409]) dalla divinità, che ne

[408] «La compresenza di una stessa terminologia legata ad istituti fondamentali dell'esperienza politica greca (*anax*, *basileus*, *damos*) è di per sé indice di una continuità, per accidentata e carica di nuovi contenuti che essa sia» (Maddoli 1970, 9).

[409] Come Maddoli stesso scrisse (Maddoli 1970, 23-27), l'interpretazione di *ke-ke-me-na* come participio perfetto del verbo κεῖμαι, già avanzata da Ventris e Chadwick nei *Documents* (Ventris, Chadwick 1959 [1956], 233), era stata contestata da Palmer (1957, 570 ss.). Maddoli tornò a postulare l'esistenza del participio perfetto del verbo κεῖμαι, attribuendogli, però, un significato tecnico-giuridico ricavato dal confronto con una clausola del codice di Gortina (X, 26), dove ricorre il participio, privo di raddoppiamento e composto con la preposizione κατά (κατακείμενον), con il significato di «ipotecato». La progressiva scomparsa del perfetto del verbo, secondo lo storico, sarebbe dovuta alla presenza

entrava così in possesso. Il *da-mo*, dunque, diviso tra *hiera chora* e terra della comunità (soggetta a ipoteca), comprendeva, nella visione maddoliana, la totalità della popolazione 'libera' del distretto, ma non una 'classe' sociale. Ed è proprio in merito all'annosa questione della natura o meno di 'classe civile' del *da-mo* miceneo, sulla quale era intervenuto nel frattempo anche Lejeune[410], con un contributo fortunatissimo nella storia degli studi, che Maddoli si distaccò dalla posizione di Pugliese Carratelli o, meglio, il 'secondo' Pugliese Carratelli. Se, infatti, il 'primo' Pugliese Carratelli aveva inteso il *da-mo* nella totalità dei suoi *ktoinoochoi* – pur dando ai *ktoinoochoi* una caratterizzazione 'fondiaria', quasi assente nella ricostruzione marcatamente cultuale maddoliana –, il 'secondo' Pugliese Carratelli aveva connotato il *da-mo* come 'classe' civile, con funzione produttiva, contrapposta al **ra-wo* come 'classe' guerriera, con funzione politico-militare.

Maddoli, di contro, ritenne di non poter postulare, sulla base peraltro di un probabile **ra-wo* miceneo, l'esistenza di 'classi' contrapposte, civile e militare, nel Miceneo, soltanto perché in età arcaica ci troveremmo dinanzi alla dualità λητουργία-δημιουργία[411]. Anzi, Maddoli insistette nel segnalare la continuità tra Miceneo e Omero, nel quale non era rintracciabile una classe militare (λαός) opposta a una classe civile (δῆμος)[412], prospettando una condizione simile per la società micenea: il **ra-wo* avrebbe potuto costituire, così come in Omero, il nucleo degli *aristoi*, all'interno del *da-mo*, potenzialmente in armi[413].

---

dell'aspetto risultativo insito già nel presente (basti pensare a ἱστάμενος ἑσταώς, ἑστηκώς). Una forma simile all'occorrenza cretese, con l'apocope della preposizione, fu rintracciata da Maddoli nell'iscrizione arcadica contenente il regolamento del tempio di Atena Alea a Tegea del IV secolo a.C. circa.

[410] Lejeune 1965. Lo stesso Lejeune, peraltro, influenzato dal trifunzionalismo dumézialiano, continuò a vedere il *da-mo* come 'classe' civile in opposizione alla 'classe' militare. Sull'adesione di Lejeune alla visione dumézialiana circa i miti e la struttura sociale dei popoli indoeuropei vd. Godart 2020, 283-284.

[411] Secondo Maddoli, la postulazione di una 'classe' militare micenea sarebbe stata rafforzata proprio dalla «suggestione della posteriore antitesi fra λητουργία-δημιουργία» (Maddoli 1970, 42).

[412] Maddoli fu tra i primi a insistere sulla neutralità del termine *laos* in Omero sulla base dei luoghi odissaici relativi all'assemblea itacese convocata da Telemaco, dove appunto il *laos* designa il «popolo riunito in una pacifica, civile assemblea» (Maddoli 1970, 42). Sull'indistinzione in Omero tra *laos* e *demos*, sulla quale si sarebbero espressi De Fidio e Mele, vd. anche Carlier 2019, 665, dove si ricorda l'influenza di Henri Jeanmaire sulla visione del *laos* omerico come 'classe' di guerrieri (Jeanmaire 1939, 43-58).

[413] È interessante notare che nelle differenti conclusioni sul *da-mo* di Pugliese Carratelli possiamo individuare un'articolazione del concetto di continuità tra Miceneo e Grecia post-omerica: se, infatti, il

Maddoli, dando molto peso alla doppia accezione del termine *da-mo*, emersa dalle tavolette di Pilo[414], ossia territoriale, in quanto articolazione del regno (unità distrettuale), e politico-amministrativa, dal momento che *da-mo* era denominato anche il collegio di 12 membri (*ko-to-no-o-ko*/κτοινοῦχοι) di rappresentanza del distretto, ne segnalò la conservazione tanto nelle strutture territoriali 'demiche' di alcune realtà pre-'politiche' di età storica (Laconia, Arcadia, Elide, Attica) quanto nell'attestazione del *damos* come organo federale in alcune zone del Peloponneso (Olimpia, Mantinea, Tegea)[415]. Non costituendo il *da-mo* una classe sociale, né in epoca micenea né in quella arcaica, ma essendo esclusivamente un'unità territoriale e 'comunitaria' coincidente con la popolazione 'libera' del regno in essa residente (amministrata, a sua volta, dal *da-mo*-collegio), Maddoli vide nei *damiorgoi* «coloro che svolgono *damia*» (*damia-ergoi*), ossia «attività che concernono il *damos*»[416]. Secondo Maddoli, dunque,

termine di confronto del 'secondo' Pugliese Carratelli fu l'opposizione λητουργία-δημιουργία di età arcaica, quello di Maddoli fu, invece, quello del *demos* omerico. Lo stesso Maddoli rispose preventivamente, prevedendo una possibile replica circa il suo accostamento Miceneo-Omero, che gli stessi negazionisti di un confronto con Omero, e sostenitori di un **ra-wo* miceneo come 'classe' permanente di uomini in ami, di Omero stesso si sarebbero serviti nella ricerca del significato di **ra-wo* come 'classe' militare (Maddoli 1992b, 85). Circa il tentativo di Maddoli di «sfuggire alla logica delle classi», presupponendo un *demos* come totalità all'interno della quale si distinguerebbero gli *aristoi*, De Fidio obietterà che proprio in Omero, nel quale *laos* e *demos*, non in contrapposizione tra loro, si oppongono allo stesso modo agli *aristoi*, non si coglierebbe una dialettica contrastiva *laos*/*demos-plethos*. Secondo De Fidio, abbandonando lo schema delle 'classi' socio-economiche e dando più peso, invece, alla dimensione funzionale, nel *laos* dovrebbe individuarsi «un ceto professionale o classe funzionale», con, al suo interno, stratificazioni socio-economiche (De Fidio 1977, 142-144).

[414] Maddoli ritenne superfluo ricorrere alla soluzione di Françoise Bader di distinguere una sfera politica e una economica del *damos* (Bader 1965, 139).

[415] Già Pugliese Carratelli aveva ricavato, dall'unione dei dati desunti dalla decifrazione della Lineare B con quelli relativi alla Grecia arcaica, le fasi dello sviluppo di alcuni stati greci (per es. l'Elide e l'Attica), nel «processo evolutivo dal regno miceneo alla 'polis'» (Pugliese Carratelli 1976 [1962], 150).

[416] Maddoli 1970, 49; Maddoli 1992b, 88. Da notare che anche se l'esplicazione del termine *demioergos* è la stessa di quella fornita da Pugliese Carratelli, diversa ne è in parte l'interpretazione, in conseguenza della diversa interpretazione del *da-mo*: i *damia* di Pugliese Carratelli erano ristretti all'àmbito pastorale, artigianale, 'liberale' e cultuale (dato il carattere esclusivamente 'produttivo' del *da-mo* pugliese-carratelliano); i *damia* di Maddoli includono anche l'amministrazione politica (data la visione meno 'demiurgica' del *da-mo*, visto anche come organo politico). Possiamo certamente dire che la lettura maddoliana dei *demioergoi*, nel dare conto anche dell'accezione politico-magistratuale del termine, supera quella più specificamente 'professionale' fornita dal suo maestro. Non è un caso, infatti, che l'attestazione del termine *damiourgos* come magistrato in età arcaica fu interpretata da Pugliese Carratelli in senso esclusivamente cultuale-sacrificale, con richiamo a un'iscrizione di Cos nella quale medici, auleti, bronzisti e ceramisti risultano partecipi di distribuzioni di carni. Pugliese Carratelli postulò, così, la funzione sacrale del *demioergos* inteso come «quello che celebra il δᾶμος» intendendolo come colui che «δάμια, sc. ἱερά, ῥέζει» (Pugliese Carratelli 1976 [1959], 129).

tutti coloro che esercitavano attività «entro la comunità e per l'interesse della comunità»[417] erano detti *damiorgoi*, con un termine generico, che non teneva conto della diversità di 'demiurgie' che questi ultimi svolgevano a seconda dei tipi di *damia* ai quali erano preposti: si sarebbe potuto trattare, infatti, di *damia* tanto nel caso di azioni amministrative quanto di *damia* nel senso lato di varie attività professionali. Potenzialmente, dunque, anche se il termine non è attestato nella Lineare B, esso avrebbe potuto essere in uso già nel Miceneo, dove il **damiorgos* per antonomasia sarebbe stato uno dei 12 membri del *da-mo* collegio, rappresentante, appunto, degli interessi della comunità – anzi, molto probabilmente, il termine *damiorgoi* sarebbe sorto proprio in seno alla funzione di rappresentanza esercitata da questi organi autonomi del regno miceneo[418].

Tale valore latamente 'magistratuale' del termine *damiorgos* avrebbe progressivamente subito una doppia e parallela restrizione semantica: da una parte, proprio negli ambienti dorici (ma anche in Arcadia) più conservativi della struttura territoriale e degli organi micenei, il termine *damiorgoi* avrebbe designato i 'magistrati', riferendosi, così, esclusivamente alla sola demiurgia politico-amministrativa (il confronto con i membri del *da-mo*-collegio è immediato); dall'altra parte, nel contesto ionico-attico, che non ricordava o, in alcuni casi, non conosceva l'esperienza territoriale e organizzativa dei *damoi* micenei, il significato del termine (*demiourgoi*) si sarebbe circoscritto ai soli 'artigiani'. In sostanza, l'ambiente peloponnesiaco avrebbe estrapolato dalla connaturata genericità del termine la sola accezione politica ('magistratuale' *stricto sensu*), l'ambiente ionico quella specificamente ed esclusivamente 'artigianale'[419].

Stando all'analisi di Maddoli, dunque la testimonianza omerica, la prima peraltro di ambiente ionico, rappresenterebbe una fase intermedia del progressivo (e opposto) restringimento semantico del termine: la categoria omerica dei *demioergoi*, comprendente indovini, medici, artigiani, aedi e araldi, fotograferebbe un momento in

[417] Maddoli 1970, 49.

[418] Maddoli 1970, 49. È interessante segnalare che Maddoli si guardò bene dall'utilizzare ingenuamente l'aggettivo 'pubblico' riferito ai *damiorgoi*: in seguito agli interventi di Palmer sull'anacronismo finleyano del 'public worker' retroproiettato nel mondo greco arcaico, Maddoli parlò di ruolo 'comunitario' dei *damiorgoi*, ma non genericamente 'pubblico'.

[419] L'unico riferimento è all'Atene di Teseo (Plut. *Thes*. 25. Cfr. Aristot. *Ath. pol*. 13 2). Vd. *supra*, 16-19.

cui la latitudine semantica del termine rimanderebbe ancora alla genericità della pluralità di demiurgie micenee, espletate da queste figure, già priva, allo stesso tempo, dell'esplicito riferimento alla demiurgia politico-amministrativa (il termine in Omero rimanderebbe alla diversificata categoria di agenti al servizio della comunità, il cui *trait d'union* sarebbe costituito nella destinazione 'comunitaria', appunto, delle loro prestazioni)[420]. Parallelamente, da Omero, espressione del mondo ionico, non emerge ancora quell'ulteriore limitazione semantica del termine al solo artigianato: nell'*epos* il *tekton* è tra i *demioergoi*, ma non l'unico *demioergos*. Sembrerebbe, dunque, che all'ambiente ionico sarebbero attribuibili una prima 'morbida' precisazione del termine, riferito solo alla sfera 'professionale'(Omero), e un successivo e ulteriore restringimento all'artigianato (specificamente ateniese): rispetto a tale restringimento, che nel mondo ionico fissa i *demioergoi* esclusivamente alla categoria artigianale (da *demioergoi* a *demiourgoi*), Omero costituisce un termine intermedio[421].

3.2.3 Nel *demos* dopo il **ra-wo*

Tra fine anni '60 e primi anni '80, in contributi non specificamente dedicati ai *demioergoi* omerici, ma contenenti di certo numerosi riferimenti a essi[422], Alfonso Mele offrì una lettura dei 'professionisti' omerici in chiave fortemente 'discontinuista' rispetto alla società micenea. Studioso del mondo omerico, soprattutto nei suoi aspetti istituzionali ed economici – è del 1968 la monografia dedicata al lavoro nei poemi

[420] Va notato che Maddoli sottolineò come l'ampiezza semantica del termine omerico e la stessa presenza di figure che rimandano a 'lavori' ufficiali e riconosciuti dalla comunità (come l'araldo) rimanderebbero latamente anche all'accezione 'politica' del termine. Qualche anno dopo, anche Lilian H. Jeffery avrebbe intravisto già in Omero la valenza 'politica' del termine *demioergoi*, «skilled workers of public things», dal momento che tra di loro figurerebbero araldi (Hom. *Od*. XIX 135) e giudici (in quanto definiti *demioi* in Hom. *Od*. VIII 259). La presenza di araldi e giudici (questi ultimi inseriti da Jeffery nella categoria 'demiurgica', ma mai chiamati *demioergoi* in Omero) tra i *demioergoi* omerici giustificherebbe l'utilizzo, nella tradizione successiva, del termine 'demiurgo' per «high-ranking statesman» (Jeffery 1973-1974, 319).

[421] Lo stesso Omero diventa *terminus ante quem* sia per la svalutazione del lavoro manuale, che non avrebbe ammesso la presenza del *tekton* nell'elenco 'demiurgico', sia della «proletarizzazione» del termine *demos*, successiva all'epoca soloniana. Registriamo che Maddoli, citando in nota i luoghi omerici (Hom. *Od*. XVII 381-387; XIX 135), riportò la forma δημιουργοί e non δημιοεργοί, innalzando, così, al livello omerico la forma ionica già contratta del termine (Maddoli 1970, 48).

[422] Mele 1968, 84-85; Mele 1976-77, 112, 124; Mele 1978, 58; Mele 1979, 69-71, 75-77; Mele 1981a, 16-18; Mele 1981b, 132, 133-134; Mele sarebbe nuovamente tornato sui *demioergoi* omerici, a proposito dell'analisi della società pithecusana, strettamente legata a quella euboica (Mele 2003, 16, 20-21). Sul tema vd. *infra*, 190-197 e Adamo 2020, 84-86, 92-94.

omerici[423] – Mele, sollecitato a sua volta dall'allora vivo dibattito circa la continuità/discontinuità tra Miceneo e mondo omerico, insisté sulla graduale dissoluzione dell'organizzazione politico-economica palaziale, della quale null'altro sarebbe sopravvissuto all'infuori di una terminologia parziale, ma comunque rifunzionalizzata.

Mele, pur non micenologo, pubblicò, nel 1976, un lavoro sul 'catasto' miceneo di Pilo, incentrato, dunque, sulla difficile interpretazione del regime fondiario miceneo, quale emergeva soprattutto dalla serie E, inevitabilmente prezioso archivio dell'assetto istituzionale miceneo[424]. L'analisi, condotta distintamente dalle posizioni 'teocratiche' pugliese-carratelliana e maddoliana (ma anche di Francisco R. Adrados)[425], fu guidata dalla chiara volontà di circoscrivere l'esperienza amministrativa ed economica micenea a un'epoca conclusasi inevitabilmente con la scomparsa della struttura palaziale e della relativa economia centralizzata.

L'insistenza di Mele sull'assoluta peculiarità dell'organizzazione micenea rispetto a quella della Grecia post-palaziale risulta evidente dalla stessa impostazione del contributo, finalizzato, di fatto, a esaminare esclusivamente il «modo di produzione pilio»[426], strettamente e unicamente legato all'esperienza palaziale. Pertanto, in anni in cui le letture 'teocratiche' della società micenea venivano superate da un forte interesse verso la gestione economico-produttiva del palazzo – tra gli anni '60 e '70 si annoverano gli studi di Louis Godart, John T. Killen e Jean-Pierre Olivier sull'allevamento ovino associato alla produzione della lana e all'industria tessile[427] –, Mele condusse una disamina del 'catasto' miceneo diretta all'individuazione della «forza lavoro» gestita dal palazzo, il cui unico obiettivo sarebbe consistito nel

[423] Mele 1968.

[424] Il lavoro, apparso sulla rivista *Dialoghi di archeologia* (Mele 1976-77), sarebbe poi stato affiancato, nello stesso anno, da un altro contributo 'miceneo', in versione francese, più specificamente incentrato sulle forme di dipendenza nella società micenea, realizzato nell'àmbito degli *Actes du Colloque 1973 sur l'esclavage. Besançon 2-3 mai 1973* in *Annales Litteraires des l'Université de Besançon* (Mele 1976).

[425] Un'interpretazione religiosa della serie E di Pilo era stata avanzata da Bennett (Bennett 1956) e ribadita da Adrados (Adrados 1956; Adrados 1961; Adrados 1972), Pugliese Carratelli (Pugliese Carratelli 1957) e Maddoli (Maddoli 1970).

[426] Mele 1976-77, 112.

[427] Godart 1970; Godart 1971; Killen 1964; Killen 1966; Olivier 1972. Per sintesi più recenti sul tema si rimanda a Rougemont 2019 (animali e allevamento) e Nosch 2019 (produzione tessile).

mantenimento della stessa[428]. Nella ricostruzione di Mele, che rintracciò, nell'ultima fase di vita dei palazzi, un conflitto tra due tipi di coltivazione (e di produzione) – uno intensivo (legato ai *te-re-ta* e alla *ko-to-na ki-ti-me-na*) e uno estensivo (legato al *da-mo* e alla *ko-to-na ke-ke-me-na*) –, il *da-mo* risultò il titolare collettivo delle terre *ke-ke-me-na*, intese come terre cerealicole coltivate a intermittenza, su richiesta. Nella gestione della manodopera, relativa al lavoro della terra e ad altre professioni, Mele fece notare l'esistenza di un «rapporto antagonistico palazzo-*damo*»[429], ricavabile dal 'catasto', dal quale, però, poco sarebbe emerso circa la relazione **ra-wo*/*da-mo*, dal momento che, per l'analisi del *ra-wa-ke-ta*, ci si sarebbe dovuti rivolgere necessariamente alla documentazione di Cnosso.

Lo storico, infatti, ritornò qualche anno dopo sul **ra-wo* miceneo[430], a partire dall'attestazione nelle tavolette di un *ra-wa-ke-ta*, in possesso di un *te-me-no* e di personale (*ra-wa-ke-si-jo*)[431], figura connessa alla terra direttamente controllata dal palazzo (non attraverso il *da-mo*) e, soprattutto, con il mondo degli artigiani e con l'allevamento del bestiame – privilegiato risultava, peraltro, il rapporto con la metallurgia[432]. Di fatto, Mele delineò i tratti di un **ra-wo*, fortemente specializzato,

---

[428] Mele lamentò la scarsa attenzione della bibliografia micenea, anche la più recente, verso «la definizione della formazione economico-sociale micenea e dei modi di produzione in essa presenti o rintracciabili» (Mele 1976-77, 185).

[429] Mele 1976-77, 185.

[430] Mele 1978, 70-71.

[431] A tal proposito Godart (2020, 294) ha precisato che il *ra-wa-ke-ta* ha artigiani 'personali', contraddistinti appunto dall'aggettivo *ra-wa-ke-si-jo* (= 'appartenenti al *ra-wa-ke-ta*): sono attestati un fabbricante di ruote (*a-mo-te-wo*) e calafati (*ma-ra-te-we*); ricavabile è anche un rapporto tra *ra-wa-ke-ta* e rematori (*e-re-ta*). Inoltre, lo stesso *wa-na-ka* sembra gestire officine poste direttamente sotto il suo controllo: sono attestati armieri, fulloni e vasai *wa-na-ka-te-ro* (= 'appartenenti al re'); una grossa quantità di coriandolo attribuita al re (Ga 675), destinata pertanto alla preparazione di profumi, ha fatto pensare all'esistenza di «bollitori di unguenti» alle dirette dipendenze del *wa-na-ka*; infine, l'aggettivo *wa-na-ka-te-ro* è attestato sulla pancia di alcune anfore a staffa provenienti da Creta, facendo supporre l'invio di prodotti proprio dalle officine del *wa-na-ka*. Sembra presupponibile, dunque, un artigianato 'proprio' del re (Carlier 2019, 664; Godart 2020, 288-289).

[432] Il riferimento, nello specifico, è a una tavoletta di Cnosso, già segnalata in conclusione del lavoro sul 'catasto', ossia la Kn As 1516, sulla quale si era già soffermata De Fidio, proprio per evidenziare lo stretto rapporto tra *ra-wa-ke-ta* e *qa-si-re-wi-ja*, nel quale il *ra-wa-ke-ta* sembrerebbe quasi porsi al vertice di un sistema di *qa-si-re-wi-ja (i)* sparse nei distretti periferici. La stessa De Fidio ha ricordato in questa sede anche il rapporto privilegiato dei *qa-si-re-we* con le corporazioni locali di bronzieri (PY Jn 431.6), mostrando, così, la relazione tra il *ra-wa-ke-ta* e tali ambienti (De Fidio 1977, 139-140). Sulla tavoletta cnossia (As 1516) è ritornato recentemente Godart, ribadendo esplicitamente la funzione peculiare del *ra-wa-ke-ta*, di certo non 'capo militare' (Godart 2020, 295-297): il documento, tripartito, presenta una sezione con un elenco di uomini legati alla *ra-wa-ke-si-ja* di Cnosso («dimora o officina

«‘aristocratico’, estraneo al δᾶμος-δῆμος e legato ad un’organizzazione di tipo funzionale»[433]. Pertanto, le attività artigianali e ‘professionali’, che Pugliese Carratelli aveva circoscritto alla ‘classe’ *te-re-ta*/*da-mo* e Maddoli al *da-mo*, con funzioni anche produttive, Mele le individuò nel **ra-wo*, separato dal *da-mo*. In una tale visione, la categoria dei *demioergoi* omerici perdeva ogni contatto con il mondo miceneo, un mondo che non conoscerebbe le attività professionali come *damia*.

Secondo Mele, un’eco del personale e funzionale **ra-wo* miceneo sarebbe ancora e sporadicamente rintracciabile in Omero, dove il λαός o, meglio, i λαοί, al di là del valore riconoscibile di ‘popolo in armi’, rimanderebbero ad aggregati/sèguiti professionali o, in qualche modo, funzionali, subordinati a un capo: basti pensare ai *laoi* che appaiono ora come contingenti militari ora addirittura come conciapelli[434]. Ma questo tipo di comunità-*ra-wo* si sarebbe dissolto nella totalità del *demos*[435],

---

del *ra-wa-ke-ta*»), una seconda sezione con gli appartenenti alla βασιλεία di *ku-ta*]-*ti-jo* e una terza con quelli legati alla βασιλεία di *se-to-i-ja*. La prima lista, prima dei 31 lavoratori, riporta l’antroponimo *a-nu-wi-ko*, evidentemente *ra-wa-ke-ta* di Cnosso e «capo di un gruppo di operai impegnati in officine legate alla fabbricazione di mobili e vasi». Secondo Godart, dunque, il *ra-wa-ke-ta* dirigerebbe l’officina più importante, collocata a Cnosso, rispetto alle altre che, nelle province, sarebbero affidate alla ‘responsabilità’ dei *basilees*. Lo stesso Godart ha rimarcato la funzione ‘economica-produttiva’ del *qa-si-re-u*, sempre legato all’attività artigianale (Godart 2020, 289-294): nelle tavolette Jn 431.6, 601.8, 845.7 tre personaggi (*a-pi-qo-ta*, *pa-qa-si*-[*jo* e *e-ri-ko-wo*) sono fabbri di professione; nella tavoletta Jo 438.20 un *qa-si-re-u* (*a-ke-ro*) è un funzionario locale addetto alla consegna di un contributo in oro al palazzo; nella tavoletta Uq 434.1 *qa-si-re-we* tebani consegnano pelli di buoi al palazzo; il *qa-si-re-u*, inoltre, come abbiamo visto, può essere responsabile di una *qa-si-re-wi-ja* e avere personale sotto il suo controllo, legato alla produzione di mobili (As 1516), vasi (K875), sgabelli (Pa 398, 889). È molto interessante la segnalazione di Godart circa la ‘gestione’ degli artigiani, compresi i loro spostamenti, condotta proprio dai *qa-si-re-we*: gli artigiani risultano assegnati a una determinata località per un periodo (V 1523), proprio come, nel *pattern* ‘redistributivo’ individuato da Carlo Zaccagnini (vd. *infra*, 157-158 n. 670), è riscontrabile nell’archivio di Mari, in un sistema finalizzato soprattutto all’ottimizzazione della forza artigianale. D’altra parte, lo stesso Godart ha intravisto un forte parallelismo tra l’organizzazione micenea degli artigiani e quella della III dinastia di Ur (Godart 2020, 303).

[433] Mele 1978, 71.

[434] Mele segnalò, a titolo esemplificativo, alcuni luoghi omerici nei quali *laos* può indicare tanto l’esercito o, meglio, partizioni dell’esercito, che si suddivide, appunto, secondo *laoi* (Hom. *Il*, I, 10; 382; II 25; 62; 86; 578; 708; 773), quanto il seguito di un capo (Hom. *Il*. II 675; 708; XI 715; 757; *Od*. VI, 164; XIV, 248), la fanteria (Hom. *Il*. VII 342; IX 708; XVIII 153), i campagnoli (Hom. *Il*. XI 675), i conciapelli (Hom. *Il*. XVII 390). Il termine *laos*, allo stesso tempo, può designare anche l’intera comunità degli Itacesi (Hom. *Od*. II 13), come aveva già notato Maddoli. De Fidio aveva, a sua volta, già attirato l’attenzione sulla «costante relazione (*sc*. del *laos*) con un capo» e sul suo ruolo passivo nella misura in cui si limita «a seguire i propri capi, ad esserne raccolto o condotto, ad esserne salvato o perduto, ad acclamarne decisioni ecc.» (De Fidio 1977, 143-144).

[435] Mele, analizzando le occorrenze di *laos* nei poemi omerici, fece notare che il termine ricorre 229 volte nell’*Iliade*, ma solo 65 volte nell’*Odissea* (delle quali al singolare solo 11).

proprio nel passaggio dalla società palaziale a quella dei *basilees*, sempre meno *poimenes laon* e sempre più parte del *demos*: il mondo omerico attesterebbe proprio la graduale disintegrazione del **ra-wo* nel *demos*, un *demos* che sarebbe diventato totalità, all'interno della quale e in rapporto con la quale anche gli *aristoi* si sarebbero trovati a vivere, pur differenziandosene[436]. Sarebbe stato possibile, dunque, solo in questa società omerica – la società del *demos* – ritrovare la qualifica di *demioergoi* per gli 'artigiani' *lato sensu* rivelataci da Eumeo.

Se, infatti, il *demos* in Omero, avendo rinunciato alla terra *ke-ke-me-na*, avrebbe ospitato solo privati *kleroi*, che in maniera autosufficiente provvedevano alla gestione di un'economia naturale e agricola (non più specializzata), attraverso la contrattazione di manodopera, ormai privatizzata, i *kleroi* stessi sarebbero stati dipendenti dal *demos* per prodotti come il vino e il bestiame, ma anche per professioni radicate ormai solo nel demo e a disposizione del demo[437].

Omero, dunque, che di fatto, come era già stato fatto notare, non conosce l'opposizione *laos* vs. *demos*, non rifletterebbe la situazione micenea, come aveva pensato Maddoli, ma costituirebbe una fase diversa, nella quale il **ra-wo* si sarebbe ormai disintegrato nel *demos*. Di fatto, Mele recuperò la compresenza delle due 'classi', **ra-wo* e *da-mo*, negata da Maddoli e ravvisata, invece, da Pugliese Carratelli nella società micenea[438], compresenza che si sarebbe mantenuta in età arcaica nella distinzione tra due distinti espletamenti, quello della *leitourgia* e quello della *demiourgia*. L'acuta riflessione di Pugliese Carratelli circa l'esistenza nella Grecia di età 'storica' di due categorie 'contributive' relative a due 'classi' differenti, appunto la *leitourgia* e la *demiourgia*, riflessione ritenuta da Maddoli soltanto «suggestiva» per l'identificazione di due distinte 'classi' micenee (*ra-wo* e *da-mo*), fu ripresa da Mele,

[436] Già De Fidio aveva invitato alla cautela a non esasperare l'opposizione *basilees-laoi* (o *egemones-laoi* o *koiranoi-laoi*), dal momento che gli stessi capi, *eroes* e *aristoi*, ne avrebbero fatto parte (De Fidio 1977, 144).

[437] Mele segnalò alcuni interessantissimi luoghi omerici dai quali emerge chiaramente l'interazione *aristoi-demos* (Mele 1978, 58): il vino e il cibo con cui i maggiorenti banchettano è definito sì, come ci si aspetterebbe, *gerousios* (Hom. *Il*. IV 259-260; *Od*. XIII 7-9), ma è anche detto *demios* «perché ottenuto *demothen*» (Hom. *Il*. XVII 250); gli stessi maggiorenti della comunità sono detti *demogerontes* (Hom. *Il*. III 149; XI 372); gli aristocratici fanno parte del *demos* (Hom. *Il*. XI 328; XII 213; XVII 577; *Od*. II 239; VI 283; XVI 419). Su tali significativi luoghi siamo ritornati nel quarto capitolo di questo lavoro (vd. *infra*, 179-181).

[438] È bene, però, ricordare che Mele non arrivò mai a vedere nel *da-mo* una classe dedita al lavoro produttivo, come aveva postulato il 'secondo' Pugliese Carratelli.

ma soltanto nella misura in cui, pur ammettendo l'avvenuta decomposizione del **ra-wo* miceneo nel *demos* omerico, colse nella *leitourgia* di età arcaica, soprattutto nel contesto ateniese, un «valore» simile a quello dell'aristocratico **ra-wo* – non è un caso, infatti, ribadiva Mele, che nell'Attica arcaica l'aristocrazia era strutturata in tribù con caratteri funzionali e riconosceva *gene* funzionali, tanto nell'àmbito della metallurgia (Χαλκῖδαι, Αἰθαλῖδαι, Δαιδαλῖδαι) quanto in quello dell'allevamento (Χιμαρῖδαι, Ποιμηνῖδαι, Λυκομῖδαι)[439]. E sarebbe stato proprio in quest'Attica, le cui tradizioni mitiche insistevano sull'immagine della famiglia reale dei Metionidai come *basileis-chalkeis*, in nome del legame tra *qa-si-re-we* micenei e bronzieri, che ancora si sarebbe conservato il ruolo privilegiato delle corporazioni artigianali ereditarie, protette e ispirate da eroi e divinità[440]. L'analisi della 'demiurgia' di Mele, dunque, ci rimanda a «un'epoca di χαλκῆϜες, di δημιοεργοί e di χειρώνακτες (nel pieno senso del termine ἄναξ), ma non ad una di volgari e disprezzati βάναυσοι»[441]. I *demioergoi* arcaici (al pari di quelli omerici), «erga demia ergazontes»[442], il cui secondo composto del termine, il verbo *ergazomai*, rimanderebbe al polivalente radicale già miceneo *worg*, avrebbero svolto funzioni varie, legate allo stesso tempo a inscindibili valori 'politici', religiosi ed economici[443]: non semplici produttori/*banausoi*, dunque, ma figure

[439] Mele 1978, 71; Mele avvertì anche dell'esistenza di demi a carattere funzionale metallurgico (Mele 1981a, 17-18).

[440] Sul decisivo ruolo avuto, nel passaggio dal Miceneo alla società post-palaziale, dai *qa-si-re-we* e da «coloro che erano in possesso della conoscenza e delle tecniche utili e persino indispensabili al nuovo gruppo che si era costituito» (tra le tecniche fondamentale fu la lavorazione dei metalli), vd. Godart 2020, 292-294. Sulla stessa funzione dei bronzisti si era soffermato, rifacendosi proprio a precedenti considerazioni di Godart, Marcel Piérart, trattando della realtà post-micenea di Argo e del sinecismo di VIII secolo a.C. (Piérart 2006, 13-16).

[441] Mele 1981a, 18.

[442] Mele 2003, 20.

[443] Mele, richiamando l'allora recente lavoro di Vernant (2001 [1965], 285-286), ricordò l'ampio àmbito semantico del sostantivo ἔργον (con il relativo verbo ἐργάζομαι), utilizzato nel mondo greco per indicare i lavori cerealicoli, in linea con una concezione dell'agricoltura religiosa *lato sensu* e non legata alla realizzazione di un prodotto (il greco, infatti, per indicare il lavoro come atto produttivo, utilizza il verbo ποιέω, il verbo «della fabbricazione tecnica, che si contrappone al *práttein*, all'attività naturale»). Mele stesso, infatti, precisò che il verbo ἐργάζομαι non indicava il semplice lavorare, ma l'«agire lavorando», denotando «la coincidenza o non distinzione dell'oggetto lavorato dalla cosa con cui o su cui si lavora». Il termine omerico *demioergoi*, composto appunto di *demia* + *ergazomai*, ben designerebbe, dunque, figure in possesso di capacità di vario tipo (manuali e 'intellettuali'), il cui comune denominatore sarebbe costituito dall'agire non produttivo (già Vernant aveva rimarcato il carattere non 'operaio' dei 'demiurghi'). Mele, inoltre, mostrandosi critico nei confronti di precedenti interpretazioni religiose (il riferimento è anche a Pugliese Carratelli 1957, 92), fece risalire la polivalenza semantica di ἔργον/ ἐργάζομαι al miceneo, in particolare agli attestati radicali *werg*/*worg*, ai quali risalivano le forme verbali

direttive e operanti in attività che non distinguono il valore religioso da quello politico-economico[444].

Le considerazioni di Mele furono riprese e sviluppate dal suo maestro, Ettore Lepore (1925-1990), a proposito dell'economia dell'Atene arcaica, in un lavoro pubblicato nello stesso anno di quello di Mele e per la stessa opera, diretta da Bianchi Bandinelli: l'articolo di Lepore era incentrato sul periodo di transizione dalla società omerica alla *polis* e metteva in luce, attraverso l'analisi della successiva tradizione ateniese sui *demiourgoi*, un livello demiurgico ormai del tutto differente rispetto a quello omerico (e probabilmente miceneo)[445]. Lo storico napoletano, trattando della concezione e dello sviluppo dell'artigianato nelle diverse realtà della Grecia arcaica, fece notare l'inaspettato basso e scarso valore dell'artigianato, definibile demiurgico, nell'Atene di VI secolo a.C., comunemente ritenuta patria dell'«efficacia economica», e pose la città attica al pari dell'a-demiurgica Sparta, notoriamente poco interessata all'artigianato e alla sua commercializzazione[446]. Lepore, infatti, partì dalla premessa per cui, alla base della comunità ateniese, ci sarebbe stata, ancora nel pieno dell'età arcaica, l'attività agricola, affiancata presto dalla «liturgia nobiliare». Ogni attività artigianale, per contro, sarebbe stata relegata al *plethos*, che, tutt'al più, avrebbe potuto ottenere un ruolo sociale solo affiancandosi, con le sue attività, ai *geomoroi*, liberi contadini, molto probabilmente in possesso di terre. Dunque, in un'Atene che (solo apparentemente) avrebbe ammesso i *demiourgoi*, come artigiani pubblici, addirittura

---

woze/*wozee* (che hanno come oggetto la terra da coltivare) e composti come *de-ku-tu-wo-ko* (fabbricatore di reti), *ku-ru-so-wo-ko* (orefice) *to-ro-no-wo-ko* (fabbricatore di sgabelli) *i-je-ro-wo-ko* (facitore di cose sacre). È interessante segnalare che Mele riferì la stessa latitudine semantica al termine *te-re-ta*, e alle sue connesse forme verbali (*te-re-ja*, *te-re-ja-e*), termine che conterrebbe la stessa «oscillazione di valori» di δημιοεργός/δαμιοργός, dal momento che anche dei *te-re-ta*, figure legate alla terra ma allo stesso tempo ad attività artigianali, peraltro con funzioni direttive, si conserverebbe l'eco nel doppio uso del termine τελεστάς in ambiente spartano, ora bronzista ora con funzione dirigente (Mele 1976-77, 112-118, 120-121, 122-125).

[444] Will continuò a ravvisare anche nell'uso successivo del termine, l'attico *demiourgoi*, un significato molto generico e adattabile a realtà molto diverse, non circoscrivibile, pertanto, ai soli artigiani-*banausoi*. Will fece notare che il termine *demiorgos*, «celui d'hommes qui «œuvrent pour le *dèmos*», qui son tau service de la collectivité», potrebbe riferirsi, sin dall'inizio e sempre più col tempo, a realtà molto diverse. Secondo Will, infatti, anche le ricorrenze successive del termine, denoterebbero figure che vivono di una retribuzione che viene loro assegnata per il loro lavoro – addirittura non sarebbero escludibili neppure le attività dei braccianti agricoli (Will 1965, 89-90).

[445] Lepore 1978.

[446] Lepore 1978, 224-228. Sulla discutibile «efficienza economica dello Stato di tipo ateniese» si erano già espressi Michel Austin e Vidal-Naquet (Austin, Vidal-Naquet 1982 [1972], 114-116).

alla prima classe soloniana con accesso all'arcontato – la partecipazione dei *demiourgoi*, anche se in misura minoritaria rispetto agli Eupatridi, all'arcontato decemvirale del 580 a.C. è riportata da una tradizione confluita in Aristotele e in Plutarco[447] –, la vera condizione degli attori di mansioni demiurgiche sarebbe rivelata solo da una variante bekkeriana, ossia quella di *epigeomoroi*, nell'accezione di «coloro che sono accanto ai *geomoroi*»[448]. Andando al di là della tradizione aristotelica, il cui carattere sospetto era già stato segnalato da Gernet e ripreso da Will[449], i *demiourgoi* ateniesi sarebbero più propriamente da individuare negli *epigeomoroi*: separati da proprietari e liberi contadini, per essi avrebbero lavorato attraverso privati vincoli clientelari, certamente in una dimensione che non è quella 'pubblica' né quella prestigiosa del livello omerico riconosciuta loro da Vernant.

In conclusione, secondo Lepore, i *demiourgoi*/*epigeomoroi* ateniesi, espressione di una manodopera collaterale ma soggetta ai proprietari, in forte contrapposizione con gli aristocratici **leitourgoi*, nulla avrebbero in comune con i *demioergoi* omerici, espressione, di contro, di una società, che avrebbe sì assistito al dissolvimento delle specializzazioni del **rawo* in un *demos*, ma avrebbe continuato a offrire grande spazio e considerazione a 'professionisti' a esso legati: i *demioergoi* omerici, infatti, non solo *tektones*, ma anche medici, indovini, aedi e araldi, non sarebbero semplicemente sottoposti agli aristocratici, che invece li ricercano e li vanno a chiamare, ma risulterebbero il riflesso del ruolo di primo piano di alcune attività di epoca micenea, *in primis* di quella metallurgica[450].

[447] Aristot. *Ath. pol*. 13,2; Plut. *Thes*. 25, 2. Aristotele riporta la notizia della formazione di un arcontato decemvirale per l'anno 580/579 a.C. costituito da cinque *Eupatridai*, tre *agroikoi* e due *demiourgoi*; Plutarco riferisce della tripartizione della popolazione attica in *Eupatridai*, *geomoroi* e *demiourgoi* (da notare nelle due testimonianze l'alternanza *agroikoi*/*geomoroi*). Vd. *supra*, 15-19.

[448] *Anecd. Gr*. I, 257 Bekker. La traduzione accolta e scelta da Lepore è in *LSJ*, *s.v.* ἐπιγεώμοροι).

[449] Gernet 1938, 216-217; Will 1965, 89-94.

[450] Basti pensare ai collegamenti da Mele segnalati tra il *ra-wa-ke-ta* e i *qa-si-re-we* e di questi ultimi con i *te-re-ta*, a loro volta accostati ai *tektones* e talvolta essi stessi bronzieri (Mele 1976-77, 122-124; Mele 1978, 70-71).

Scheda. Riepilogo delle interpretazioni del *da-mo*

L. Palmer

Da-mo = men of tools

Ke-ke-me-na[451] *= village land*

G. Pugliese Carratelli

‘Primo’ Pugliese Carratelli (1957)

Da-mo = Ktoinoochoi + te-re-ta (aristocrazia fondiaria)

Ke-ke-me-na = porzioni di *ager publicus* «ritagliate»[1] per il personale di culto

‘Secondo’ Pugliese Carratelli (1959)

Da-mo = te-re-ta
(ceto produttivo)

Ke-ke-me-na = porzioni di *ager publicus* «ritagliate»

[451] Secondo Palmer, il termine mostrerebbe affinità etimologica con κοινός nella comune radice *kei*: *ke-ke-me-na* potrebbe essere stato il participio del verbo *κέαμι, nel significato del verbo κεάζω (dividere, condividere). La terra *ki-ti-me-na* sarebbe quella «condivisa» e gestita dal *da-mo*, ossia dagli ‘uomini dell’utensile’ che la lavorerebbero.

G. Maddoli

Da-mo = ripartizione territoriale e organo ‘politico’ istituzionale

Ke-ke-me-na = terre «ipotecate»[452] per la divinità nel territorio del demo

A. Mele

Da-mo = titolare collettivo delle terre *ke-ke-me-na*

Ke-ke-me-na[453] = terra cerealicola coltivata a intermittenza

[452] Secondo Maddoli, il termine costituirebbe un participio del verbo κεῖμαι, ma nel suo significato tecnico-giuridico di «ipotecare».

[453] Secondo Mele, il termine farebbe riferimento al carattere «separato» o di «riserva amministrata» delle *ko-to-na ke-ke-me-na* (da κεῖμαι o κείω).

4. Il *demioergos* 'mobile'

Nell'analizzare lo statuto dei *demioergoi kletoi*, ricorrente, salve eccezioni, è stato il riferimento alla loro 'mobilità', individuata tanto nei due aggettivi espressi da Eumeo per connotare, e distinguere, i *demioergoi* (*xeinoi*, *kletoi*) quanto nel termine stesso *demioergos*, sotto il quale sono 'categorizzate' figure varie nelle funzioni, ma unite nella destinazione *demia* delle loro attività, destinate cioè ad altri che vengono raggiunti[454].

Va osservato, in via preliminare, che il concetto di mobilità, particolarmente valorizzato dalla storiografia nell'ultimo ventennio del secolo scorso[455], risulta ambiguo già nella stessa tradizione antica, inteso ora come *knowledge* ora anche, e più spesso, in termini negativi come *suffering*[456]. Ne deriva che già a partire dall'antichità, la mobilità è stata declinata secondo vari *patterns*, ai quali sono corrisposti diversi giudizi di valore del *wandering*[457]. Inevitabilmente, in questa stagione storiografica, gli stessi *demioergoi*, che sono invitati e si spostano per offrire il loro servizio alle corti omeriche, sono stati considerati espressione ora di un modello di mobilità ora di un altro e valutati, pertanto, ora negativamente ora positivamente 'mobili'.

Considerata, infatti, condizione peculiare dei mendicanti (*ptochoi*) e dei fuggitivi, come appunto emergerebbe già nell'*epos*, il sociologismo prima e lo psicologismo storico poi, come abbiamo visto, hanno valutato negativamente la

[454] Di fatto, in significativi contributi dedicati a Omero e all'età arcaica, i *demioergoi* omerici sono descritti come «itinerant workers» (Donlan 1997, 651), «traveling *demiourgos*» (Morgan 2009, 50), «professional traveling specialists» (Ulf 2009, 87).

[455] Sulla mobilità mediterranea, in generale, vd. Horden, Purcell 2000; Morris 2003; Malkin 2011; Giangiulio 2018.

[456] Silvia Montiglio, in un volume dedicato al significato del *wandering* nella cultura greca, si sofferma sulla sua «double-sidedness», rintracciabile sin dal livello omerico: da una parte, il *wandering* è esplicitamente condannato e ritenuto una «passive condition» di colpevoli, diseredati, fuggitivi e folli, costretti a vagare – celebre il verso pronunciato da Odisseo: «niente per i mortali è peggio della vita raminga» (Hom. *Od*. XV 343); dall'altra, il *wandering* fornisce conoscenza a Odisseo, equiparato a un 'wanderer-god', e costituirà l'*humus* dei «world travellers», i cui primi «avatars» sono da rintracciare in Pitagora ed Ecateo, il «much-wandering man», seguiti da filosofi e storici (basti pensare a Erodoto). Sebbene il doppio volto del *wandering* sia già presente in Omero, infatti, Montiglio colloca nel V secolo e, soprattutto, nel IV secolo a.C., nell'àmbito della filosofia cinica, la più influente «glamorization» del *wandering*, inteso come mezzo privilegiato per la conoscenza. Eredi, invece, della «condemnation of wandering» resteranno la tragedia e la novella (Montiglio 2005, 1-5).

[457] Zaccagnini, negli anni '80, proprio nello specifico della mobilità dei *craftsmen*, individuò tre *patterns*, tutti derivati dai «theoretical issues of the 'substantivistic' school of economic anthropology», inaugurata da Polanyi: *redistributive*, *reciprocative*, *commercial patterns* (Zaccagnini 1983).

caratteristica 'mobile' dei *demioergoi*, dettata dal bisogno e dalla ricerca di domanda: la distanza che separerebbe gli *xeinoi-demioergoi* dagli *xeinoi-ptochoi* sarebbe minima[458].

Negli anni '50 del Novecento una leggera 'rivalutazione' della condizione 'mobile' dei *demioergoi*[459] è provenuta dal filone marxista, che, ricostruendo per 'rigidi' stadi evolutivi la storia della società greca (dal villaggio alla città), ha legato l'itineranza dei *demioergoi* al loro sostentamento da parte delle comunità di villaggi: figure indispensabili alla comunità, i *demioergoi* si sposterebbero di villaggio in villaggio a offrire i loro servizi e sarebbero pagati in natura attraverso le prime forme di *surplus* agricolo, destinato, appunto, al mantenimento di figure alle quali era concesso di non occuparsi della produzione del cibo, ma di specializzarsi in altre attività[460].

---

[458] Vd. *supra*, 56-80. Come è stato già accennato, la posizione di Vernant costituisce un'eccezione nel panorama dello psicologismo storico: la sua valutazione positiva della 'mobilità' dei *demioergoi* è basata sull'opposta condizione degli artigiani *banausoi*, che, già nella tradizione esiodea, sarebbero costretti a trascorrere tutto il loro tempo presso le fucine (Hes. *op*. 493) – la 'stanzialità' e 'fissità' degli artigiani *banausoi* è, non a caso, condannata nella *politeia* platonica, che prevede una loro «espulsione periodica» (Gilli 1988, 63-71). A riprendere, invece, l'assimilazione degli *itinerants craftsmen*, nello specifico degli aedi, con gli *ptochoi*, fu negli anni '90 Charles Segal, sul quale ci soffermeremo nel prossimo sottoparagrafo (Segal 1994, 142-163).

[459] In verità, una prima forte reazione nei confronti delle posizioni svalutative elaborate sul *demioergos* omerico in àmbito germanico (Schweitzer) e italiano (Bianchi Bandinelli), sui quali vd. *supra*, 67-71, nello specifico proprio della loro 'forzata itineranza' tipica dello *ptochos*, venne, sul finire degli anni '50, da Margherita Guarducci (1980 [1958; 1962], 83). La studiosa italiana, infatti, intervenne criticamente nell'affermare che «nei famosi versi dell'*Odissea*…lo Schweiter e il Bianchi Bandinelli riconoscono l'appartenenza degli artisti alla categoria dei *ptōchoí*…Ma in quei versi i *ptōchoí* vengono, al contrario, ben distinti dai *dēmioergói*». Correttivi nei confronti dell''itineranza' coatta dei *demioergoi* sono pervenuti anche negli anni che hanno, di contro, esaltato la mobilità (e non l'itineranza) dei *demioergoi* omerici, basata sul loro *kleos* diffuso su 'tutto il mondo': basti pensare alle parole di van Wees, il quale, trattando di 'Craftsmen and Other Specialists' nel mondo omerico, ha ribadito che «these (*sc*. *demioergoi*) are not 'itinerant' artisans forced to travel in search of work, but specialists in such demand that the best of them are 'invited' all over the world» (van Wees 2009, 452).

[460] Sul finire degli anni '40 del Novecento, Thomson, fornendo «un interessante tentativo di interpretazione, su base marxista, della genesi della società greco-arcaica» (*La società micenea* 1994, 234), inquadrò le fasi dello sviluppo socio-economico, a partire esclusivamente dalla tradizione letteraria epico-mitologica. In tale ricostruzione, Thomson trattò dei *demiourgoi* (menzionandoli nella forma ionica) nel capitolo relativo alla formazione della città ('The formation of towns'), inquadrandoli di fatto nella fase di transizione dal villaggio alla città. I *demiourgoi*, infatti, avrebbero origine nei villaggi come «village handicrafts», dove, in ogni comunità, con l'introduzione dei metalli, in aggiunta ai capi e agli agricoltori, si sarebbero formati proprio i «demiourgoi-artisans, men who 'work for the community', implying that they are remunerated by the community with payments in kind» (citati in nota da Thomson sono proprio i due luoghi omerici relativi ai *demioergoi*). Progressivamente, trasferendosi il lavoro dai villaggi nelle città, gli stessi villaggi vivrebbero del «labour of the town» e i

A partire dagli anni ’90, invece, nell’àmbito della *Mediterranean connectivity*, iconicamente teorizzata nel *The corrupting sea* di Peregrine Horden e Nicholas Purcell (2000)[461], la ‘mobilità’ dei *demioergoi* ha subito una radicale riconsiderazione, divenendo paradigma del *commercial pattern of mobility*, espressione del ‘liberismo’ occidentale in opposizione all’*Oriental Despotism*[462], caratterizzato da altri modelli di mobilità controllata (*redistributive, reciprocative patterns*).

4.1. *Traveling demiourgos*: una lettura a ribasso di Hom. *Od*. XVII 381-387

Alla metà degli anni ’90, proprio nel pieno fermento delle riflessioni, di braudeliana radice, circa la centralità della ‘connettività’ tra le ‘microregioni’ del Mediterraneo e della ‘mobilità’ di individui, oltre che di oggetti, Charles Segal (1936-2002), occupandosi dell’ampio spettro sociale emergente dall’*epos*, soprattutto dall’*Odissea*, fornì una valutazione molto meno ‘vantaggiosa’ della ‘mobilità’ dei *demioergoi* omerici: questa, a ben vedere e per molti aspetti, riecheggiava l’immagine del *demioergos* ‘costretto a itinerare’ del primo sociologismo (e non solo), ben distante dal libero ‘lavoratore’ della più tarda «commercial economy»[463].

Ritornando a un’analisi sincronica dei *demiourgoi*, citati significativamente nella forma ionica e considerati assolutamente secondo una prospettiva ‘artigianale’, Segal li analizzò unicamente nel loro profilo di ‘lavoratori’ e provò a tracciarne uno statuto in considerazione delle modalità del loro reclutamento, della durata del loro lavoro e della ricompensa percepita.

Segal mise in evidenza quanto la posizione dei *demiourgoi* nella società si distaccasse nettamente da quella degli eroi e degli dèi, pure analizzata nella sua opera[464]: di fatto, già dal solo luogo odissaico contenente il riferimento ai *demioergoi* nelle parole di Eumeo (Hom. *Od*. XVII 318-386), il filologo statunitense tenne a

demiourgoi si trasformerebbero da «workers for the community» a «workers for themselves» (Thomson 1954 [1949], 355-357). In generale, sulla formazione del «sistema specialistico ed urbano», legato alle «grandi organizzazioni» di Adolph L. Oppenheim, si rimanda a Liverani 2011 [1988], 90-118.

[461] Horden, Purcell 2000.

[462] L’espressione risale a Karl A. Witfogel, che, nel 1957, pubblicò un’opera intitolata *Oriental Despotism* (= Witfogel 1957), riportando al centro del dibattito un motivo già discusso nella seconda metà del Settecento, ossia quello dell’Asia come terra del dispotismo (Sofri 1969, 11-12).

[463] Segal 1994, 163.

[464] Il protagonismo di queste figure, infatti, è già evidente dal titolo dell’opera, che pone al centro cantori, eroi e dèi (*Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*).

sottolineare l'umiliante posizione di figure non indipendenti, ma soggette alla chiamata, per rispondere alla quale, peraltro, sarebbero costrette a spostarsi di corte in corte; «nonresident specialists, who have to be summoned to the palace when needed»[465], i *demiourgoi* sarebbero semplici «hired craftsmen»[466] a 'tempo determinato', ingaggiati e ricompensati per lo svolgimento di lavori temporanei[467].

Ritornò, dunque, in Segal il motivo della *summoning* alla base della «itinerant life»[468] del «traveling demiourgos»[469], la cui sopravvivenza sarebbe, però, strettamente dipendente dalle esigenze e dalle richieste di un committente: il *demiourgos*, «traveler 'summoned'»[470], vivrebbe privo di un proprio *oikos* – al massimo gli sarebbe stato concesso di usufruire di un *oikos* 'di appartenenza', se ospitato a corte –, in un grado di dipendenza e di bisogno non dissimile da quello del «wandering beggar»[471]. Non è casuale, nella visione di Segal, che la 'quadruplice' lista[472] dei *demiourgoi* costituisca l'argomentazione centrale della difesa, condotta da Eumeo, del mendicante attaccato da Antinoo: nel forte appiattimento operato da Segal, di fatto, «every 'stranger' is in a

[465] Segal 1994, 152.

[466] Segal 1994, 153. Segnaliamo qui che lo stesso aggettivo utilizzato da Segal (*hired*) compare nel titolo del secondo paragrafo del terzo capitolo ('The Homeric period'-'Work outside the familiy') della traduzione in Inglese dell'opera di Glotz (sul quale vd. *supra*, 65-67), paragrafo, però, dedicato ai mercenari/teti ('The hired men (Thetes)'), non ai *demioergoi* (Glotz 1967 [1920], 29).

[467] Segal, infatti, insiste sulla condizione precaria dei *demiourgoi*, invitati solo quando servono e per il tempo che servono, «precarious, temporary employment» (Segal 1994, 157).

[468] Segal 1994, 157.

[469] Segal 1994, 146.

[470] Segal 1994, 157.

[471] Segal 1994, 145. Secondo Segal, la stessa ricompensa fornita ai *demiourgoi* per il lavoro svolto sarebbe un indicatore della loro 'umile' condizione: non essendo in possesso di un *oikos* proprio, sia che si tratti di 'demiurghi' itineranti sia di 'demiurghi' ospitati, i *demiourgoi* non riceverebbero beni tesaurizzabili (*agalmata*), come avviene nella consolidata pratica 'eroica' del *gift exchange* tra *heroic xeinoi*, ma sarebbero ripagati con il solo onore, non materializzabile; l'unico bene materiale, con il quale il *demiourgos* potrebbe essere omaggiato, sarebbe il cibo, da 'consumare sul posto' («they must be consumed on the spot»). E proprio il 'gettone' del cibo equipararebbe fortemente il *demiourgos* al mendicante (Segal 1994, 150, 154).

[472] Segal, nell'esaminare i *demioergoi* omerici, fece riferimento esclusivamente alla «fourfold list» pronunciata da Eumeo (contenente il guaritore, l'indovino, il *tekton* e l'aedo), presente in *Od*. XVII 381-386, non inserendo, pertanto, nella categoria 'demiurgica', l'araldo, che pure è chiamato *demioergos* in un altro luogo dell'*Odissea* (XIX 135) e generalmente accolto nel 'catalogo di Eumeo' (Segal 1994, 152).

sense a beggar», i *demiourgoi*, come il falso Odisseo, sarebbero equiparati a mendicanti[473].

Nello specifico del capitolo del volume in questione, relativo a «bard, hero, beggar»[474], l'analogia tra *demiourgos* e *ptochos* fu analizzata estesamente attraverso l'esempio di un componente del 'catalogo demiurgico', ossia l'aedo, la cui appartenenza a un «low status»[475] fu stabilita da Segal proprio sulla base della sua problematica presenza accanto ad altri 'mestieranti' nell'elenco fornito da Eumeo: se, infatti, guaritori, indovini e *tektones*, senza alcuna distinzione tra attività 'manuali' e 'liberali', rientrerebbero senza difficoltà nella categoria dei *traveling craftsmen*[476], l'aedo, di contro, sembrerebbe, in altre occorrenze dell' *Odissea*, rivestire ora i panni di un «beggar/bard», coerentemente al 'catalogo di Eumeo', or'anche di un «hero/bard»[477]. Per Segal, fermamente convinto della condizione 'bassa' dell'aedo e della sua integrazione a pieno titolo nell'elenco dei *demioergoi*[478], è la posizione dell'aedo, quando è ispirato da divinità e partecipa, al pari dei 'nobili', degli 'eroici' banchetti, a essere 'ideologica', frutto, delle aristocrazie committenti del prodotto

---

[473] Segal 1994, 149. Lo studioso statunitense, peraltro, cita, a sostegno della sua considerazione della *xeinia* in Omero, una formula ricorrente nell'*Odissea* (*xeinoi te ptochoi*), a partire dalla quale Mele, di contro, già negli anni '60, aveva insistito sull'articolazione della condizione degli *xeinoi* nell'*epos*, non riducibile a un unico modello.

[474] 'Bard, Hero, Beggar: Poetics and Exchange' costituisce il titolo del capitolo sette della seconda parte del volume.

[475] Segal 1994, 145.

[476] Nella visione 'primitivistica' di Segal, non ci sarebbe alcuna distinzione tra lavori 'meccanici' e 'intellettuali', essendo entrambi svolti per gli altri e per guadagno. Non erano mancati, invece, tentativi di 'gerarchizzazione' all'interno della variegata categoria 'demiurgica' omerica: Finley aveva ipotizzato che indovini e medici avrebbero potuto anche essere di stirpe nobile, ma di certo non carpentieri e aedi (Finley 1979 [1956], 55). Anche nelle considerazioni di Finley, dunque, l'aedo non occuperebbe un posto di rilievo tra i 'demiurghi'. La 'nobiltà' di medici e indovini, rispetto agli altri *demioergoi*, come, ad esempio, i carpentieri, è stata ripresa da Steiner 2010, 127 («the position of these individuals in the social hierarchy was most probably 'floating'».

[477] Segal 1994, 158. A proposito del *beggar/bard*, tornò in Segal l'utilizzo dell'abusato luogo esiodeo, già esaminato (vd. *supra* 71 n. 302), delle *Opere* (Hes. *op*. 24-26), nel quale, appunto, in una lista di professionisti in competizione, sarebbero menzionati tanto l'aedo quanto lo *ptochos* (Segal 1994, 159). Peraltro, Segal ricordò le conclusioni di Reinhold Merkelbach circa la comune presenza del «travelling and begging poet» (Merkelbach 1952, 327) nelle società arcaiche, non solo greca, ma anche indiana, germanica etc. (Segal 1994, 159). È interessante notare che, proprio negli stessi anni '50, anche Finley aveva avanzato un paragone tra la Grecia arcaica e i Cabili in Algeria (sul quale vd. *supra*, 90), nell'àmbito di una metodologia 'comparativa'.

[478] Di fatto, al pari degli altri 'mestieranti', gli aedi svolgerebbero una professione compensata. Pertanto, secondo Segal, Eumeo opportunamente avrebbe inserito gli aedi tra i *demiourgoi* («he (*sc*. Eumaeus) views singing as a profession that earns a wage, as do other workers» (Segal 1994, 152).

bardico, orientate a far prevalere l'immagine di uno *status* elevato dell'aedo nelle loro corti[479].

Secondo il filologo, infatti, resterebbero le parole di Eumeo, nel diciassettesimo libro dell'*Odissea*, la vera spia della reputazione dell'aedo nella società omerica e restituirebbero, non una scena eccezionale, ma la situazione reale. Esemplari della doppia valenza dello statuto aedico nell'*Odissea* (ideologica *vs*. reale) sarebbero, sempre secondo Segal, rispettivamente il caso del venerato presso i Feaci Demodoco (il cui nome parlante rimanderebbe appunto alla stima rivoltagli dal popolo), definito persino «eroe»[480], e quello di Femio, alla corte di Itaca, costretto a cantare 'schiavo' dei pretendenti, la cui «position of humiliation and self-abasement»[481] lo renderebbe non dissimile dai bisognosi *ptochoi*, alla cui totale assimilazione sembrerebbe opporsi, però, lo stesso Femio[482].

In ogni caso non negata da Segal, la «curious contradiction»[483] dello statuto dell'aedo, che egli stesso cerca di risolvere chiamando in causa un livello diacronico e

[479] Segal distinse una «poem's overall perspective» sul bardo, di matrice aristocratica, e una «Eumaeus'individual perspective», che emergerebbe proprio da *Od*. XVII 381-386 (Segal 1994, 153).

[480] Sulla posizione di Demodoco alla corte dei Feaci, Segal riportò diversi luoghi dell'ottavo libro, in particolare *Od*. VIII 471-481, dove, appunto, sarebbe esplicitato il significato etimologico del nome Demodoco (*Demo-dokos*, ossia λαοῖσι τετιμένον). Il filologo fece notare che l''alta' posizione dell'aedo, che una parte della moderna storiografia aveva postulato, proprio distinguendo il bardo dagli altri *craftsmen*, si era basata sulla ricorrente associazione, nell'*Odissea*, tra bardi e re/'nobili', soprattutto nei banchetti. Viceversa, secondo Segal, «the class lines are firmly drawn»: anzi, tutti gli aedi odissaici erano 'difettosi' rispetto agli altri eroi del poema: Demododo cieco, Femio codardo (Segal 1994, 153-154). Sulla 'difettosità' dei *demioergoi* omerici si era già soffermato Codino, sul quale vd. *supra* 74 n. 311.

[481] Segal 1994, 148.

[482] Il riferimento è al capitolo ventidue dell'*Odissea* (Hom. *Od*. XXII 351-353), nel quale appunto Femio descrive a Odisseo, rientrato a Itaca, l'obbligo di cantare al quale l'avevano sottoposto i pretendenti in sua assenza. Segal, però, facendo comunque trapelare alcune differenze tra l'aedo e lo *ptochos*, fece notare che Femio stesso, dichiarandosi costretto e non 'offerente' del proprio lavoro, avrebbe distinto il suo infelice statuto di aedo da quello, ancor più misero, dello *ptochos*. Pertanto, nella visione di Femio, la 'degradante' chiamata, alla quale sarebbero sottoposti gli aedi-*demiourgoi*, sarebbe comunque meno umiliante dell'offrirsi costretti degli *ptochoi* (Segal 1994, 148). Accanto a Femio, inoltre, Segal ricordò l'esempio di un altro aedo soggetto a violenza, al pari di Femio, ossia l'anonimo (non a caso) aedo di Agamennone, che, in assenza del suo 'committente', è ucciso per volere di Clitemnestra (*Od*. III 267-271). Su entrambi gli episodi odissaici vd. *infra*, 141, 155-157.

[483] Segal 1994, 145. È opportuno qui precisare che, nella ricostruzione di Segal, i vari e contraddittori statuti dell'aedo nell'*Odissea*, restano, di fatto, compresenti. Anzi, il filologo avanzò anche alcune ipotesi interpretative al riguardo, a partire da prospettive diverse: 1) sul piano diacronico, infatti, gli aedi stimati e onorati (come Demodoco) rimanderebbero a un livello cronologico più arcaico (il livello miceneo o della *Dark Age*), mentre gli aedi-*demiourgoi* rifletterebbero lo statuto (scaduto) dei cantori

uno sincronico della società omerica, ha di fatto alla base la concezione negativa dei *wandering demiourgoi*: la sua presenza come quarto elemento del 'catalogo' dei *demioergoi* sarebbe per Segal, diversamente da Platone, perfettamente plausibile.

4.2. *Free artisans in freer West*: Omero paradigma della *free enterprise*

All'inizio degli anni '90, pubblicando un fortunato volume, molto discusso proprio per il «model of itinerant craftsmen»[484] proposto, Walter Burkert (1931-2015), riprendendo un tema già praticato da Childe, offrì nello specifico un'interpretazione del tutto nuova e riabilitante i *demioergoi* omerici, dopo i profili squalificanti offerti dalle visioni 'primitiviste': i *demioergoi* passarono da *itinerant craftsmen* (con annessa accezione negativa) a *migrant craftsmen*, fondamentali 'diffusori', non solo di *technai*, ma anche di 'idee'. Importante per la nostra ricerca è che Burkert si concentrò particolarmente sul demiurgo omerico (non a caso lo cita nella forma *demioergos*), privilegiando, all'interno della varia categoria omerica, le professioni non 'manuali' ma 'intellettuali', quali appunto la medicina, la mantica e il canto – il *tekton* appare solo nella traduzione e parafrasi del luogo omerico in questione (*Od*. XVII 381-385)[485]. Funzionali all'analisi burkertiana, insomma, furono particolarmente i *demioergoi*-'intellettuali', portatori e diffusori della «mythological 'wisdom'»[486].

L'enfasi selettiva che accompagnò la lettura dei versi omerici si riflette nella stessa organizzazione del volume di Burkert, la cui titolatura e divisione di tre capitoli riprende letteralmente emistichi degli esametri relativi ai *demioergoi*: 1) 'Who are public workers' (οἳ δημιοεργοὶ ἔασι)[487]; 2) 'A Seer or a Healer' (μάντιν ἢ ἰητῆρα

nell'epoca del poeta (VIII-VII secolo a.C.); 2) sul piano etico, l'elevata condizione dell'aedo presso i Feaci rispecchierebbe un «level of morality» alto della stessa comunità che lo ospita rispetto a quello 'basso' dei pretendenti a Itaca, i quali, appunto, riterrebbero un semplice 'lavoratore ingaggiato' l'aedo Femio; 3) sul piano della 'mobilità', l'itineranza forzata, alla quale sarebbero sottoposti gli aedi-*demiourgoi*, sarebbe attenuata e mitigata proprio nei contesti che rivelano maggior apprezzamento verso il ruolo dell'aedo, contesti, appunto, che ospiterebbero a corte il bardo, ponendo fine alla sua *itinerant life* (Segal 1994, 146-148).

[484] Moyer 2006, 228.

[485] Burkert 1992, 6: lo studioso fece notare che lo stesso Omero cita «first» l'indovino e il medico e «only then» il carpentiere e, in aggiunta, il divino cantore.

[486] Burkert 1992, 6.

[487] Burkert 1992, 9-40.

κακῶν)[488]; 3) 'Or also a Godly Singer' (ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν)[489]. Nessun capitolo intitolato al *tekton*.

La lettura di Burkert del luogo omerico fu, in ogni modo, destinata a divenire 'paradigmatica', come pure lo stesso passo omerico, sempre più spesso 'decontestualizzato': assente, di fatto, nell'intero volume è qualunque tentativo di analisi del passo e, soprattutto, del suo contesto, tanto nello specifico quanto nell'economia più ampia del poema. Nell'analisi di Burkert, i *demioergoi kletoi* sono oramai divenuti prevalentemente un 'modello', una categoria trans-storica. Se da una parte, infatti, lo studioso tedesco si servì del passo omerico per testimoniare una realtà politico-culturale di un preciso momento storico, ossia la libera 'migrazione' di professionisti nel periodo 'orientalizzante', dall'altra individuò proprio nella 'libera mobilità' dei *demioergoi* omerici la caratteristica, quasi connaturata, del *craftsman* nella società greca di tutte le epoche.

I versi omerici, infatti, furono utilizzati da Burkert come 'prova provata' del ruolo assunto, a suo avviso, dagli 'specialisti', soprattutto dai «craftsmen of the Sacred»[490], ma non solo, nell'àmbito dell'asse Oriente-Grecia, tema centrale del volume dedicato proprio al 'periodo orientalizzante' della storia greca (750-650 a.C., l'epoca omerica)[491]. Scopo dell'opera di Burkert fu, infatti, quello di demolire ulteriormente – nel 1987 era stato pubblicato il 'rivoluzionario' *Black Athena* di Martin Bernal – le tesi storiografiche 'anti-orientaliste', che sin dal Settecento germanico, in seguito al distacco della filologia dalla teologia, avevano esaltato «the concept of classical-national Greek identity as a self-contained and self-sufficient model of civilization»[492]. Secondo Burkert, se a vincere definitivamente gli 'oltranzisti' dell'ellenismo 'miracolo' e autosufficiente, non erano riuscite né la decifrazione del cuneiforme e del geroglifico né la scoperta di civiltà pre-omeriche, di certo

[488] Burkert 1992, 41-87.
[489] Burkert 1992, 88-127.
[490] Burkert 1992, 6. L'espressione (tratta dal papiro di Derveni) costituisce il titolo del primo paragrafo del secondo capitolo del volume dedicato a medici e indovini. Segnaliamo, inoltre, che il sottotitolo del capitolo insiste fortemente sulla direzione Est-Ovest di tali 'professionisti' ('Magic and Medicine from East to West').
[491] Sui rapporti tra Grecia e Italia nel periodo 'orientalizzante' si rimanda al recentissimo volume, e alla vasta bibliografia di riferimento, di Bourdin, Dally, Naso, Smith 2021.
[492] Burkert 1992, 2.

l'orientalizzante greco, emerso sin dall'opera di Fredrik Poulsen del 1912[493], non poteva più ammettere dubbi sull'esistenza di una 'koine' greco-orientale in età arcaica. Più nello specifico, la novità dell'opera burkertiana consisté nell'individuare i rapporti tra Grecia, Vicino Oriente ed Egitto non solo (e non tanto) nella cultura materiale (*oriental products*[494]) quanto in «processes of cultural interchange», alla luce di un 'modello economico' nel quale «culture contact and exchange took place»[495]. Lo studioso tedesco, dunque, ponendosi l'obiettivo di ricostruire «systems of transactional relationships in which people, goods, practices, and ideas moved»[496], intravide proprio nei «migrating craftsmen»[497] da Est verso Ovest i protagonisti della simbiosi culturale tra Grecia e Oriente[498].

Se, stando all'introduzione[499], le intenzioni di Burkert sembrano allinearsi alle posizioni dei più convinti filo-orientalisti dell'epoca, già a partire dal primo capitolo, dedicato proprio ai *migrant craftsmen*, lo studioso introdusse un giudizio etico a proposito delle ragioni che avrebbero avviato i prestigiosi artigiani orientali nella loro fortunata diaspora occidentale: essi fuggivano da Oriente 'dispotico' per raggiungere un Occidente 'liberale'. Quindi, la «free enterprise»[500] degli artigiani provenienti dall'Oriente si inserisce ancora in uno schema eurocentrico che oppone l'Occidente 'libero' all'Oriente 'tirannico': vari *specialists* sarebbero 'migrati' dall'Oriente verso l'Occidente, «freer West»[501] rispetto al 'dispostico' East[502].

Burkert, dunque, vide il motore dello scambio culturale, che avrebbe caratterizzato la Grecia di età arcaica, nella libertà di movimento di cui i *craftsmen*

---

493 Poulsen 1912.
494 Proprio agli 'Oriental Products in Greece' Burkert dedicò un paragrafo (Burkert 1992, 14-25).
495 Moyer 2006, 226.
496 *Ibidem*.
497 Burkert 1992, 6.
498 Il motivo degli 'specialisti del sacro' come 'agenti culturali' in Occidente era già stato affrontato da Martin West (1971, 239-242). Il tema delle influenze culturali orientali sul mondo greco, proprio a partire dai pionieristici lavori di West e Burkert, è stato ripreso da Mary. R. Bachvarova (Bachvarova 2009).
499 Burkert 1992, 1-8.
500 Burkert 1992, 25.
501 *Ibidem*.
502 «The incentive for movement is a choice between western economic freedom and the despotism of eastern palace-centered economies» (Moyer 2006, 225). Lo stesso Burkert non escluse movimenti di 'artigiani' nella direzione opposta, Ovest-Est (Burkert 1992, 22).

godrebbero in Occidente, soprattutto in seguito alla crisi e 'caduta' di strutture politiche ed economiche centralizzate come i palazzi.

La prova evidente del «model of itinerant craftsmen migrating westward»[503], sarebbe fornita, nell'ottica di Burkert, proprio da Omero, nel momento in cui, parlando dei *demioergoi* richiesti e invitati dai re Greci, ci descrive vari tipi di «migrant craftsmen 'who are public workers'»[504]: la libertà di movimento (*free enterprise*), accordata al *craftsman* occidentale, ma da guadagnare da parte del *craftsman* orientale, avrebbe spinto gli *Eastern specialists* verso Occidente, accolti e favoriti da poteri più 'liberali'[505].

I *demioergoi* omerici furono utilizzati da Burkert sotto due diverse prospettive: da una parte, documento storico dei *migrant craftsmen* nell'orientalizzante (significativo è l'aggettivo *migrant* con il quale Burkert descrive i *demioergoi*), dall'altra paradigma ed *exemplum* della libera mobilità del *craftsman* occidentale, il cui profilo lo stesso Burkert poi tracciò diacronicamente a partire dal prototipo omerico sino all'Ellenismo[506]. Dopo i dispotici regni micenei e a partire dalla 'libera' società

[503] Moyer 2006, 228. Ian S. Moyer ha ripreso e ridiscusso il modello del movimento 'westward' degli 'specialisti' in un interessante contributo del 2006 (Moyer 2006). Moyer, pur ritenendo il *The Orientalizing Revolution* di Burkert un valido tentativo di messa a punto delle interazioni culturali tra Vicino Oriente e Grecia, non ne ha condiviso la prospettiva 'filo-occidentale' di fondo, che, peraltro, aveva ripreso motivi già presenti nella tradizione erodotea: la 'precedenza' dell'Oriente e, di contro, la *youth* e la *receptivity* della Grecia (Hdt. I 135); la libera iniziativa concessa ai *craftsmen* occidentali e la 'tirannia' alla quale erano sottoposti gli 'artigiani' dei re d'Oriente (il soggiorno di Democede presso Dario I, descritto in Hdt. III 125; 129-137, ne costituirebbe un *exemplum*; in generale, su Democede vd. Lopez 2015). Moyer, invece, ha ritenuto opportuno ritornare ai più specifici, e meno trans-storici, *patterns of mobility of specialists* del Vicino Oriente, messi a punto negli anni '80 da Cristiano Grottanelli e Zaccagnini (Grottanelli 1982; Zaccagnini 1983). Tali modelli, legati al 'sostantivismo' polanyiano e ritenuti (ingiustamente) 'primitivistici', avevano molto limitato la portata dei *free artisans* nel mondo antico, non solo nel contesto vicino-orientale, attenuando l'ormai desueta opposizione Occidente 'libero' *vs*. Oriente 'dispotico', che era stata ravvivata alla fine degli anni '50 da Witfogel attraverso un «intensly polemical use of the AMP» (Moyer 2006, 231).

[504] Burkert 1992, 6.

[505] Burkert fece notare che, anche nello stesso Oriente, gli 'artigiani' avevano, in ogni caso, sempre lottato per raggiungere la libertà di movimento; lo studioso tedesco, a tal proposito, criticò la posizione degli 'Orientalisti' più radicali, restii ad accogliere l'ipotesi di una 'svincolata' mobilità, anche se più limitata, in Oriente, apportando numerosi esempi di resistenze avanzate dagli 'artigiani' nei confronti dei poteri orientali (Burkert 1992, 23-24).

[506] Burkert 1992, 23. Già Grottanelli criticò il *pattern* di 'mobilità artigianale' proposto da Burkert, in quanto poco rispettoso delle variazioni tanto diacroniche quanto geografiche nel considerare allo stesso modo la mobilità degli *specialists* della Grecia e del Vicino Oriente (Grottanelli in Moyer 2006, 227). Peraltro, lo stesso Burkert aveva citato proprio il lavoro di Grottanelli sullo statuto dei guaritori del

omerica, la libera mobilità 'artigianale' fu ritenuta un'«invariante sociologica»[507] del mondo greco, dai ricercati *demioergoi* omerici agli «immigrant noncitizens craftsmen» descritti da Aristotele: «in Hellenistic times 'migrant craftsmen' is a common term»[508].

4.3. *Xeinoi traders*: *skills as commodities*

L'immagine burkertiana dei *demioergoi* come primo esempio della libera mobilità artigianale, favorita soprattutto dal 'liberalizzato' Occidente greco post-palaziale, si rafforzò, in un'ottica non più euro-centrica, anzi, di più ampia e 'reciproca' *Mediterranean connectivity*, nell'opera di Horden e Purcell[509]. Trattando, infatti, della mobilità 'individuale' (artigiano, mercenario, mercante, pellegrino)[510], i due storici inglesi videro nei *demioergoi* omerici «characteristic Mediterranean figures»[511], libere di muoversi nella *koine* mediterranea. Nell'utilizzo della categoria omerica da parte di Horden e Purcell, il contesto, tanto della citazione quanto della stessa società omerica, scompare, a favore, di contro, di una generalizzazione massima del termine (non più citato nella forma omerica non contratta), designante, appunto, il prototipo dell'artigiano mobile. La mobilità fu considerata una condizione necessaria e 'naturale' dei *demiourgoi* mediterranei, il cui mestiere ne segnava, appunto, uno statuto 'a parte', ossia di liberi e perenni apolidi («stateless»[512]), privi di fissa dimora. Gli stessi Horden e Purcell, in una visione meno negativa, ma forse non meno

Vicino Oriente (Burkert 1992, 42), citazione errata nell'ottica di Grottanelli in quanto poco attenta alle differenze e troppo 'omologante'.

[507] Gilli 1988, 14.

[508] Burkert 1992, 23. È chiara, in Burkert, la matrice greca orientalizzante della *free enterprise* degli 'artigiani': «in the West this mobility was fully developed by the orientalazing period» (Burkert 1992, 24); «even if free enterprise in craftsmanship was an invention of the early orientalizing period, the 'orientals' were certainly involved too» (Burkert 1992, 25); «as was the case with local craftsmen, free enterprise developed in the Greek world in particular» (Burkert 1992, 42). Come ha fatto notare Bachvarova (2009, 24), Burkert sarebbe ritornato anche negli anni successivi sugli stessi temi e, pur ammettendo la possibilità di contatti Oriente-Grecia, attraverso l'Anatolia, già nel secondo millennio, avrebbe comunque continuato a sminuire l'influenza dell'età micenea sull'epica omerica (Burkert 2004, 31-32, 47-48; Burkert 2005).

[509] Horden, Purcell 2000.

[510] Horden, Purcell 2000, 342-400 ('Mobility of Goods and People'), partic. 383-391 ('Organized Mobility').

[511] Horden, Purcell 2000, 386.

[512] *Ibidem*.

'deterministica'[513], ripresero, per caratterizzare la condizione 'tipica' dei *craftsmen* nel Mediterraneo, il parallelo hasebroekiano con i *metoikoi*: gli 'artigiani', al pari dei *metoikoi*, «cambiavano dimora», per svolgere i loro mestieri nel 'libero' Mediterraneo, favorendo progressi e omogeneità culturali, intellettuali e sociali[514].

Nell'àmbito dell'ormai sempre più diffusa visione dei *demioergoi* come *free artisans*, nei primi anni Duemila, c'è stato chi ha voluto riconoscere al loro statuto i valori tipici del *commodity exchange*, e non più del *gift exchange*, facendo del *demioergos* un 'furbo' commerciante, che agirebbe in un «free labor-market»[515]. Con tale prospettiva ci troviamo dinanzi alla più 'vantaggiosa' considerazione della condizione del *demioergos*: non più 'itinerante' alla ricerca di offerta né libero 'migrante' portatore di *technai*, ma 'libero imprenditore' di se stesso e *traveler* alla ricerca esclusiva del profitto.

Nel 2001, infatti, Carol Dougherty, in parte anticipata dalle riflessioni di Sitta von Reden sugli «anthropological models of exchange» applicati alla produzione poetica in età arcaica[516], propose una descrizione della categoria 'demiurgica' omerica legata alla «notion of profit»[517]: i *demioergoi*, *traveling craftsmen*, sarebbero i 'creatori' di prodotti (e servizi) che, divenuti ormai «property alienable from the

[513] Ci sembra utile far notare che alla base della 'libera' e 'unica' *koine* mediterranea, della quale i *wandering artisans* sarebbero il diretto prodotto, resta di fatto, nella visione di Horden e Purcell, l'insufficienza delle singole microregioni mediterranee e la diseguale distribuzione delle materie prime: pertanto, il motore primo della mobilità degli artigiani sarebbe il (necessario) reperimento delle risorse naturali (Horden, Purcell 2000, 386). Inoltre, non manca, nell'illustrazione offerta dai due studiosi inglesi, il riferimento all'inseguimento, da parte degli artigiani, della domanda («…manufacturing where they found demand»): «it is essential to stress that Mediterranean redistribution is closely tied to the mobility of the producer». Nel 'diseguale' Mediterraneo di Horden e Purcell «the wandering craftsman is a key figure» (Horden, Purcell 2000, 346). Maurizio Giangiulio, in una recentissima sintesi sulla mobilità mediterranea, ha sottolineato i comuni «presupposti teorici» dei due pur diversi paradigmi attraverso i quali è stata declinata la mobilità arcaica nell'ultimo ventennio, dalla *connectivity* (Horden, Purcell 2000) al *network* (Malkin 2011): in entrambi i modelli ora le «micro-ecologie mediterranee» ora i diversi *hubs* della rete mediterranea, presentano la «tendenza intrinseca a saldarsi tra di loro», strutturalmente e deterministicamente (Giangiulio 2021b, 67-69).

[514] *Demiourgoi* e *metoikoi* sarebbero i «principal entrepreneurs of Greek *poleis*», soprattutto ad Atene (Horden, Purcell 2000, 386). È evidente che, nella descrizione dei *wandering artisans*, proposta dagli studiosi inglesi, il contesto di riferimento è l'Atene di età classica più che il livello omerico.

[515] Zaccagnini 1983, 257. È indicativo che in uno dei commenti più noti dell'*Odissea*, Joseph Russo ha definito i *demioergoi* «la prima attestazione concernente poeti e altri artigiani come professionisti girovaghi a pagamento» (Russo 2004 [1985], 186).

[516] von Reden 1995.

[517] Dougherty 2001, 54.

person»[518], potevano essere 'commercializzati' in giro per il mondo, in cambio di altri beni. Secondo Dougherty, il luogo omerico sui *demioergoi*, rispetto ad altri luoghi del poema, mostrerebbe chiaramente questo modello di *craftsmen*, inteso come «who travel around the world»[519]: non più passivi *wandering*s, 'chiamati a lavorare', ma *xeinoi* in quanto attivi viaggiatori impegnati in una «commercial transaction»[520]. Nella visione di Dougherty, dunque, la *xeinia* dei *demioergoi* è strettamente legata alla libera promozione e commercializzazione dei loro prodotti all''estero', finalizzata al guadagno di altri beni: il modello del *commodity exchange*, infatti, presuppone lo scambio tra figure indipendenti, non legate da alcun vincolo, come accade, invece, nella pratica del *gift exchange*[521].

Nello specifico, Dougherty, come aveva già fatto Segal, inserendosi in un filone di studi, molto praticato tra gli anni '70 e '80, a proposito dello statuto e del contesto performativo del poeta – basti pensare ai lavori di Jesper Svenbro e Bruno Gentili[522] – , prese in esame la figura dell'aedo come membro della categoria demiurgica omerica, descrivendolo appunto come «who travels from place to place singing songs and collecting goods in return»[523], al pari degli altri *craftsmen*. La studiosa americana, infatti, ritenne di rintracciare il motivo della 'mobilità xenica' dei *demioergoi* del diciassettesimo libro negli altri luoghi odissaici che mostrerebbero l'aedo «trader… *kerdaleus*…as an outsider traveling from place to place»[524]: il riferimento è ai passi relativi all'Odisseo-aedo, ritenuti da Dougherty 'storici' e documento di uno dei *models of poet* presenti in Omero. Da tali luoghi emergerebbe chiaramente l'immagine dell'aedo che ormai ha inserito la sua *performance* «on the market»[525], 'vendendo' i suoi canti «as commodities»[526]: i suoi 'scambi poetici' sarebbero delle vere e proprie «short-term transactions»[527] fatte fra *xeinoi*. Analizzando la semantica del *kerdos*, che

[518] von Reden 1995, 31.
[519] Dougherty 2001, 52.
[520] von Reden 1995, 32.
[521] Gregory 1983, 104. Su *gift* e *commodity* nella Grecia arcaica vd. Morris 1986; Cook 2016, con relativa bibliografia. In generale, sull'economia in Omero vd. Donlan 1997; van Wees 2009.
[522] Svenbro 1984 [1976]; Gentili 2017 [1984].
[523] Dougherty 2001, 52.
[524] *Ibidem*.
[525] Dougherty 2001, 56.
[526] Dougherty 2001, 52.
[527] *Ibidem*.

emerge dalle scene di Odisseo-aedo presso la corte di Alcinoo prima e nel suo incontro con Eumeo poi[528], Dougherty, su una posizione opposta rispetto a Segal, anticipò, nel livello omerico, la 'professionalizzazione' del poeta inserita nel modello 'commerciale' polanyiano: generalmente attribuita ai poeti corali[529], legati ormai a una produzione crematistica e alla «marketability of poetic performance»[530], la «notion of poetry as commodity»[531] fu individuata da Dougherty già nelle forme di *poetic exchanges* omeriche, rappresentate dall'aedo-*demioergos*.

5. Errabondi, decaduti, liberi professionisti: i *demioergoi* tra Novecento e Terzo Millennio

Qui di seguito qualche considerazione conclusiva.

I versi omerici che parlano della figura dei *demioergoi*, come si diceva nell'introduzione a questo capitolo e come si comprenderà meglio nel seguente, non solo hanno avuto presso i moderni un'attenzione non prestata per contro dalla tradizione antica, ma hanno anche 'subìto' letture varie, veri e propri abusi, le cui ragioni possono per lo più essere attribuite a una decontestualizzazione o, comunque, alla radicale convinzione per cui Omero non rifletterebbe una precisa società storica, ma offrirebbe modelli validi per tutta la storia greca, dall'Arcaismo all'Ellenismo, ovvero una società gravemente decaduta rispetto al Miceneo.

I *demioergoi kletoi* hanno suscitato interesse:

1. nell'àmbito della storia del lavoro e dell''industria' greca promossa dal sociologismo di primo Novecento;
2. all'interno del dibattito, tutto italiano, nel secondo Novecento, intorno al motivo della continuità/discontinuità Miceneo-Omero;

[528] Hom. *Od*. XI 336-341; 355-359; 363-369; XIII 291-299; XIV 508-511.
[529] Svenbro 1984 [1976], 146-173; Gentili 2017 [1984], 186-236, 237-265, con i quali Dougherty stessa dichiarò di essere in disaccordo (Dougherty 2001, 196 n. 44). Il modello dell'aedo (già omerico) alla ricerca del *kerdos*, elaborato sulla base dell'Odisseo-*wandering poet*, è stato accolto anche nell'analisi sul *wandering* nella cultura greca, condotta da Montiglio, proprio nel capitolo relativo a 'Itinerant sages in Archaic and Classical Greece' (Montiglio 2005, 91-117, partic. 108-113). In generale, sul tema della mobilità dei poeti in Grecia si rimanda a *Wandering poets* 2009.
[530] von Reden 1995, 30.
[531] Dougherty 2001, 196 n. 44.

3. in seno al grande centro d'interesse a proposito della *Mediterranean connectivity* tra fine secolo e inizio nuovo millennio.

La prima e la terza stagione hanno insistito sul motivo dell'itineranza, suggerito dalla condizione di *xeinoi* dei *demioergoi* e dalla chiamata delle corti cui si recano a prestare servizio; la seconda, per contro, ha valorizzato l'aspetto istituzionale e statutario di queste figure in seno alla società omerica.

Interessante ci pare la differenza nel primo caso, a proposito della valutazione etica dell'itineranza e del lavoro dei *demioergoi*: poveri ed erranti, secondo il sociologismo, essi cercherebbero un impiego, in perenne, ma necessaria mobilità; liberi e scaltri, secondo il paradigma 'mediterraneo', essi viaggerebbero alla costante ricerca di migliori e netti profitti. Un'idea di inesorabile scadimento o di semplificazione, per contro, sembra soggiacere a tutte le interpretazioni che ipotizzano un archetipo miceneo del *demioergos* o, comunque, insistono sulla valutazione della società omerica quale frutto di una disarticolazione della precedente società micenea.

La necessità di una lettura contestuale della testimonianza omerica, che proveremo a offrire nel capitolo che segue, mirerà a restituirne il contesto storico preciso, denunciandone le continue e varie strumentalizzazioni.

IV

DEMIOERGOS IN CONTEXT

1. Letture troppo oltre Omero

Come abbiamo visto nel precedente capitolo, la gran parte delle interpretazioni e valutazioni del *demioergos* omerico, dal Novecento ad oggi, 'difettano', in maniera diversificata tra loro, di una più contestuale lettura del passo omerico del diciassettesimo libro dell'*Odissea* (Hom. *Od*. XVII 381-387). Se, infatti, nel primo sociologismo francese, con i suoi sviluppi medio-novecenteschi tanto nella psicologia storica quanto nello strutturalismo-antropologico, la lettura filologica e contestuale del luogo omerico in questione era stata sì presente, ma fortemente influenzata da visioni 'primigenie' del lavoro in Omero e da prospettive 'oiko-centriche' della società, con forti rischi livellanti la diversificata 'manodopera' omerica[532], nelle più recenti posizioni orientate dalla *connectivity*, i *demioergoi* sono stati sempre più staccati dal contesto omerico e trasformati progressivamente in *key-figures* del mondo greco-occidentale: queste ultime posizioni hanno richiamato, a sostegno dell'interpretazione del *demioergos*-itinerante, esempi di medici, indovini, poeti e *tektones*, che dall'età arcaica sino all'Ellenismo greco si spostano per svolgere le loro professioni, come ci documenta tanto la tradizione archeologica quanto quella letteraria[533]. Ma, ancora una volta, la lettura dei *demioergoi* omerici è andata oltre Omero.

---

[532] Vd. *supra*, 56-80.

[533] Vd. *supra*, 115-128. In uno dei più recenti commenti del diciassettesimo libro dell'*Odissea*, Deborah Steiner, in riferimento ai versi 383-385, scrive: «in a society where most individuals belonged to a specific community and an οἶκος within it, what distinguished δημιοεργοί was their itinerancy and/or migrant status, combined with the possession of a specialized skill. Archaeological and linguistic evidence indicates the presence of skilled eastern craftsmen (chiefly metalworkers) in Greek cities from the end of the ninth century on, migrants from Assyria, Egypt, Lydia, and elsewhere» (Steiner 2010, 127). Evidente è il modello della mobilità Est-Ovest degli 'artigiani', richiamato da Steiner, sul quale aveva insistito Burkert all'inizio degli anni '90 (vd. *supra*, 121-125). La studiosa, poi, riporta, a ulteriore prova della sua ricostruzione, la 'legge' soloniana sull'incremento dell'artigianato ad Atene (a proposito della quale vd. *supra*, 16), come aveva fatto lo stesso Burkert, sino a richiamare testimonianze di età arcaico-classica sul «the transient status of many doctors and seers from different parts of the Greek world»: l'ultimo esempio è costituito da Empedocle, che avrebbe definito se stesso un 'wanderer'. Ricordiamo, però, che Montiglio ha fatto notare che è proprio a 'saggi' come Empedocle da attribuire, a partire dal V secolo a.C., la valorizzazione e l'idealizzazione del motivo del viaggio come fonte di

Risulta, pertanto, a nostro avviso, se non necessaria quanto meno utile, una rilettura del luogo omerico sui *demioergoi*.

Come più volte detto, i luoghi odissaici contenenti il termine *demioergos* sono due: oltre che nel diciassettesimo libro (Hom. *Od*. XVII 381-387), dove il termine è riferito dal porcaio Eumeo a medici, indovini, aedi e *tektones*, abbiamo un'altra occorrenza del termine nel diciannovesimo libro (Hom. *Od*. XIX 134-135), dove a essere classificato come *demioergos* è anche l'araldo: questo secondo e più stringato riferimento è abitualmente unito al 'catalogo di Eumeo', non senza comportare corti circuiti, alcuni immediatamente evidenti già in sede di traduzione[534].

2. Indovini, medici, carpentieri e aedi: la pronta risposta del porcaio

La prima delle due occorrenze del termine *demioergos* in Omero si ha al verso 383 del diciassettesimo libro dell'*Odissea*, all'interno di una proposizione relativa, nell'àmbito di una provocatoria risposta rivolta dal fedele porcaio Eumeo al pretendente Antinoo, «solito a provocar malamente con dure parole» (εἴωθε κακῶς ἐρεθιζέμεν αἰεὶ/μύθοισιν χαλεποῖσιν[535]).

Lo schiavo preposto Eumeo era stato raggiunto da Telemaco al suo rientro a Itaca, di ritorno da Pilo, e incaricato da lui di condurre in città un mendicante (*ptochos*), giunto da qualche giorno nella casa del porcaio, perché andasse a chiedere avanzi altrove[536]: in realtà, lo *xeinos-ptochos*, ospitato nobilmente da Eumeo, ignaro della sua identità, era lo stesso Odisseo che, trasformato in mendicante da Atena al suo approdo a Itaca, aveva organizzato con il figlio Telemaco il piano di vendetta nei confronti dei superbi pretendenti[537].

Il porcaio, dunque, obbedendo all'ordine di Telemaco, guida in città Odisseo-*ptochos*, il quale, attratto dal suono della cetra, proveniente dal palazzo di Odisseo (il suo), decide di entrare a chiedere cibo, anticipato dall'ingresso di Eumeo[538]. Il porcaio,

conoscenza (Montiglio 2005, 4) . Steiner conclude sottolineando la condizione di «foreign itinerants» dei *demioergoi* citati da Eumeo, trasmissori di *technai* in Grecia (Steiner 2010, 127).

[534] Vd. *infra*, 160 n. 679.

[535] Hom. *Od*. XVII 394-395.

[536] Hom. *Od*. XVII 9-15.

[537] Hom. *Od*. XVI 233-320.

[538] Hom. *Od*. XVII 182-183; 260-289.

già vilipeso, lungo il tragitto, dal capraio Melanzio, passato dalla parte dei Proci[539], è attaccato duramente dal più forte tra i pretendenti, ormai stanziatisi in casa di Odisseo, Antinoo, il quale lo rimprovera di aver condotto in città e invitato in casa l'ennesimo *ptochos*[540]. Eumeo risponde:

> Ἀντίνο', οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις·
> τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν
> ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν, οἳ δημιοεργοὶ ἔασι;
> μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
> ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὅ κεν τέρπῃσιν ἀείδων.
> οὗτοι γὰρ κλητοί γε βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν·
> πτωχὸν δ' οὐκ ἄν τις καλέοι τρύξοντα ἓ αὐτόν.

> «Non fai bei discorsi, Antinoo, pur essendo nobile. Chi, infatti, si reca di persona e invita un estraneo, uno da una parte, uno dall'altra, se non fra quelli che sono *demioergoi*? Un indovino, un guaritore di mali, un lavoratore del legno o anche un cantore ispirato, che cantando rallegri? Di fatto questi fra gli uomini sono chiamabili sulla terra infinita. Nessuno chiamerebbe mai un mendicante che verrebbe a rovinarlo»[541].

---

[539] Hom. *Od*. XVII 212-232.

[540] ὦ ἀρίγνωτε συβῶτα, τίη δὲ σὺ τόνδε πόλινδε / ἤγαγες; ἦ οὐχ ἅλις ἦμιν ἀλήμονές εἰσι καὶ ἄλλοι, / πτωχοὶ ἀνιηροί, δαιτῶν ἀπολυμαντῆρες; / ἦ ὄνοσαι, ὅτι τοι βίοτον κατέδουσιν ἄνακτος / ἐνθάδ' ἀγειρόμενοι, σὺ δὲ καί ποθι τόνδ' ἐκάλεσσας (Hom. *Od*. XVII 375-379).

[541] Hom. *Od*. XVII 381-387. La traduzione è nostra. Abbiamo ritenuto opportuno lasciare il termine *demioergos* in greco, non essendoci, nelle lingue moderne, corrispettivi validi che possano rendere la polisemanticità del termine greco soprattutto in questo contesto. Nelle svariate traduzioni del luogo odissaico, infatti, la scelta di un termine moderno, per il composto *demioergos*, ha comportato necessariamente un'interpretazione selettiva, che ora ha enfatizzato la funzione 'pubblica' della figura (facendo leva sul primo elemento del composto, *demios*), ora ha trasformato la variegata categoria omerica in una vera e propria 'classe' artigianale (sulla base di un 'parziale' esegesi del secondo elemento del composto, il verbo *ergazomai*, e sotto l'influenza della 'classe' dei *demiourgoi* attivi nell'Atene di VI secolo a.C.). Forniamo qui alcune traduzioni esemplificative delle due tendenze: «masters of some public craft» (A.T. Murray); «ceux qui peuvent remplir un service public» (V. Bérard); «artigiani» (G.A. Privitera); «classe degli artigiani» (M.G. Ciani). Singolare resta la traduzione di Rosa Calzecchi Onesti, che, nel tentativo di separare gli artigiani (i carpentieri) dagli altri 'professionisti liberali', scinde il termine *demioergoi* in «artigiani o maestri».

Facciamo notare, in prima istanza, il contesto che accoglie il primo e più ampio riferimento ai *demioergoi* che ritroviamo nell'intero *epos*: la categoria dei *demioergoi*, con la sua annessa articolazione in quattro figure (*mantis*, *ieter*, *tekton*, *aoidos*), costituisce l'argomento di difesa di Eumeo, in diretta relazione con l'oggetto di accusa rivoltagli, ossia l'invito fatto a uno *ptochos* di entrare in casa di Odisseo. Pertanto, risulta da subito necessario e imprescindibile, per la comprensione delle parole di Eumeo, il confronto tra l'azione imputata al porcaio e l'esempio da questi fornito per mostrare, non senza ironia, l'infondatezza dell'accusa.

Antinoo, infatti, istigato da Melanzio[542], insinua che proprio Eumeo, che lamentava la presenza dei Proci a corte in quanto divoratori dei beni di Odisseo[543], avrebbe «chiamato» un altro pitocco: il verbo utilizzato da Antinoo è καλέω ('chiamo'). Pertanto, prima ancora di palesare, con l'atteggiamento che avrebbe assunto di lì a poco nei confronti dello *ptochos*, la sua *hybris* e *athemistia*[544], Antinoo rinfaccia al porcaio la 'chiamata' in casa di un altro degli «accattoni, straccioni schifosi, divoratori di avanzi», che si addossavano all'entrata del palazzo incontrollati.

Eumeo, di contro, argutamente risponde con un interrogativo, apparentemente 'fuori luogo', ricordando al «nobile» Antinoo una 'consuetudine', che nota dovrebbe essere ai maggiorenti: uno *xeinos-ptochos* non è 'chiamato', ma arriva; gli unici *xeinoi* 'chiamabili' (κλητοί) in una casa sono i *demioergoi*. Anche nella risposta di Eumeo ritorna il verbo καλέω, posto in apertura della battuta, al secondo verso, e ripetuto due volte a chiusura dell'intervento, negli ultimi due versi, chiasticamente posto in opposizione a qualificare, da una parte (nella forma di aggettivo verbale), i *demioergoi*, dall'altra (in ottativo alla terza persona singolare), lo *ptochos*: i *demioergoi* sono *kletoi* ('chiamabili'); nessuno, di contro, chiamerebbe (καλέοι) uno *ptochos*, per farsi divorare.

Dalla breve contestualizzazione della battuta di Eumeo possiamo già giungere a una prima considerazione: i caratterizzanti tratti dei *demioergoi*, che il porcaio

[542] Hom. *Od*. XVII 369-373: all'ingresso in casa dello *xeinos*, infatti, tutti i pretendenti si domandano chi sia e «per compassione» gli offrono avanzi, dal momento che lo straniero, alla maniera degli *ptochoi*, gira per la sala «stendendo in giro la mano». Ma, seduto tra i Proci, prende la parola Melanzio, che dice di aver poco prima visto il porcaio stesso guidare in casa il pitocco.
[543] Hom. *Od*. XIV 91-95.
[544] Hom. *Od*. XVII 409-410; 446-452; 460-463; 478-480.

richiama, ξεῖνοι e κλητοί, non sono forniti all'interno di una descrizione dettagliata ed esaustiva della categoria – per questo non è possibile considerare completo l'elenco dei 'professionisti', a parte il contesto esametrico dei versi –, ma sono solo funzionali alla difesa di Eumeo e, soprattutto, sono utilizzati in opposizione agli *xeinoi-ptochoi* che 'non sono invitati' (ἄκλητοι). Pertanto, considerata la *brevitas* del contesto, riteniamo imprudente definire tutti i *demioergoi* genericamente 'stranieri' itineranti e 'famosi', dal momento che le stesse qualifiche di *xeinoi* e *kletoi*, apparentemente chiare, sono problematiche nel loro specifico significato.

2.1. *Demioergoi xeinoi* o *xeinoi* tra i *demioergoi*?

Dalle parole di Eumeo possiamo certamente ricavare che uno dei tratti che caratterizza i *demioergoi* è la *xeinia*: il porcaio, di fatto, riesce facilmente a difendersi da Antinoo, più di tutti i Proci «tenebrosa Chera»[545], proprio chiamando in causa la condizione 'xenica' dei *demioergoi*: sono questi gli unici *xeinoi* chiamabili e chiamati in un *oikos*.

Ammesso, dunque, lo statuto 'xenico' di queste figure, bisogna, però, interrogarsi sul significato dell'aggettivo *xeinos* nel contesto omerico e, soprattutto, in relazione ai *demioergoi*, giovandosi del confronto con altri luoghi del poema contenenti riferimenti alla loro attività.

L'aggettivo *xeinos*, infatti, denota generalmente, nel mondo greco, lo 'straniero', 'colui che è estraneo a una comunità'[546]: proprio lo *xeinos*, in quanto categoria sociale in ascesa, costituisce una novità del «poema di Odisseo», «il poema dell'eroe vagabondo, che sperimenta uomini e città sotto la specie appunto del ξεῖνος»[547]. L'*Odissea*, infatti, non solo conosce la figura dello 'straniero-ospite', ma segna un avanzamento dell'istituzione della ξεινία ('ospitalità'), nel momento in cui ne pretende il passaggio dalla sfera individuale e soggettiva (*xeınia* = «*themis* o dovere religioso») a quella comune e indifferenziata (*xeınia* = «*dike* o diritto dello straniero-ospite»)[548], condannando ogni atteggiamento personale e arbitrario nei confronti di qualunque tipo

[545] Hom. *Od*. XVII 500.

[546] Sottolineamo sin da ora che lo *xeinos*, nell'*Odissea*, è generalmente associato al supplice (Hom. *Od*. VIII 546) e al mendicante (Hom. *Od*. XIV 58; XXI 292). Sulla *xeinia*, estraneità-ospitalità, nel mondo omerico vd. Kakridis 1963; Pitt-Rivers 1968; Gould 1973; Cantarella 2021 [1979], 264-273; Hermann 1987; Woronoff 2006; Robb 2019.

[547] Mele 1968, 165.

[548] Mele 1968, 165-170, partic. 165.

di *xeinos*[549]. Nella stessa *Odissea*, infatti, la categoria sociale dello *xeinos* si articola in diversi tipi, tutti aventi diritto allo stesso trattamento in una società civile, includendo *xeinoi* anche nella variegata 'manodopera': presenti nel poema sono gli *xeinoi*-mercenari (i teti stranieri), non più *metanastai atimetoi* come nell'*Iliade*, ma salariati alle dipendenze di un datore di lavoro *allos* ('straniero'). Meno fortunati, dunque, di lavoratori salariati locali, in quanto «isolati» e vincolati in un rapporto contrattualizzato privo di legami personali con il datore di lavoro, gli *xeinoi*-mercenari non sono da confondere con gli *xeinoi-ptochoi* (solo potenziali *xeinoi*-mercenari), ai quali, nello stesso poema e nella moderna storiografia, spesso sono stati arbitrariamente assimilati[550].

Se volessimo, pertanto, interpretare la qualifica di *xeinoi*, attribuita ai *demioergoi* da Eumeo, alla luce del significato di *xeinos* come 'straniero', potremmo includere tra i lavoratori 'stranieri' in Omero, in aggiunta al teta-*xeinos*, il *demioergos*, un «outsider, che si trasferiva da una comunità ad un'altra»[551], «a stranger, from elsewhere»[552].

---

[549] Nell'*Odissea*, infatti, ad assumere un atteggiamento sociale illecito, arrogante e sprezzante nei confronti degli umili *xeinoi*, sono, da una parte, i Ciclopi, dall'altra, i Proci, «versione itacese dell'episodio del Ciclope» (Mele 1968, 167). Tanto il Ciclope, definito appunto ἀθεμίστιος σχέτλιος (Hom. *Od*. IX 106; 351), quanto i Proci si arrogano il diritto di gestire il trattamento degli *xeinoi* nella sfera privata (e non 'giuridica'), giungendo persino a stilare una 'graduatoria' degli *xeinoi*: esisterebbero, nella loro visione, *xeinoi* di serie A (*xeinoi patrioi*), che meriterebbero l'ospitalità e gli onori, e *xeinoi* di serie B (*ptochoi*), nei confronti dei quali si potrebbe liberamente agire, scacciandoli (Hom *Od*. XVII 478), percuotendoli (Hom *Od*. XVII 229-232), offendendoli (Hom. *Od*. XVII 219-228) e vendendoli (Hom. *Od*. XX 381-383). Il poema è critico verso tali atteggiamenti. Non è casuale che più volte è ribadito il diritto all'ospitalità per tutti gli *xeinoi* che la richiedono, dal momento che gli stessi dèi assumerebbero periodicamente le sembianze degli *ptochoi* per saggiare i comportamenti degli uomini (Hom. *Od*. XVII 485-487): «il trattamento del ξεῖνος è, infatti, il termometro della società e del suo grado di civile sviluppo» (Mele 1968, 198). Personaggi 'positivi' del poema, infatti, come, ad esempio, Alcinoo (Hom. *Od*. VIII 546-547) ed Eumeo (Hom. *Od*. XIV 56-58), ribadiscono la loro disponibilità ad accogliere *xeinoi* di qualunque tipo, secondo *themis* e secondo *dike*.

[550] Sui mercenari stranieri come articolazione della categoria dei mercenari vd. *supra*, 41-46.

[551] Murray 1983 [1980], 63.

[552] Steiner 2010, 127. Ad insistere sul *demioergos xeinos* come 'straniero' (*étranger*) e non 'ospite' è Michel Woronoff, il quale, in un lavoro proprio dedicato alla netta distinzione che, a suo avviso, c'è tra *xeinos*-straniero e *xeinos*-ospite, prende in esame il passo omerico del diciassettesimo libro, polemizzando con la traduzione dell'aggettivo *xeinos* nell'edizione curata da Victor Bérard: la traduzione di Bérard («Quels hôtes va-t-on quérir à l'étranger») è, a sua parere, inaccettabile perché appunto confonderebbe lo straniero con l'ospite; il verso 382, invece, andrebbe così reso: «Quel ξεῖνος va-t-on chercher ailleurs». Il *demioergos*, infatti, sarebbe «le technicien étranger». Inoltre, Woronoff aggiunge anche che il *demioergos* sarebbe *xeinos* come *xeinoi* sono alcuni mercenari di Odisseo, richiamati da Eumeo in Hom. *Od*. XIV 102 (Woronoff 2006, 39).

Però, circa l'interpretazione dei *demioergoi-xeinoi*, che ha favorito l'immediata uniformazione dei *demioergoi* agli *xeinoi*-mercenari (a loro volta equiparati agli *xeinoi-ptochoi*)[553], dati problematici provengono da altri luoghi dello stesso poema.

A ben vedere, indovini come Aliterse (a Itaca) e Telemo (sull'isola dei Ciclopi), aedi come Demodoco (a Scheria) e Femio (a Itaca), *tektones* come Icmalio (a Itaca), araldi come Pisenore e Pontonoo (a Itaca) non vengono mai presentati come *xeinoi* e in giro fra varie comunità, nelle quali, trasferendosi di volta in volta, opererebbero appunto da *xeinoi*. Anzi, tali figure risultano familiari a tutti i membri dell'*oikos*, dal re e la regina sino agli schiavi, e perfettamente integrate nella vita quotidiana dell'*oikos*, per il quale sono stabilmente disponibili, vivendo, se non nello stesso *oikos*, nei paraggi di esso[554].

La forte contraddizione tra il *demioergos*-'disembedded' presentato da Eumeo e il *demioergos*-'embedded' descritto nel resto del poema fu già notata sin dagli anni '50 del Novecento. Fu Finley, infatti, il primo a far notare che dalle parole di Eumeo non si poteva ricavare che tutti i *demioergoi* erano *xeinoi*, ma soltanto che gli unici *xeinoi* 'invitati' in una casa erano i *demioergoi*[555]. Pertanto, Finley, facendo leva sulla logicità della battuta del porcaio, risolse l'inconciliabilità della descrizione di Eumeo attraverso una limitazione dello statuto 'xenico' del *demioergos*: non tutti i *demioergoi* sarebbero *xeinoi*, ma sarebbero esistiti anche *demioergoi-xeinoi* accanto a *demioergoi* locali[556]. Se così fosse, dovremmo ammettere che Eumeo abbia utilizzato per la sua difesa l'esempio dei (limitati) *demioergoi-xeinoi* 'chiamati' a corte, avendo la necessità di zittire Antinoo con un contraltare dello *xeinos-ptochos*, 'straniero' sì, ma mai chiamato[557].

---

[553] Tali le più pronunciate posizioni di Schweitzer (e Bianchi Bandinelli), Hasebroek e Segal, sui quali vd. *supra*, 67-73, 117-121. In particolare, si vuole qui ulteriormente rimarcare che Hasebroek assimila i *demioergoi* addirittura ai *metanastai* iliadici, i lavoratori stranieri ancora privi di diritti (rispetto agli *xeinoi*-mercenari odissaici). Sulla differenza tra salariati iliadici e salariati odissaici vd. Mele 1968, 197.

[554] Sulla frequenza della chiamata e la prossimità fisica di queste figure vd. *infra*, 150-153.

[555] Finley 1979 [1954], 56.

[556] Emblematico, in tal senso, è il commento al luogo odissaico offerto da Rosa Calzecchi Onesti nell'edizione dell'*Odissea* da lei curata: dalle parole di Eumeo emergerebbe che alcuni degli artigiani specialisti della società omerica potevano anche essere «stranieri o ambulanti», ma in generale la comunità era provvista di tali figure e, dunque, autosufficiente (Calzecchi Onesti 1989 [1963], 487).

[557] Basata sul significato di *xeinos* come straniero è una complessa interpretazione del passo omerico, che è stata formulata da Gregory Nagy sul finire degli anni '70 (Nagy 1979, 233-234): egli vide nella contro-domanda di Eumeo una 'geniale' risposta diretta allo stesso tempo, ma con significati diversi, a

Negli anni successivi si è giunti persino a individuare nell'*Odissea* due modelli di 'professionisti', compresenti nello stratificato livello epico, ma riflettenti fasi storiche diverse:

- il modello 'stanziale', risalente all'epoca micenea e funzionale, pertanto, a un'economia palaziale, centralizzata e poco 'liberale';
- il modello 'demiurgico-xenico', riflesso dell'età del poeta, successiva al crollo dei palazzi e ormai 'liberalizzata'[558].

Se, dunque, nell'*Odissea*, soprattutto a proposito degli aedi, ancora visibili sarebbero le tracce del modello 'stanziale' dei 'professionisti', che Zaccagnini ha definito, in

---

entrambi i protagonisti della scena, ossia Antinoo e lo *xeinos*-Odisseo. Nagy tradusse il passo omerico nel modo seguente: «What man who is from somewhere else himself will invite yet another **xénos** [guest-stranger], unless he [the **xénos**] is one of those who are workers of the **demos**». Nagy riferì, dunque, il τίς del passo omerico allo *xeinos* Eumeo («the speaker himself!»), rendendolo protagonista dell'azione: colui che andrebbe (o non andrebbe) a chiamare uno *xeinos* sarebbe Eumeo stesso. Tale interpretazione lascerebbe la possibilità ad Antinoo, da una parte, di credere che Eumeo, da straniero, non avrebbe mai chiamato uno straniero peggiore di lui, uno *ptochos* («if the stranger is a beggar, then he did not invite him»), dall'altra, allo straniero-Odisseo di capire che il porcaio avrebbe intuito la natura 'demiurgica' dello straniero che avrebbe, per questo, condotto a corte («if the stranger is one of these, then he did invite him»). Quest'ultima interpretazione delle parole di Eumeo rientra in un annoso dibattito sulla legittimità o meno dello statuto di 'aedo' di Odisseo. Nel corso dell'*Odissea*, infatti, ricorrenti sono i luoghi nei quali Odisseo viene paragonato a un aedo, sia da parte dei *partners* negli intermezzi dei suoi *apologoi* (Alcinoo: Hom. *Od*. XI 362-376; Eumeo: Hom. *Od*. XVII 518-521) sia da parte dello stesso Omero (Hom. *Od*. XXI 404-411). Se già la tradizione antica, tra le diverse qualità eroiche dell'Odisseo πολύτροπος, aveva esaltato la loquacità, ora in senso negativo (λάλος = 'narratore menzognero') ora in senso positivo (λάλος = 'abile parlatore'), gli studiosi moderni hanno sempre più insistito sull'abilità aedica dell'eroe omerico, già riconosciuta appunto dal suo uditorio (Hom. *Od*. XI 333-334). Sulla funzione aedica di Odisseo e sul problematico rapporto tra «bardic and other narratives» (Scodel 1998, 171) vd. Stanford 1950, 44; Accame 1963, 397; Svenbro 1984 [1976], 160-173; Bertolini 1988, 150-153; von Reden 1995, 34-41; Doherty 1995, 65-86; Grandolini 1996, 148-149, 157-158; Scodel 1998, 171-194; Dougherty 2001, 50-60. Parimenti, indirizzi più o meno recenti della critica hanno insistito, alla luce delle varie abilità 'tecnico-demiurgiche' mostrate dal protagonista, nel sostenere per Odisseo uno statuto 'demiurgico', comprendente appunto tutte le 'competenze' elencate nel luogo odissaico XVII 384-385 (indovino, guaritore, carpentiere e cantore). Al riguardo vd. Nagy 1979, 234; Bertolini 1988 145-164; Vidal-Naquet 2001, 84-85. È stato Francesco Bertolini, in particolare, ad aver tracciato il profilo 'demiurgico' di Odisseo aedo, indovino, guaritore e carpentiere: partendo dall'assunto, confermato dalla comparazione linguistica indoeuropea, che il poeta e il carpentiere sono spesso assimilati come 'costruttori', l'uno di versi e l'altro di oggetti, Bertolini ha ritenuto che l'arte poetica contenga in sé anche funzioni mantiche e guaritrici, giudicando, così, l'aedo una figura 'polivalente', un δημιοεργός (Bertolini 1988, 150-158).

[558] von Reden 1995; Dougherty 2001; Steiner 2010. Si fa qui notare che, come già visto per Burkert, anche alla base del doppio modello proposto, ravvisiamo una visione filo-greca ed esaltante la crisi della società palaziale micenea come momento liberatorio da forme centralizzate e 'dispotiche' (vd. *supra*, 121-125).

riferimento al mondo vicino-orientale, «palace dependants»[559], legati ai modelli polanyiani *redistributive* e *reciprocative*, proprio il casuale intervento di Eumeo testimonierebbe l'esistenza di un più recente modello, quello 'demiurgico' appunto, assimilabile al *commercial pattern of mobility*, che avrebbe caratterizzato l''artigianato' greco, manuale e non, dall'Arcaismo sino all'Ellenismo.

A nostro avviso, dalla sola breve e puntuale battuta di Eumeo non si ricava automaticamente un 'secondo' statuto dei 'professionisti', che si sarebbe affermato accanto al 'primo', sostituendolo progressivamente. Ci sembra, di contro, più verisimile ipotizzare un significato diverso dell'aggettivo *xeinos* utilizzato da Eumeo, un significato più ampio e meno connotativo, forse più vicino alla sfera 'esterna', o, meglio, 'extra-oikica', del *demioergos*, alla quale, come vedremo, l'origine stessa del termine rimanderebbe[560].

---

[559] Zaccagnini 1983, 250.

[560] Vd. *infra*, 173-181. Prima del consolidarsi di visioni fortunate, tendenti a esaltare la libera mobilità dei *demioergoi* omerici (Burkert 1992; Ford 1992; Dougherty 2001), è possibile rintracciare anche una linea in controtendenza, che si è espressa, ancor prima degli anni '90, a favore di un forte ridimensionamento della mobilità dei 'professionisti' omerici: se prescindiamo, infatti, dalle precisazioni in merito di Finley e di Luigi Pareti, i quali già avevano avvertito del rischio di retroproiettare sul *demioergos* le successive figure del rapsodo (Pareti 1959, 22) o del *jongleur* medievale (Finley 1979 [1954], 56; Pareti 1959, 22), è a partire dagli anni '70, in seguito alle nette e discusse posizioni di Svenbro sulla condizione degli aedi-*demioergoi* nella società omerica, che si è consolidato un più esplicito filone di 'negazionisti' della 'reiterata' mobilità dei *demioergoi*, un filone che, perdurando nei primi anni del Duemila, si è posto alternativamente nel clima di una progressiva 'rilettura' dei modelli della *mobility* (*connectivity* e *network*). Svenbro, nel 1976, analizzando la figura dell'aedo omerico, prese una posizione chiara a proposito della loro itineranza: non esistono, nell'*Odissea*, aedi itineranti; anzi, l'aedo sarebbe consapevole di essere soggetto a un «controllo sociale», al quale darebbe il nome di Musa, la quale è padrona del suo canto (nella realtà, la Musa sarebbe, dunque, equiparata al committente dell'aedo, al suo uditorio). La presenza stabile dell'aedo a corte, infatti, sarebbe proprio provata da un rapporto personale che l'aedo ha con il suo pubblico, con il quale ha appunto un legame di conoscenza (a insistere sugli 'Internal Audiences' degli aedi omerici sarebbe stata Lillian E. Doherty [1995, 65-86]). Tale *status* dell'aedo sarebbe mutato solo in seguito al prorompere della dimensione poleica, nella quale i rapporti personali e gerarchici lascerebbero il posto a rapporti impersonali ed egualitatari: soltanto in questo contesto avrebbe preso forma il poeta professionista che lavora su commissione remunerato (Svenbro 1984 [1976], 34-54). Tuttavia, una critica a Svenbro venne, pochi anni dopo, da Gianfranco Nieddu, il quale chiamò in causa proprio il passo omerico sui *demioergoi* del diciassettesimo libro per smentire la sedentarietà degli aedi omerici: a suo avviso, dalle parole di Eumeo emergerebbe che gli aedi sono chiamati all'occorrenza da altre comunità (Nieddu 1981, 4). A tale critica rispose prontamente Svenbro, il quale, polemico verso i giudizi di Nieddu sul suo scarso rigore filologico, contaminato da troppo ideologia, ritornò proprio sulla questione dell'itineranza degli aedi: gli aedi descritti da Omero, ribadì Svenbro, sono sedentari – l'unico aedo che si sposta in Omero è Tamiri, che non a caso è «la negazione del buon aedo». Il luogo odissaico del diciassettesimo libro non contrasterebbe con il restante quadro omerico, letto troppo spesso alla luce del profilo del rapsodo itinerante quale è descritto nello *Ione* di Platone (peraltro, lo stesso Finley, che

Di fatto, l'*Odissea* è ricca di riferimenti alla rituale pratica di 'ospitalità' con la quale si accoglie in casa uno *xeinos*: prima ancora di conoscere la sua identità, oltre che la sua condizione economico-sociale, lo *xeinos* è accolto in casa, lavato, nutrito e, solo alla fine, invitato a rivelare il suo nome, il *genos* di appartenenza e i motivi della sua venuta (potendosi così, eventualmente, auto-dichiarare *xeinos patrios*[561])[562]; di contro, mai nel poema un *demioergos* è soggetto a tale trattamento – eccezion fatta per l'indovino Teoclimeno.

> Nel quindicesimo libro dell'*Odissea* è introdotta la vicenda di Teoclimeno, in quanto vate, unico *xeinos* del poema ascrivibile alla categoria dei *demioergoi*[563]: indovino, discendente dell'indovino Melampode, e proveniente da Argo, sarebbe stato di fatto ospitato in casa di Odisseo a Itaca e lì avrebbe, come lui stesso dice, 'vaticinato' (μαντεύσομαι)[564]. A ben vedere, la vicenda di Teoclimeno si presenta eccezionale e, soprattutto, in niente rispecchia la regolare chiamata di un *demioergos* a corte, quale si profila dalle parole di Eumeo. *In primis*, Teoclimeno si presenta dinanzi alla nave di Telemaco in partenza da Pilo, presentandosi come τηλεδαπός ('proveniente da terra lontana'), in fuga perché reo di omicidio nella sua città (Argo) e inseguito da fratelli e amici della vittima[565]: nessun riferimento nelle parole di Teoclimeno è alla sua 'professione' di indovino[566]. Anzi, il

aveva invitato a non considerare il *demioergos* un 'menestrello', aveva utilizzato proprio il rapsodo platonico per motivare la *xeinia* 'demiurgica'): se, infatti, come dice Eumeo, l'aedo può essere chiamato anche da un'altra comunità, nulla sappiamo sulla «frequenza degli inviti indirizzati ai *demioergoi* stranieri» (Svenbro 1981, 24). Sulla stessa linea di Svenbro si pose Gentili, il quale associò l'attività itinerante al rapsodo, il cui pubblico è ormai costituito dal *demos*, nelle diverse comunità (Gentili 1981, 36; Gentili 2017 [1984], 237-238). Negli stessi anni '80, tornò sul passo omerico Zaccagnini, il quale, ritenne rischioso connettere i movimenti di liberi artigiani alla diffusione della nuova tecnologia del ferro: a suo avviso la 'mobilità' dei *demioergoi* sarebbe «a temporary stage of unemployment and not a permanent and istitutional condition of life» (Zaccagnini 1983, 258-259). Negli anni '90, in polemica con Andrew Ford (Ford 1992), Douglas S. Olson ha ribadito la posizione dei *demioergoi* come «locally-based individuals, rather than itinerants» (Olson 1995, 15).

[561] Hom. *Od*. I 175-176; 187; 417 (Atena/Mente); II 286 (Mentore); XVII 522 (Odisseo *ptochos*). Cfr. XV 196 (Nestoride Pisistrato).

[562] Citiamo, solo a titolo esemplificativo, il primo caso di ospitalità che compare già nel primo libro: l'arrivo a Itaca di Atena/Mente (Hom. *Od*. I 102-177).

[563] Hom. *Od*. XV 222-286. Sull'eccezionalità del caso di Teoclimeno si è pronunciato già Olson, il quale ha ribadito che «there is no implication that such men normally and routinely rove the world» (Olson 1995, 15 n. 37).

[564] Hom. *Od*. XVII 84-95 (ingresso a corte); 151-165 (vaticinio).

[565] οὕτω τοι καὶ ἐγὼν ἐκ πατρίδος, ἄνδρα κατακτὰς/ἔμφυλον· πολλοὶ δὲ κασίγνητοί τε ἔται τε/Ἄργος ἀν' ἱππόβοτον, μέγα δὲ κρατέουσιν Ἀχαιῶν (Hom. *Od*. XV 271-274). Riguardo il personaggio di Teoclimeno, ritenuto dai critici analitici un intruso, e sul «brano di mitologia 'minia'» si rimanda a Hoekstra 2015 [1984], 258-259.

[566] De Fidio ha segnalato, peraltro, che proprio Teoclimeno costituisce l'unico caso di mantica 'intuitiva' nell'*epos*, ossia di quel tipo di mantica da Platone definita μαντικὴ ἄτεχνος, in quanto semplicemente

> Melampodide stesso chiede esplicitamente a Telemaco di accoglierlo in nave come supplice fuggiasco (non come indovino), affranto ormai da un destino segnato: «errare fra gli uomini»[567]. In seconda istanza, la stessa conduzione in casa da parte di Telemaco, una volta giunti a Itaca, replica la stessa offerta agli *xeinoi* mendichi e supplici: inizialmente lasciato in custodia all'amico fedele Pireo, a riparo dagli 'incivili' Proci[568], in seguito è Telemaco stesso a condurre l'«infelice ospite» in casa; al pari di tutti gli altri *xeinoi*, soltanto dopo essere stato lavato e nutrito, Teoclimeno avrebbe vaticinato la presenza di Odisseo a Itaca e il piano da questi ordito contro i Proci, rivelandosi, così, un indovino[569]. Ma, pur dando prova della sua dote divinatoria, Teoclimeno continua a essere considerato in casa di Odisseo un semplice *xeinos*, che «tutt'un tratto s'alza a fare il profeta»[570]. Teoclimeno, dunque, pur essendo un indovino, nell'*Odissea*, e rispetto a Itaca, non entra a corte in quanto *demioergos*: non chiamato, ma richiedente ospitalità; non indovino al servizio dei re, ma esule itinerante, esattamente un classico *xeinos*.

In particolare, mai l'identità del *demioergos* è ignota all'ospite, che, anzi, proprio in virtù del suo nome e della rinomanza, ne richiede la presenza a corte: vediamo, infatti, sempre il re mandare a chiamare 'quel' *demioergos* e non 'un' *demioergos*.

Inoltre, come abbiamo già detto, l'*Odissea* attesta la circolazione di *xeinoi*-mercenari, che, rappresentando il gradino più basso dei teti, non solo sono soggetti a una dipendenza temporanea e contrattualizzata, ma non hanno alcun legame personale con il datore che li ingaggia: pienamente *disembedded* rispetto alle loro comunità, questi lavoratori avrebbero potuto anche vedersi negare la paga a fine contratto (è il

---

ispirata dal dio, e non ἔντεχνος, in quanto professione appresa. Pertanto, il *mantis* dotato di un dono, ἀδίδακτος, non sarebbe neppure un vero e proprio indovino di professione, quindi un *demioergos* (De Fidio 1969-1970, 22-23). A tal proposito, Gentili specificò che l'aedo, per quanto in possesso di *physis* e ispirato dalla Musa, è comunque in possesso di tecniche di memorizzazioni, agendo in una dimensione 'oralistica': «il fare poetico non si colloca a livello *creativo-estetico*, ma *euristico-imitativo*» (Gentili 1981, 35).

[567] τῶν ὑπαλευάμενος θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν / φεύγω, ἐπεί νύ μοι αἶσα κατ' ἀνθρώπους ἀλάλησθαι / ἀλλά με νηὸς ἔφεσσαι, ἐπεί σε φυγὼν ἱκέτευσα, / μή με κατακτείνωσι· διωκέμεναι γὰρ ὀΐω (Hom. *Od*. XV 275-278).

[568] Hom. *Od*. XV 539-546.

[569] In verità, appena sbarcati a Itaca, Teoclimeno aveva già dato prova delle sue capacità divinatorie: Telemaco aveva invitato il suo ospite, Teoclimeno, a chiedere ospitalità a un altro principe, uno dei Proci, Eurimaco. Ma, al verificarsi di un segnale augurale, interpretato prontamente da Teoclimeno, le disposizioni di Telemaco erano mutate: l'Itacese, infatti, aveva affidato l'ospite all'amico Pireo in attesa di andarselo a riprendere (Hom. *Od*. XV 508-543).

[570] Hom. *Od*. XX 380: i pretendenti, che deridono Telemaco proprio in quanto κακοξεινώτερος ('sfortunato ospite'), così commentano l'intervento di Teoclimeno a corte.

caso di Apollo e Laomedonte a Troia[571]); i *demioergoi*, al contrario, oltre che costituire una presenza stabile a corte, sembrano legati ai loro committenti da rapporti intimi e fiduciari già nel momento della loro chiamata[572]: insomma, rapporti di vera e propria *xeinia*, di reciproca fiducia – basti pensare all'aedo (innominato) di Agamennone, al quale il re affida, in sua assenza, la custodia dell'intero *oikos*[573].

> Nel terzo libro dell'*Odissea*, Nestore racconta a Telemaco, giunto a fargli visita per ricevere notizie riguardanti il padre, la terribile uccisione dell'Atride Agamennone, ordita dalla sposa Clitemnestra e dal drudo Egisto[574]. A tal proposito il vegliardo re fornisce un dato per noi interessante circa la fiducia che lega il *demioergos* al suo committente: Nestore, infatti, narra che Agamennone, al momento della partenza per Troia, avrebbe affidato al suo ἀοιδὸς ἀνήρ l'incarico di «sorvegliargli la sposa»[575]. E di certo, dal seguito della vicenda, possiamo ricavare che l'aedo abbia fedelmente rispettato il patto, al punto da obbligare Egisto, che ambiva a impossessarsi del palazzo di Agamennone, a ucciderlo per potersene liberare: l'aedo, infatti, è condotto e abbandonato su uno scoglio deserto, lasciato come pasto per gli uccelli. L'incarico prestigioso e delicato[576] affidato all'aedo dal re di Micene presuppone, da una parte, un intimo e consolidato rapporto tra i due, dall'altra la permanenza dell'aedo a corte, di certo non la sua itineranza.
>
> Nel secondo libro dell'*Odissea*, inoltre, l'indovino Aliterse è definito πατρώϊος ἑταῖρος, insieme a Mentore[577], amico fidato di Odisseo e figura chiave del poema, assumendone spesso l'aspetto la stessa Atena per aiutare Telemaco e tramare la vendetta di Odisseo[578]. L'indovino, figlio di Mastoro, definito anche γέρων ἥρως[579], è più volte associato a Mentore e descritto mentre abitualmente prende parte all'assemblea degli Itacesi[580] o siede nel demo di

[571] Hom. *Il*. XXI 442-447.

[572] Svenbro, a favore della stabilità degli aedi a corte, sottolinea anche l'esistenza di un rapporto personale e consolidato con i suoi committenti e con il suo pubblico (Svenbro 1984 [1976], 34-54).

[573] Hom. *Od*. III 267-268.

[574] Hom. *Od*. III 262-305.

[575] πὰρ δ' ἄρ' ἔην καὶ ἀοιδὸς ἀνήρ, ᾧ πόλλ' ἐπέτελλεν / Ἀτρεΐδης Τροίηνδε κιὼν εἴρυσθαι ἄκοιτιν (Hom. *Od*. III 267-268).

[576] Colpisce il commento di Calzecchi Onesti a questo luogo odissaico, nel momento in cui, dinanzi all'imbarazzo di un ruolo importante affidato a un umile artigiano, precisa: «questo aedo sembra essere un personaggio molto più importante dei suoi colleghi che compaiono nell'*Odissea* come semplici artigiani (XVII 385). Si pensa che questa potesse essere stata la posizione dei cantori di corte in età micenea, e che gli aedi dei secoli successivi ne abbiano conservato il ricordo per orgoglio di corporazione». (Calzecchi Onesti 1989 [1963], 69).

[577] Hom. *Od*. II 252-253. Cfr. XVII 68-69.

[578] Peraltro, proprio Mentore, «ch'era un compagno d'Odisseo senza biasimo», è incaricato di custodire la casa al momento della partenza del re (Hom. *Od*. II 224-227).

[579] Hom. *Od*. II 157.

[580] Hom. *Od*. II 157-176.

> Itaca (accanto ad Antifo, altro itacese)[581], mostrandosi perfettamente integrato nella comunità. Tra l'altro, il suo ruolo emerge anche dal fatto che quasi ciclicamente apre (nel secondo libro) il dialogo con i Proci e lo chiude nel libro conclusivo del poema[582].

In un certo senso, i rapporti tra re e *demioergos* sembrano molto più simili a quelli tra re e *therapontes*, che non a quelli tra re e *xeinoi*-mercenari, così come la stessa loro posizione rispetto all'*oikos*: esterni, in quanto non appartenenti alla famiglia dell'*oikos* che li ospita, sembrano, al pari di *hetairoi* e *therapontes*, conquistare, presso lo stesso *oikos*, un'appartenenza 'secondaria' in quanto membri liberi, ma permanenti dell'*oikos* di un altro[583]. La *xeinia* dei *demioergoi*, dunque, potrebbe essere intesa come originaria 'estraneità' rispetto all'*oikos* per il quale si presta il servizio, non come condizione 'extra-comunitaria' in senso assoluto. Da questo punto di vista, tutti i *demioergoi*, in quanto lavoratori *hors de la famille*, sarebbero *xeinoi*, in quanto lavoratori per una famiglia che non è la loro[584]: la qualifica di Eumeo, dunque, risulterebbe meno limitante, meno connotativa di uno specifico numero di *demioergoi* (*xeinoi* rispetto a quelli locali) ed estendibile, di contro, a tutti i *demioergoi*, sia a quelli locali, ma comunque *xeinoi* rispetto all'*oikos*, sia a quelli di fatto provenienti da luoghi lontani ed esotici. Non possiamo di certo escludere, infatti, eccezionali e più rari casi di richiesta, da parte del re, di *demioergoi* provenienti da terre lontane[585]: nell'*Odissea*, però, tale circostanza sembra limitata per lo più ad armi bronzee, che non prevedono necessariamente il trasferimento del *demioergos* scelto, anche se in terra 'straniera' –

[581] Hom. *Od*. XVII 68-69.
[582] Hom. *Od*. XXIV 451-462.
[583] Su *hetairoi* e *therapontes* vd. *supra*, 35-40. In particolare, sulla forte affinità tra araldo (*demioergos*) e *therapon*, vd. *infra*, 167-172.
[584] Esplicitamente Glotz aveva inteso i *demioergoi* come coloro che svolgono il lavoro al di là della propria famiglia (vd. *supra*, 65-67). Austin e Vidal-Naquet così hanno commentato le parole del porcaio Eumeo a proposito dei *demioergoi*: «nel mondo di Odisseo, le poche parole che Eumeo dedica a *dēmioergoi* li fanno apparire come uomini allo stesso tempo indispensabili ed estranei all'*oikos*» (Austin, Vidal-Naquet 1982 [1972], 199).
[585] È possibile ipotizzare, ad esempio, come ha fatto notare Zaccagnini (1983, 258 n. 76), che, data la mole dei manufatti, il dio-artigiano Efesto si sia recato presso la reggia di Alcinoo per fabbricare i cani d'oro e d'argento posti ai lati dell'ingresso della casa del *primus inter pares* di Scheria (Hom. *Od*. VII 91-94). Definiti nell'*epos* «immortali e senza vecchiezza», «i cani sono sculture realizzate con tanta abilità da sembrare reali e animate, capaci di incutere paura a chiunque tenti di avvicinarsi»: oggetti semoventi, «creature zoomorfe» (Pugliara 2003, 99; 102). Sui cani costruiti da Efesto si rimanda a Pugliara 2003, 99-110.

il fabbro Efesto, ad esempio, lavora per lo più nella propria fucina, tra i suoi mantici[586]. Tra l'altro, manufatti bronzei di modeste dimensioni, veri e propri *agalmata*, viaggiavano abitualmente come doni di ospitalità[587]: è presumibile, quindi, che tali oggetti, anche se commissionati altrove, non richiedano necessariamente la 'migrazione' di un *chalkeus*[588].

2.2. *Kletoi*: da *demioergoi* a *oikees*

Se il titolo di *xeinos* attribuito al *demioergos* si è rivelato da subito problematico, e non scontato, e di difficile conciliazione con gli altri luoghi del poema relativi ai 'professionisti' della società omerica, la qualifica di *kletos* certamente è stata sin dall'inizio univocamente interpretata, ma, allo stesso tempo, diversamente valutata sul piano etico.

Non possiamo avere dubbi, infatti, sul fatto che l'aggettivo verbale *kletos* costituisca l'unico sicuro attributo assegnato dal porcaio ai *demioergoi*, dal momento che, se l'aggettivo *xeinos* è pronunciato quasi come 'obbligato' aggancio alle offensive parole di Antinoo, di contro, l'aggettivo *kletos* è posto a qualificare i *demioergoi* nel verso conclusivo del breve catalogo (οὗτοι γὰρ κλητοί γε βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν)[589], proprio a suggello della loro peculiarità rispetto ad altre figure (*xeinoi*) e, soprattutto, in contrasto con lo *ptochos*.

L'aggettivo verbale *kletoi*, esprimente con il suffisso -τός, -τή, -τόν l'idea di possibilità, è chiaro nel suo significato di 'chiamabili', in quanto forma nominale del

---

[586] Hom. *Il*. XVIII 468-613. Così come lo scudo di bronzo di Aiace, realizzato dal beotico Tichio (Hom. *Il*. VII 220-223), non implica, automaticamente, lo spostamento del fabbro. Sulla tecnica e sull'officina del bronzista nell'antichità classica vd. Castoldi 2012.

[587] Basti citare, *e.g*., i doni mostrati da Elena a Sparta, all'arrivo di Telemaco (Hom. *Od*. IV 123-136).

[588] Sulla presenza di 'artigiani' stranieri nelle corti omeriche aveva insistito Schweitzer (vd. *supra*, 67-71). Ma, a ben vedere, gli esempi forniti da Schweitzer non fanno mai rifermento a spostamenti di artigiani lontani, bensì alla circolazione di oggetti preziosi, in quanto doni ospitali: i pepli di Ecuba, lavori di donne sidonie, sono condotti a Troia da Paride proprio da Sidone (Hom. *Il*. VI 288-292); la corazza che indossa l'Atride è dono ospitale di Cinira (Hom. *Il*. XI 15-20); Achille mette in palio un cratere d'argento straordinario, fatto dai Sidoni, ma a lui giunto come dono ospitale, dopo essere stato trasportato da Sidone dai Fenici e passato nelle mani di Toante, Euneo e Patroclo (Hom. *Il*. XXIII 741-748); il vecchio Priamo prende «una coppa meravigliosa», che gli era stata donata dai Traci, quando egi stesso vi era andato in missione (Hom. *Il*. XXIV 234-235); Elena dona a Odisseo un cratere eccezionale donatole da Fedimo, re dei Sidoni (Hom. *Od*. XV 115-118). Talvolta, «donne esperte in lavori eccellenti» sono 'donate' come oggetti preziosi: Hom. *Od*. XXIV 278-279.

[589] Hom. *Od*. XVII 386.

verbo καλέω, posto al primo e all'ultimo verso dell'*ekphrasis* di Eumeo, verbo che appunto significa 'chiamare' o, anche, nella sua accezione causativa, 'fare chiamare, mandare a chiamare' (lat. *arcesso*). Ed è proprio la chiara chiamabilità dei *demioergoi* a essere stata differentemente giudicata, ora, in un'ottica negativa, come sinonimo di 'dipendenza economica' e di forzata itineranza (chiamata = attesa, vincolo, dipendenza), ora, positivamente, come prova del κλέος ('fama') e del prestigio di queste figure (chiamata = notorietà, popolarità, levatura)[590].

In verità, lasciando da parte ogni filtro 'ideologico', l'aggettivo verbale *kletos* sembra rimandare proprio a una 'condizione' statutaria e giuridica dei *demioergoi* nel *demos*: notoriamente in possesso di *skills* di vario tipo, non producibili all'interno di un *oikos*, in quanto non legate ad attività primarie, che già Riedenauer limitò alla produzione del cibo e del vestiario[591], i *demioergoi* costituiscono una categoria sociale che gode del diritto e della possibilità di chiamata, a differenza di altri *xeinoi*, mendicanti e non. Tutti i *demioergoi*, dunque, sono *kletoi* nei demi, fuori dai propri *oikoi*, potenzialmente chiamabili, a disposizione di chi abbia necessità di richiedere i loro servizi, ma non necessariamente 'mobili' su lunghe distanze: l'elenco fornito da Eumeo, non coordinativo di *demioergoi*, ma esemplificativo, non è certo esaustivo, in quanto, al di là della *brevitas* e del *cursus* esametrico, contiene soltanto il riferimento a quei *demioergoi* che, in base al tipo di attività da svolgere, sembrano essere i più richiesti a domicilio. L'indovino, il medico, l'aedo e l'araldo necessitano *pour cause* di recarsi a prestare il loro servizio nelle case dove sono richiesti, così come pure il *tekton*, lavoratore del legno, nell'*Odissea* per lo più costruttore/architetto[592], carpentiere[593], falegname d'arte[594], ma anche costruttore di navi[595]: il fabbro è raramente rappresentato come *demioergos* a domicilio, tranne che in casi eccezionali

[590] Vd. *supra*, 56-80, 121-128.
[591] Vd. *supra*, 30.
[592] Hom. *Od*. XVII 339-341; XXI 43-45. Cfr. *Il*. VI 315; XXIII 712.
[593] Hom. *Od*. VIII 493.
[594] Hom. *Od*. XIX 56-58. Già Waltz, sul quale vd. *supra*, 62-64, aveva sottolineato nel *tekton* la sintesi di mestieri per noi moderni distinti, ma tutti riguardanti la lavorazione del legno (*maçons, constructeurs de navires, charpentiers, bûcherons, menuisiers d'art, charrons, fabricants d'arcs*), a dimostrazione della scarsa divisione del lavoro nel mondo omerico (Waltz 1914, 11-12). Per una sintesi sulle occorrenze del *tekton* in Omero, sulle sue funzioni e sulle qualificazioni espresse dalle epitesi vd. De Fidio 1969-1970, 45-52.
[595] Hom. *Od*. IX 126. Cfr. Hom. *Il*. III 61; XIII 390.

come per le attività di 'oreficeria', come vedremo[596]. Non ci sembra casuale, dunque, l'assenza del *chalkeus* nel 'catalogo di Eumeo', difficilmente *demioergos* a domicilio, più lo più operante stabile nella sua officina[597], semmai con l'invio a domicilio dei suoi prodotti o con il loro affidamento direttamente nelle mani dei committenti che vengono a ritirarli: al porcaio, infatti, nel preciso contesto del suo intervento, preme fornire un esempio di coloro che, tra i chiamabili *demioergoi*, sono più spesso e facilmente invitati e necessari in un *oikos* regale. La parzialità dell'*identikit* dei *demioergoi* fornito da Eumeo, sostenuta nella precisazione finleyana, secondo la quale, data la contestualità del passo, la *xeinia* dei *demioergoi* ricordata da Eumeo non poteva estendersi *sic et simpliciter* a tutti i *demioergoi*, possiamo di certo riconoscerla da un altro punto di vista: i *demioergoi* non sono soltanto quelli menzionati da Eumeo e non sono tutti chiamati in casa, ma tutti chiamabili, nel senso di un necessario e 'statutario' ricorso a loro.

2.2.1. *Demioergoi kletoi* e *ptochoi akletoi*: due mobilità a confronto

La categoria dei *kletoi* 'estranei' a un *oikos* è, dunque, esibita da Eumeo proprio in opposizione ai non chiamabili *ptochoi*, appunto *akletoi*, come lo sono, di fatto, gli stessi pretendenti nel palazzo di Odisseo[598]. L'appropriato confronto messo su dal porcaio trova, di fatto, conferma in tutto il poema: gli *ptochoi* sono diffusamente caratterizzati da un lessico che non lascia dubbi sulla loro necessaria e perpetua itineranza, non richiesta dagli ospiti che li accolgono, e sul loro inaspettato arrivo negli *oikoi*. Se, infatti, già noto nell'*Odissea* è il viaggio per un 'affare privato' (πρῆξις ἰδίη), come possiamo cogliere dalla formulare domanda rivolta a uno *xeinos* al suo arrivo[599], più diffuso è certamente il 'vagare senza meta' (ἀλάομαι, ἀλητεύω, πλάζομαι), che accomuna *ptochoi* ed esuli omicidi come Teoclimeno.

---

[596] Vd. *infra*, 151-152.

[597] Peraltro, nell'*epos* l'officina del fabbro (χαλκήϊον δόμον) è l'unico riferimento a un luogo di lavoro (Hom. *Od*. XVIII 328). Cfr. Hes. *op*. 493.

[598] Sull'opposizione *kletoi* vs. *akletoi*, ravvisabile nell'esempio fornito da Eumeo, si è già soffermato Olson, il quale ha fatto notare che proprio l'aggettivo *kletoi* distingue i *demioergoi* dagli *xeinoi* itineranti, che, «not summoned», «normally appear spontaneously» (Olson 1995, 15 n. 37). Nello specifico del contrasto *demioergoi* vs *mnesteres*, gli uni invitati, gli altri no, è intervenuta Steiner (Steiner 2010, 129).

[599] Hom. *Od*. III 69-74. Cfr. IX 252-255.

Graditi o meno agli ospiti che, secondo *dike*, sarebbero tenuti ad accoglierli e a donare loro 'beni' (ὄλβια)[600], i vagabondi (ἀλῆται)[601] sono descritti sempre nel loro sopraggiungere a corte, dove restano fermi sullo stipite della porta, in attesa di essere notati: l'arrivo del 'popolare' (πανδήμιος) *ptochos* Iro al palazzo di Odisseo è non a caso introdotto dal verbo ἔρχομαι ('io giungo'), nella forma dell'aoristo forte alla terza persona singolare (ἦλθε)[602]. Nel quindicesimo libro, quando l'Odisseo-*ptochos* propone a Eumeo, che lo ha ospitato, di spostarsi a 'mendicare' (πτωχεύσων) in città, il falso mendicante spiega al porcaio come avrebbe agito, offrendo, così, l'esempio del comportamento 'tipico' di un mendicante: avrebbe vagato (πλάγξομαι) per la città, sarebbe andato (ἐλθών) nel palazzo di Odisseo e si sarebbe mescolato (μιγείην) fra i pretendenti alla ricerca di «un tozzo o una coppa»[603]. Il vagabondare (πλαγκτοσύνη, ἄλη)[604] di pezzenti e straccioni è, infatti, dettato unicamente dal 'bisogno' (ἀνάγκη, ἀχρημοσύνη)[605], dal 'ventre' (γαστήρ)[606]: altro verbo che caratterizza la figura dello *ptochos* è αἰτίζω ('io chiedo'). Ritenuti (da Eumeo) inviati da Zeus[607] o nullafacenti (da Melanzio), che non vogliono «sottostare al lavoro»[608], gli *aletai* sono del tutto privi di risorse e alla ricerca continua di cibo e abiti per la loro sopravvivenza[609]: mendicare (πτωχέυειν, πτώσσειν), chiedere cibo è la loro professione – non dimentichiamo che Esiodo avrebbe inserito lo *ptochos* nella lista dei professionisti in competizione tra loro (la stessa lotta tra Iro e Odisseo-*ptochos* è un chiaro esempio di competizione tra *ptochoi*). Proprio la continua ricerca di cibo, chiesta senza nulla poter offrire in cambio, attira sugli *ptochoi* l'accusa, da parte degli *athemistioi mnesteres* ('incivili' Proci) di

[600] Hom. *Od*. IX 266-268; XVII 419-421. Cfr. VIII 389 (ξεινήϊον = 'dono ospitale').
[601] Hom. *Od*. XIX 74: mendichi e vagabondi sono associati (τοιοῦτοι πτωχοὶ καὶ ἀλήμονες ἄνδρες ἔασι). Mele ricorda che già nel lessico di Ebeling il termine ἀλήτης è riferito al vagabondo e al mendico insieme (Mele 1968, 166).
[602] Hom. *Od*. XVIII 1-7.
[603] Hom. *Od*. XV 307-316.
[604] Hom. *Od*. XV 343; 345.
[605] πλαγκτοσύνης δ' οὐκ ἔστι κακώτερον ἄλλο βροτοῖσιν·/ ἀλλ' ἕνεκ' οὐλομένης γαστρὸς κακὰ κήδε' ἔχουσιν / ἀνέρες, ὅν τιν' ἵκηται ἄλη καὶ πῆμα καὶ ἄλγος (Hom. *Od*. XV 343-345); ξεῖνός τις δύστηνος ἀλητεύει κατὰ δῶμα / ἀνέρας αἰτίζων· ἀχρημοσύνη γὰρ ἀνώγει (Hom. *Od*. XVII 301-302).
[606] ἀλλὰ πτώσσων κατὰ δῆμον / βούλεται αἰτίζων βόσκειν ἣν γαστέρ' ἄναλτον (Hom. *Od*. XVII 227-228).
[607] Hom. *Od*. XIV 57-58.
[608] Hom. *Od*. XVII 226-227.
[609] Di notte, gli *ptochoi* si rifugiano proprio presso le botteghe dei fabbri-*demioergoi* (Hom. *Od*. XVIII 327).

«divoratori di avanzi»[610], sempre pronti a «nutrire il ventre insaziabile»[611]. In realtà, sono gli stessi Proci a essere accusati da Telemaco, Penelope, Eumeo ed Eurinome di sperperare, da *akletoi*, le innumerevoli risorse dell'*oikos*, banchettando l'intera giornata nel palazzo di Odisseo: in effetti, al pari degli *ptochoi*, e non dei *demioergoi*, i Proci vengono in casa[612], auto-invitandosi (ἀμειβόμενοι κατὰ οἴκους)[613], divorano tutto (κατὰ πάντα φάγωσι)[614] e distruggono la casa (τρύχουσι δὲ οἶκον)[615] – proprio lo stesso verbo τρύχω è riferito da Eumeo allo *ptochos*, a chiusura della digressione sui *demioergoi*, per rimarcare la differenza tra *ptochoi* (che 'consumano'), per questo non 'chiamati', e *demioergoi* (che 'fanno'[616]), per questo 'invitati'[617]. Un parallelo, dunque, è possibile farlo tra *akletoi*, *ptochoi* e *mnesteres*, non tra *kletoi* (*demioergoi*) e *akletoi* (*ptochoi*). I *demioergoi*, infatti, proprio al contrario degli *ptochoi*, non giungono, ma sono chiamati, e non chiedono, ma sono omaggiati, in quanto partecipi della 'pre-monetaria' pratica del *gift exchange*[618].

2.2.2. Committenti mobili e *demioergoi* stabili

Da quanto sinora detto appare evidente che, se *xeinoi* di vario tipo, e soprattutto *ptochoi*, si spostano di propria iniziativa e per motivi privati, i *demioergoi*, invece, vanno nelle case solo ed esclusivamente su chiamata, ma mai chiedono di essere ricevuti. Possiamo già certamente concludere che a caratterizzare i *demioergoi* è sì una

[610] Hom. *Od*. XVII 377.
[611] Hom. *Od*. XVII 228.
[612] Hom. *Od*. I 55.
[613] Hom. *Od*. II 140.
[614] Hom. *Od*. III 315-316.
[615] Hom. *Od*. XVI 125. Pietro Pucci ha evidenziato che agli *mnesteres* sono attribuite azioni relative al *gaster* ('ventre'), proprio come gli *ptochoi*; lo studioso ha elencato le formule esametriche ricorrentemente espresse, per lo più da Penelope, Telemaco e Eumeo, per descrivere i Proci che 'mangiano' le risorse di Odisseo (Pucci 1987, 178-179).
[616] Gli aedi *kletoi*, peraltro, a loro volta, danno fama (κλείουσιν) a fatti di eroi e di numi (Hom. *Od*. I 338).
[617] Hom. *Od*. XVII 387.
[618] van Wees (1992, 223-227, partic. 226) ha considerato proprio la commissione e la ricompensa di un *demioergos* un esempio del modello economico della 'convertibility of good', da lui stesso individuato e riconosciuto nella società omerica (in polemica con la 'non-convertibility theory'): i *craftsmen* sarebbero ricompensati con vino e carne in cambio di *treasure* («one more way of converting subsistence goods into treasure»).

forma di mobilità, che comunque resta per lo più limitata alla direzione *demos-oikos*, ma si tratta pur sempre di una mobilità 'passiva' e mai 'attiva'.

Ma nelle parole di Eumeo c'è di più.

Non soltanto il *demioergos* è 'mobile' su chiamata, ma a spostarsi, per andare in cerca del *demioergos*, sembra essere il re in persona o, considerata l'eventuale natura causativa del verbo, un inviato del re stesso. È Eumeo, infatti, a ribadire ad Antinoo che, soltanto alla ricerca di un *demioergos*, il re in persona (richiamato dal pronome interrogativo τίς), andando (ἐπελθὼν) egli stesso (αὐτὸς, *ipse*)[619], si sposterebbe per chiamare un 'altro esterno' (ξεῖνον ἄλλον) da altri luoghi (ἄλλοθεν)[620]: appare plausibile interpretare il pronome interrogativo τίς in riferimento al re (o a un suo delegato)[621], dal momento che il porcaio, schiavo dell'*oikos*, anche se preposto, non avrebbe diritto di 'chiamata', se non dietro ordine del re stesso – la stessa conduzione di Odisseo-*ptochos* a corte gli era stata ordinata dal principe Telemaco[622]. Se, infatti, lo schiavo preposto è persino libero di ingaggiare mercenari e di acquistare schiavi per incrementare la produttività delle sue mansioni[623], non è certo autorizzato a introdurre ospiti nella casa del re. Dunque, nella battuta del porcaio, se nessun verbo di movimento è riferito ai *demioergoi*[624], il principale verbo di movimento (ἔρχομαι) concerne il re, il committente.

In verità, offrendoci l'*Odissea* un quadro sincronico delle vicende, è raro trovare nel poema notizie di ingaggio, da parte del re, di queste figure, che, a nostro avviso, poco sembrano distanziarsi, sul piano del reclutamento, dai mercenari più elevati (ad esempio gli *erithoi*), contraddistinti da un alto potere contrattuale, per lo più impegnati in lavori dalla breve durata, e non solo utili, ma indispensabili al re[625]. Un esempio di 'mobilità' del committente per incaricare un *demioergos* pare si possa ravvisare in

---

[619] Cfr. Hom. *Od*. XV 213: ἀλλ' αὐτὸς καλέων (a proposito di Nestore che sarebbe andato a cercare Telemaco per omaggiare ulteriormente l'ospite).

[620] Cfr. Hom. *Od*. XVII 52-53: αὐτὰρ ἐγὼν ἀγορήνδε ἐλεύσομαι, ὄφρα καλέσσω / ξεῖνον, ὅτίς μοι κεῖθεν ἅμ' ἕσπετο δεῦρο κιόντι (a proposito di Telemaco, che va a riprendersi il suo ospite lasciato temporaneamente all'amico Pireo).

[621] *Contra* Nagy. Vd. *supra*, 136-137 n. 557.

[622] Hom. *Od*. XVII 9-15.

[623] Vd. *supra*, 49.

[624] In verità, l'unico riferimento alla mobilità del *demioergos* è costituito dall'avverbio di moto da luogo ἄλλοθεν che, in reciprocità con ἄλλον, indica lo spostamento del *demioergos* «da altri luoghi».

[625] Sugli *erithoi* vd. *supra*, 44.

alcuni versi dell'*Iliade*, che riportano la vicenda di Teti, committente, per suo figlio Achille, delle armi presso Efesto.

> Nel diciottesimo libro dell'*Iliade*, Teti annuncia al figlio Achille, privato dell'armatura, indossata intanto dal nemico Ettore, che si sarebbe recata «in cima all'Olimpo», presso il «famoso» (κλυτοτέχνην) artigiano Efesto a chiedere una «gloriosa armatura splendente» (κλυτὰ τεύχεα): lei stessa l'avrebbe portata (φέρουσα) ad Achille[626]. Il riferimento, dunque, al *klytos* artigiano, produttore di oggetti *klyta* (Efesto è anche definito κλυτοεργός)[627], e al timore di ricevere un eventuale rifiuto da parte sua – Teti, infatti, si augura che Efesto accetti/voglia (αἴ κ' ἐθέλῃσιν) eseguire la sua commissione – ci testimonia il singolare 'potere contrattuale' di Efesto, rispetto al quale è il re a essere 'dipendente' dalla sua scelta e non il contrario (come accade per tutti i lavori salariati). Teti, inoltre, dice chiaramente che sarebbe andata lei stessa in casa dell'artigiano (εἶμι) e che ancora lei stessa avrebbe portato le armi al figlio, sul campo di battaglia. In effetti, poco dopo, Teti va (ἵκανε δόμον)[628] in casa di Efesto e giunge persino da supplice (τὰ σὰ γούναθ' ἱκάνομαι)[629] a chiedere le armi, ribadendo la libera scelta dell'artigiano (αἴ κ' ἐθέλῃσθα υἱεῖ ἐμῷ ὠκυμόρῳ δόμεν)[630] di accettare o meno la richiesta. La risposta positiva del fabbro, che immediatamente torna ai suoi mantici per la realizzazione delle armi, si basa sulla restituzione di un vecchio favore ricevuto da Teti, addirittura al momento della sua nascita, quando la dea l'avrebbe salvato dall'abisso nel quale era stato gettato dalla madre a causa della sua zoppia[631]: Efesto «sovrano»[632] avrebbe eseguito l'incarico per la dea Teti in nome di una 'eterna' *xeinia*, alla quale egli stesso era legato (τελέσαι δέ με θυμὸς ἄνωγεν)[633]. Ancora una volta, dunque, emerge un rapporto committente-artigiano che va al di là di una 'regolare' contrattualizzazione 'salariata', ma che vede al centro forti rapporti di *philia*. Il diciottesimo libro si chiude con la consegna delle armi a Teti da parte di Efesto: la dea scende dall'Olimpo per portare (φέρουσα) le armi ad Achille[634].

---

[626] Hom. *Il*. 136-137; 143-144.

[627] Hom. *Od*. VIII 345.

[628] Hom. *Il*. XVIII 369. Lo stesso verbo ἱκάνω è utilizzato più volte da Caris, qui definita la moglie di Efesto, e da Efesto stesso per indicare l'azione di Teti (Hom. *Il*. XVIII 385; 406; 424).

[629] Hom. *Il*. XVIII 457.

[630] Hom. *Il*. XVIII 457-458.

[631] Hom. *Il*. XVIII 394- 407.

[632] Hom. *Il*. XVIII 137.

[633] Hom. *Il*. XVIII 426. Precisamente, Efesto dice di voler pagare a Teti «il prezzo» della sua vita: τώ με μάλα χρεὼ / πάντα Θέτι καλλιπλοκάμῳ ζῳάγρια τίνειν (Hom. *Il*. XVIII 451-452).

[634] Hom. *Il*. XVIII 614-617. È evidente, dunque, che se la richiesta dell'artigiano comporta un eccezionale spostamento, più ampio, da parte del committente – d'altra parte Efesto stesso dice che Teti non era solita frequentare la sua casa (πάρος γε μὲν οὔ τι θαμίζεις, Hom. *Il*. XVIII 425. Cfr. XVIII 386) –, non è l'artigiano che si sposta ma il committente stesso. D'altra parte, anche nell'episodio della costruzione delle catene, che avrebbero dovuto incatenare al letto la moglie di Efesto, Afrodite, e il suo

Di contro, proprio l'*Odissea*, fotografando la realtà dei grandi *oikoi* di Itaca, Pilo, Sparta e Scheria, è ricca di richiami all''ordinaria' chiamata dei *demioergoi*, che reiteratamente sono richiesti dal re nella quotidiana vita dell'*oikos*, bisognoso dei loro *erga*. I *demioergoi* 'mandati a chiamare' continuamente dal re sono per lo più sempre gli stessi, evidentemente già 'contrattualizzati' dal re e a lui legati da un solido e inscindibile rapporto di *xeinia*: tra l'altro, la reiterata chiamata all'occorrenza di queste figure ci fa ipotizzare la loro prossimità fisica all'*oikos* che li richiede, una prossimità tale da garantire sempre ai re la loro pronta disponibilità[635]. Pertanto, coerentemente alle prospettive 'oiko-centrice' offerte nell'*Odissea*, possiamo notare come figure 'esterne' a un *oikos*, non più operanti nell'*oikos* di 'appartenenza primaria', vengano, in un certo senso, 'rigurgitati' in una dimensione 'oikica' e quasi trasformati in *oikees* di un nuovo *oikos*.

La figura demiurgica che sembra più stanziale a corte, perno di un momento fondamentale della vita dell'*oikos*, il banchetto, è proprio l'aedo[636], che, al di là di un 'servizio' fisso e già concordato nell'*oikos* che lo ospita[637], può anche essere chiamato in circostanze extra-ordinarie, come, ad esempio, l'arrivo di un ospite che prevede l'allestimento improvviso di un banchetto.

> Nell'ottavo libro dell'*Odissea*, Alcinoo ordina di preparare rapidamente un grandioso banchetto per onorare l'ospite (Odisseo), giunto naufrago nella sua casa, alla quale invita a dirigersi tutti i «re scettrati» di Scheria: il re ordina, *in primis*, che venga chiamato il «cantore divino», Demodoco (καλέσασθε δὲ θεῖον ἀοιδόν)[638]. Ad andare in cerca dell'aedo è l'araldo (altro *demioergos*!), il quale, per l'intero ottavo libro, è costantemente descritto come 'assistente' di

amante Ares, il dio artigiano va nella fucina (χαλκεῶνα) a costruire le catene e poi le monta sul letto (Ho. *Od*. VIII 272- 281).

[635] Facciamo notare che anche il *therapon*, figura per alcuni tratti simile al *demioergos*, in alcuni casi sembra risiedere vicino alla reggia, come è possibile cogliere da un luogo dell'*Odissea*, nel quale, al momento della partenza di Telemaco da Sparta, quando Menelao allestisce un banchetto per salutare l'ospite, si presenta a corte di buon mattino il 'pronto' (ὀτρηρός) *therapon* Eteoneo, «perché non abitava lontano». (Hom. *Od*. XV 95-96. Cfr. IV 22). Svenbro, a proposito degli aedi, aveva notato che, nell'*Odissea*, sono «chiamati a venire soltanto dalle vicinanze» (Svenbro 1981, 24).

[636] Per una sintesi sulle occorrenze dell'aedo in Omero, sulle sue funzioni e sulle qualificazioni espresse dalle epitesi vd. De Fidio 1969-1970, 33-42.

[637] Hom. *Od*. I 154; 325; 336 (Femio a Itaca); IV 17 (aedo di Menelao).

[638] Hom. *Od*. VIII 43.

> Demodoco: l'araldo ricerca l'aedo (κῆρυξ δὲ μετῴχετο θεῖον ἀοιδόν)[639] e lo guida in casa (κῆρυξ δ' ἐγγύθεν ἦλθεν ἄγων ἐρίηρον ἀοιδόν)[640]. Vediamo poi ancora l'araldo Pontonoo posizionare Demodoco al centro del *megaron* su un «trono a borchie d'argento», poggiandolo a un'alta colonna, e appendere al chiodo la sua cetra (φόρμιγξ): lo stesso araldo «insegna» al cieco aedo come prendere (e posare) la *phorminx* autonomamente e posiziona accanto a lui un «canestro, una bella tavola e una coppa di vino»[641]. Nel seguito dell'episodio del banchetto, la scena si sposta brevemente nella piazza, al di fuori del palazzo, per poi fare ritorno in casa: in questi cambi di ambientazione dell'azione, l'araldo resta la figura addetta a guidare gli spostamenti di Demodoco, conducendolo prima dal *megaron* all'*agore*[642] e poi, nuovamente, dall'*agore* al *megaron*[643], occupandosi anche di portare la *phorminx* da un posto all'altro[644].
> La prontezza dell'aedo alla chiamata da parte del re, attraverso l'araldo, testimonia innanzitutto un accordo già stabilito tra Alcinoo e Demodoco e, in seconda istanza, la vicinanza dell'aedo alla maestosa reggia del re: resta, dunque, che è il re 'in persona' che 'manda a chiamare' l'aedo.

Ancora l'arrivo di un eccezionale ospite può comportare la preparazione di un sacrificio in suo onore, offerto attraverso una «giovenca larga fronte» alla quale vanno «vestite d'oro le corna»[645]: in questo caso, la richiesta di un *demioergos*-orefice è necessaria da parte del re e prevede tempi rapidi per il suo intervento.

> Nel terzo libro dell'*Odissea*, Nestore organizza un banchetto e un sacrificio in onore dell'ospite (Telemaco)[646], prima della sua partenza da Pilo per Sparta, accompagnato dal figlio del «cavaliere gerenio»[647], Pisistrato. A tal fine, il vecchio dà ordine a uno di recarsi nei campi a cercare una giovenca – il guardiano delle giovenche (βοῶν ἐπιβουκόλος ἀνήρ) avrebbe dovuto poi condurla a palazzo –, a un altro di andare a chiamare Telemaco e i suoi *hetairoi* alla nave e, infine, a un altro ancora di comandare all'orefice Laerce di condursi al palazzo per «vestir d'oro le corna della giovenca» (εἶς δ' αὖ χρυσοχόον Λαέρκεα δεῦρο κελέσθω/ἐλθεῖν, ὄφρα βοὸς χρυσὸν κέρασιν περιχεύῃ)[648]. Il *chalkeus*, infatti, giunge (ἦλθε δὲ χαλκεὺς), recando con sé gli strumenti del lavoro, il martello, l'incudine e le tenaglie, mentre a dare la materia prima, l'oro,

[639] Hom. Od. VIII 47.
[640] Hom. *Od*. VIII 62.
[641] Hom. Od. VIII 65-70.
[642] Hom. *Od*. VIII 105.
[643] Hom. *Od*. VIII 471.
[644] Hom. *Od*. VIII 254; 261.
[645] Hom. *Od*. III 382-384.
[646] Hom. *Od*. III 417-429.
[647] Hom. *Od*. III 405.
[648] Hom. *Od*. III 425-426. Facciamo notare che il verbo attraverso il quale si richiede la figura del *chalkeus-chrusochoos* è κελομαι ('io comando'), all'imperativo presente medio-passivo. Il verbo ricorre più volte in riferimento anche agli araldi-*demioergoi* (vd. *infra*, 159-172).

è il re (χρυσὸν ἔδωχ')[649]: Laerce realizza così un *agalma* in onore della dea Atena, lavorando abilmente l'oro, chiamato da Nestore[650].

Rispetto alla stanzialità e alla prossimità degli *aoidoi* e dei *chalkeis* qui esaminata, che ci mostra *demioergoi* ormai *oikees* più che *demioi*, le figure 'demiurgiche' forse più 'mobili' tra *oikoi* diversi sembrano essere gli indovini e gli araldi (su questi ultimi diremo nel prossimo paragrafo)[651]. Non, dunque, gli aedi, i *tektones* e i fabbri, considerati nella moderna storiografia per lo più itineranti già nel livello omerico, ma i profeti[652] sembrano più soggetti alla mobilità 'intra-oikoi', una mobilità molto probabilmente, non frutto della *free enterprise* dell'indovino, ma, in ogni caso, organizzata dagli *oikoi* di 'appartenenza': al di là della presenza stabile a corte[653], come abbiamo già visto, di un indovino come Aliterse, perfettamente integrato nella vita 'oikica' ed 'extra-oikica' di Itaca, frequente, pare, sia il ricorso, da parte della regina

[649] Come l'aedo giunge con la *phorminx* in casa di Alcinoo (vd. *supra*, 150-151), così Laerce ha con sé gli attrezzi per la lavorazione dell'oro: sembra, dunque, che i *demioergoi* fossero in possesso degli strumenti di lavoro, ma certamente non della materia prima, che viene fornita dal re. Nell'episodio della costruzione della zattera da parte dell'Odisseo-*tekton* (Hom. *Od*. V 234-261), strumenti e materia prima sono forniti dalla dea Calipso, la quale, appunto, è descritta nel fornire man mano l'occorrente all'abile maestro (δῶκε μέν οἱ πέλεκυν; δῶκε δ' ἔπειτα σκέπαρνον; ἔνεικε τέρετρα; φάρε' ἔνεικε), che è dotato della sola *techne*. Ricordiamo che proprio sulla mancanza di materia prima da parte dei 'lavoratori' omerici si è molto insistito, a partire dal sociologismo francese (vd. *supra*, 56-80), costituendo essa un evidente motivo di dipendenza economica degli artigiani: questi, infatti, in possesso di *technai* (e talvolta degli strumenti del proprio lavoro), sarebbero privi di materia prima, posseduta dal re, soprattutto quando si tratta di metalli come l'oro. Proprio sul grado di «dipendenza sociale» degli artigiani pithecusani (euboici), in relazione alla materia prima e non solo, si è discusso in un incontro sulla società e colonizzazione euboica, organizzato dal Centre Jean Bérard (*Nouvelle Contribution* 1981), in un dibattito al quale presero parte Ettore Lepore (Lepore 1981), Alfonso Mele (Mele 1981b), Bruno d'Agostino (d'Agostino 1981) e Maurizio Giangiulio (Giangiulio 1981).

[650] ἦλθε δὲ χαλκεὺς / ὅπλ' ἐν χερσὶν ἔχων χαλκήϊα, πείρατα τέχνης, / ἄκμονά τε σφῦράν τ' εὐποίητόν τε πυράγρην, / οἵσίν τε χρυσὸν ἐργάζετο· ἦλθε δ' Ἀθήνη / οἵσίν τε χρυσὸν ἐργάζετο· ἦλθε δ' Ἀθήνη / ἱρῶν ἀντιόωσα. γέρων δ' ἱππηλάτα Νέστωρ / χρυσὸν ἔδωχ'· ὁ δ' ἔπειτα βοὸς κέρασιν περίχευεν / ἀσκήσας, ἵν' ἄγαλμα θεὰ κεχάροιτο ἰδοῦσα (Hom. *Od*. III 432-438).

[651] Vd. *infra*, 159-172.

[652] Per una sintesi sulle occorrenze del *mantis* in Omero, sulle sue funzioni e sulle qualificazioni espresse dalle epitesi vd. De Fidio 1969-1970, 22-33.

[653] Facciamo qui notare che, in un contesto molto diverso dalla corte, il Ciclope, rivolgendosi a Odisseo dopo essere da lui stato accecato, fa riferimento al un *mantis*, il quale gli avrebbe predetto la sua sorte, il *mantis* Telemo Eurimide, che aveva sempre vissuto lì ed era invecchiato tra i Ciclopi (Hom. *Od*. IX 508-510: ἔσκε τις ἐνθάδε μάντις ἀνὴρ ἠΰς τε μέγας τε, / Τήλεμος Εὐρυμίδης, ὃς μαντοσύνῃ ἐκέκαστο / καὶ μαντευόμενος κατεγήρα Κυκλώπεσσιν).

Penelope, a nuovi profeti, capaci di fornire a lei vaticinî diversi' riguardanti lo sposo Odisseo.

> Nel primo libro dell'*Odissea*, Telemaco, rivolgendosi al pretendente Eurimaco, lascia una preziosa testimonianza di una pratica evidentemente diffusa a corte, ossia l'invito di profeti. Il principe, infatti, mostrandosi ormai sfiduciato circa la sorte del padre, a dire di tutti perito, dice di non essere più interessato ad alcuna profezia che venga formulata da uno degli indovini (θεοπρόποι, precisamente 'interpreti degli dèi')[654], di tanto in tanto invitati a palazzo dalla madre Penelope (ἐς μέγαρον καλέσασα) e da lei interrogati[655]. A differenza, dunque, di *xeinoi*, che diffusamente girano portando notizie (per lo più false) in cambio di ospitalità, cibo e indumenti[656], gli indovini sembrano essere *xeinoi* 'chiamati' dalla regina stessa, forse da altre corti, in quanto figure autorizzate (*demioergoi* appunto) a vaticinare quando richiesto.

Se, dunque, i *demioergoi* sono figure socialmente ed economicamente dipendenti dai loro committenti, soggette alla chiamata e, in alcuni casi, finanche alla materia prima dagli stessi committenti messa a disposizione, questi ultimi, i re, non risultano meno vincolati ai loro *demioergoi*, dato l'evidente bisogno di servirsene assiduamente e necessariamente.

2.2.3. *Demioergoi* mobili a condizione

La mobilità 'passiva' e indotta dei *demioergoi*, generata dalla loro chiamata, sembra subire un'ulteriore limitazione nella misura in cui tali figure, una volta legate, come abbiamo visto, ai loro committenti, attraverso la pratica del *gift exchange*, e non mediante impersonali contratti salariati, sono vincolate al rispetto del rapporto di *xeinia* instaurato: al pari di *therapontes* e, soprattutto, di *hetairoi*, i *demioergoi*, *philoi* dei re – non a caso l'epiteto ἐρίηρος ('fido, affezionato') è attribuito tanto all'*hetairos*

---

[654] De Fidio ha fatto notare che dei vari termini con i quali nell'*Iliade* si fa riferimento a indovini (μάντις, indovino, θεοπρός, interprete degli dèi, ὀνειροπόλος, interprete dei sogni, οἰωνοπόλος, interprete del volo degli uccelli, augure, οἰωνιστής, augure), l'*Odissea* ne conserva solo due: μάντις, che ricorre nove volte, e θεοπρός, che ricorre una sola volta, nel passo da noi preso in esame. Si tratta in tutti i casi di un tipo di mantica 'induttivo' e non 'intuitivo' (De Fidio 1969-1970, 22, 29).

[655] οὔτε θεοπροπίης ἐμπάζομαι, ἤν τινα μήτηρ / ἐς μέγαρον καλέσασα θεοπρόπον ἐξερέηται. (Hom. *Od*. I 415-416).

[656] Vd. *infra*, 163-167.

quanto all'aedo[657] –, sembrano tenuti al rispetto delle relazioni 'familari' stabilite con i loro committenti.

Una prima condizione alla quale sono certamente vincolati i *demioergoi* è ravvisabile nell'obbligo di garantire l'unicità del prodotto realizzato al re, sia in caso di *erga* 'immateriali' (come il canto) sia in caso di *erga* 'materiali' (come un trono d'argento): nell'*epos*, non a caso, sono definiti *erga* (e non *poiemata*), prodotti non ancora 'laicizzati' e offerti sul mercato, ma costituenti un *unicum* con il loro *artifex*, che è ricordato come 'creatore' di un *ergon* solo ed esclusivamente dal re (o dal Poeta), ma mai attraverso la sua firma. Nel caso di un prodotto materiale, infatti, la sua unica destinazione, in quanto *keimelion*, è il *thalamos*, luogo per eccellenza dell'accumulazione e della 'tesaurizzazione': il *keimelion* giace, per sua natura, nell'*oikos* di chi lo richiede e può circolare solo ed esclusivamente come dono, del quale spesso il possessore ricorda non solo il donatore, ma anche il suo artefice (in quanto 'ἔργον di')[658].

Ma, ancor di più, i *demioergoi* sembrano sottoposti a una mobilità 'condizionata' dai loro committenti, a differenza di tutti gli altri *xeinoi*, che, tra i loro diritti, sono garantiti, invece, circa la libertà e possibilità di allontanarsi quando vogliono dal palazzo che li ha ospitati. Quando, infatti, Telemaco, ospitato a Sparta da Menelao, gli chiede di voler ripartire al più presto per Itaca, il re immediatamente prepara un banchetto per salutare, omaggiare e lasciar liberamente partire il giovane principe, specificando che, come sarebbe 'incivile' maltrattare un ospite o accoglierlo con freddezza (ἐχθαίρῃσιν), così, allo stesso modo, sarebbe scorretto esagerare nell'affetto (φιλέῃσιν) e nella volontà di volerlo a tutti i costi trattenere: «l'ospite va ben trattato se resta, lasciato partire, se vuole»[659]. Di contro, i *demioergoi* non sembrano affatto godere del diritto di scelta del proprio committente e, quindi, eventualmente, neanche

[657] De Fidio 1969-1970, 15.

[658] Hom. *Od*. IV 615-619. Sulla struttura economica conservativa della Grecia arcaica, della quale appunto proprio i doni costituiscono la massima espressione della tendenza 'accumulatrice' e 'tesaurizzatrice', vd. Musti 1981, 34-36. Ricordiamo qui che la prima firma di artigiano, precisamente di un vasaio, si ha in àmbito coloniale (pithecusano), non a caso, secondo d'Agostino, in un ambiente più 'libero' e meno rigidamente 'gerarchizzato' (d'Agostino 1980 [1975], 184-185; d'Agostino 2012 [2003], 279).

[659] Hom. *Od*. XV 68-74. Cfr. XV 200-201: Telemaco chiede al Nestoride di poter subito ripartire da Pilo per Itaca, al loro rientro da Sparta, e teme che il vecchio Nestore, così affettuoso nei suoi confronti, possa trattenerlo nel suo palazzo.

della prerogativa di potersi spostare alla ricerca di un 'datore' da loro ritenuto più gradito e, persino, più vantaggioso. Una spia della limitata *enterprise* del *demioergos* è fornita dalle vicende dell'araldo Medonte e dell'aedo Femio, entrambi *demioergoi* alla corte di Odisseo, passati, pare, dalla parte dei Proci, una volta scelti come loro *demioergoi*. Non è chiaro dai luoghi odissaici se colpevoli di *hybris* siano stati soltanto i pretendenti, che si sarebbero arbitrariamente appropriati, contro la loro stessa volontà, dei *demioergoi* di un altro re, o se anche i *demioergoi* abbiano mostrato il loro consenso ai nuovi 'datori'. Sta di fatto che, se l'intero *staff* della reggia di Odisseo, dai *therapontes* agli schiavi, era stato costretto, sotto gli stessi occhi di Telemaco e Penelope, a lavorare per i Proci, pur restando fedele a Odisseo, altri tradiscono apertamente il loro re, divenendo non solo loro 'servitori', ma anche complici dei *mnesteres* – noti sono i casi del capraio Melanzio e della sorella Melantò[660]: meno chiara è la posizione dei *demioergoi*, in particolare dell'araldo e dell'aedo, che appaiono perfettamente integrati tra i pretendenti, ma non è esplicito se per loro volontà (= *demioergoi* traditori di Odisseo) o se per decisione dei Proci (= *demioergoi* oggetto di scambio e di contesa tra committenti)[661].

> Nel sedicesimo libro dell'*Odissea*, Odisseo, in casa del porcaio Eumeo, dopo aver perso le sembianze del mendicante, grazie a un nuovo intervento di Atena, si svela al figlio Telemaco, al quale, rivelato il piano della vendetta, chiede di

[660] Il capraio Melanzio siede abitualmente tra i pretendenti «in faccia a Eurimaco» (Hom. *Od*. XVII 257); l'ancella Melantò tradisce Penelope, diventando persino amante del pretendente Eurimaco (Hom. *Od*. XVIII 321-325; XIX 65). Nel ventiduesimo libro, al momento della vendetta, Melanzio, dopo aver tradito Odisseo e rischiato di far saltare il piano da lui organizzato per liberarsi dei Proci, subisce una morte tragica (Hom. *Od*. XXII 142-199); tutte le ancelle, svelate dalla nutrice Euriclea, su richiesta di Odisseo, sono uccise violentemente (Hom. *Od*. XXII 393-473).

[661] Interessante, a tal proposito, è lo 'schema', proposto da Svenbro, che classifica gli aedi presenti nell'*epos* omerico in rapporto al loro committente-pubblico:

	Contestazione	*Sottomissione*
età leggendaria	Tamiris	Demodoco
età recente	l'aedo di Agamennone	Femio

Secondo Svenbro (1981, 68), a rifiutare un adattamento nei confronti del nuovo committente sarebbe l'aedo di Agamennone, di conseguenza isolato e ucciso a causa della sua eccessiva fedeltà nei confronti del suo re (sul piano mitico, anche la vicenda di Tamiri, aedo descritto nell'*Iliade* (II 594-600), rappresenterebbe un atto di *hybris* dell'aedo, nel momento in cui quest'ultimo si pone in rivalità nei confronti del suo stesso 'alimentatore, la Musa); ad adattarsi pienamente alle disposizioni del commitente-pubblico sarebbero, invece, Demodoco, in una società idilliaca, e Femio, in una società in crisi, che, nel vuoto 'politico' usurpato da aspiranti re, rischia di far pagare con la stessa vita all'aedo la sua accondiscendenza nei confronti del 'pubblico', mostrata nella conoscenza di diverse *oimai*, vie del canto (Hom. *Od*. XXII 347-348).

fornirgli un dettagliato quadro degli usurpatori e divoratori della sua casa, al fine di valutare le forze necessarie per sferrare l'attacco[662]. Alla domanda del padre, Telemaco risponde con un particolareggiato elenco dei Proci occupanti la sua casa: 52 κοῦροι κεκριμένοι ('giovani scelti) da Dulichio, seguiti da 6 δρηστῆρες ('servitori'), 24 φῶτες ('uomini') da Samo, 20 κοῦροι Ἀχαιῶν ('figli degli Achei') e 12 ἄριστοι ('migliori') da Itaca. A questi, però, il principe aggiunge sorprendentemente, alla fine della lista, accanto a due 'servitori', due *demioergoi* di Odisseo: «con loro è l'araldo Medonte e il cantore divino, e altri due θεράποντε, scalchi abilissimi»[663]. La precisazione di Telemaco, con l'inserimento di queste figure proprio nella lista del numero di persone da temere e da fronteggiare in casa, ci fa supporre che Medonte e Femio non solo siano a disposizione dei Proci, come tutti gli altri, ma che mostrino loro sostegno e compiacenza nel 'servirli'. Di fatto, di Medonte si dice che «più di tutti gli araldi piaceva loro (*sc*. i *mnesteres*), sedeva con loro al banchetto»[664] e, anche quando si reca da Penelope a riferirle della trama, ordita dai Proci, di uccidere Telemaco nello stretto fra Itaca e Same, tradendo, dunque, gli stessi pretendenti, la regina lo accoglie sospettosa, chiedendo: «araldo, perché t'han mandato i nobili pretendenti?»[665].

L'ipotesi di un tradimento perpetrato dall'araldo e dal cantore ai danni del loro re potrebbe trovare conferma nella scena della strage dei pretendenti, alla quale è dedicato il ventiduesimo libro del poema e nella quale proprio la sorte dei due *demioergoi* è ancora una volta messa a confronto. Dopo aver già eliminato i pretendenti, primo fra tutti l'istigatore Antinoo, Odisseo si imbatte nel Terpiade cantore: Femio è indeciso se rifugiarsi presso l'altare di Zeus, fuori dal *megaron*, o gettarsi alle ginocchia del re, implorando il suo perdono[666]. Scelta la seconda opzione, Femio chiede a Odisseo di essere risparmiato dal momento che non per sua volontà, ma costretto veniva a cantare nella sua casa fra i pretendenti[667]. Dinanzi al disperato gesto, Telemaco chiede al padre di risparmiare non solo l'aedo, ma anche Medonte, il quale, nascostosi dietro un seggio e copertosi di pelle di bove per non essere ucciso, viene allo scoperto e supplica il principe di essere risparmiato dal padre. Entrambi, Femio e Medonte, sono salvati da Odisseo.

---

[662] Hom. *Od*. XVI 235-239.

[663] Hom. *Od*. XVI 249-253. Un simile elenco, meno dettagliato di questo, era già stato lo stesso Telemaco a farlo per la dea Atena, sotto le false spoglie dello *xeinos* Mente, re dei Tafi (Hom. *Od*. I 245-248). Segnaliamo, inoltre, che nel poema figurano anche ὑποδρηστῆρες ('servitori') dei pretendenti, verisimilmente giunti al loro seguito (Hom. *Od*. XV 330-333) – nel diciottesimo libro è finanche ricordato un araldo, Mulio, proveniente da Dulichio, come *therapon* del pretendente Anfinomo (Hom. *Od*. XVIII 423-434).

[664] Hom. *Od*. XVII 172-173.

[665] Hom. *Od*. IV 677. Cfr. XVI 412.

[666] Hom. *Od*. XXII 330-337.

[667] καί κεν Τηλέμαχος τάδε γ' εἴποι, σὸς φίλος υἱός / ὡς ἐγὼ οὔ τι ἑκὼν ἐς σὸν δόμον οὐδὲ χατίζων / πωλεύμην μνηστῆρσιν ἀεισόμενος μετὰ δαῖτας, / ἀλλὰ πολὺ πλέονες καὶ κρείσσονες ἦγον ἀνάγκῃ (Hom. *Od*. XXII 350-353).

> Dunque, se da una parte, il comportamento di Femio e, soprattutto, di Medonte, ma anche la posizione delle loro vicende nell'economia della narrazione del massacro dei Proci – le loro sorti, infatti, precedono quelle delle ancelle traditrici svelate da Euriclea – sembrano suggerire un loro protendere verso i Proci, dall'altra, nella versione fornita nei versi riservati alla strage, segnata da un'ottica 'moralizzante' e accusatoria nei confronti dei Proci, Femio avrebbe cantato costretto dai pretendenti (ὅς ῥ' ἤειδε παρὰ μνηστῆρσιν ἀνάγκῃ)[668], non per sua iniziativa, risultando, così, vittima del sopruso di principi.

In ogni caso, siano i *demioergoi* ritenuti traditori o vittime di re (o aspiranti tali), dagli episodi di Medonte e di Femio emerge chiara la posizione fortemente vincolata di queste figure, che, quasi al pari del 'personale domestico' dell'*oikos*, sono soggette al re e non libere di offrire in giro le loro *performances*: più assimilabili ai *palace dependants* del mondo vicino-orientale che ai *free artisans* 'occidentali' nel *free labor market*, i *demioergoi* sembrano, per alcuni aspetti, ascrivibili più al *reciprocative pattern* dei «movements of specialized manpower»[669] che non al più recente *commercial pattern*. È vero, infatti, che, come ha opportunamente sottolineato Zaccagnini, i *redistributive* e *reciprocative patterns of mobility* degli 'artigiani' sono funzionali esclusivamente a strutture economiche palaziali, fortemente centralizzate, che detengono un capillare controllo della manodopera libera specializzata (*palace officials*/*dependants*)[670]: condizioni, dunque, economico-sociali non rintracciabili nel

---

[668] Hom. *Od*. XXII 331.

[669] Zaccagnini 1983, 246.

[670] Il *redistributive pattern* è ben individuabile, secondo Zaccagnini, nell'archivio di Mari, città florida e indipendente dall'inizio del III millennio al 1761 a.C., il cui ricco archivio in lingua accadica risale per lo più all'ultimo cinquantennio (1800-1750 a.C.). L'archivio ci testimonia un controllo ramificato degli 'artigiani', dettato da un'organizzazione amministrativa, che garantiva, attraverso un sistema 'redistributivo', l'invio di personale specializzato anche nelle aree periferiche del regno (abbiamo esempi di 'prestiti' di medici, muratori, cuochi etc.): finalizzato anche alla massima ottimizzazione delle capacità degli 'artigiani', «employed full time», la distribuzione degli artigiani nei distretti prevedeva rigorosamente il loro rientro nelle sedi di partenza (Zaccagnini 1983, 247-249). Il *reciprocative pattern*, che non esclude la presenza dello stesso modello 'redistributivo', è ravvisabile nelle realtà che considerano lo scambio di 'artigiani' non soltanto ai fini amministrativi e utilitari, ma anche come pratica dello *gift exchange*: gli 'artigiani', al pari dei *goods*, sono ritenuti veri e propri *gifts* in possesso di un «exchange value». Un significativo esempio di questo modello è individuato da Zaccagnini nei «treaties» tra il re di Hatti, Muršili II e due stati vassalli o anche tra corti, come, ad esempio, tra Egitto/Babilonia e Hatti: unico vincolo, anche in questo caso, «the duration of their sojourn abroad […] it appears that these foreign specialists were indeed detained abroad and that it was very difficult for them to return home» (Zaccagnini 1983, 249-256). Sembrano rientrare nel modello 'reciprocativo' anche due casi riportati da Erodoto, nel terzo libro delle *Storie*, riguardanti un medico egiziano, inviato contro la sua volontà, da Amasi in Persia, in seguito alla richiesta del re Ciro di ricevere un eccellente

livello omerico, che, per quanto stratificato, riflette certamente una realtà politico-sociale successiva al crollo dell'accentrata amministrazione palaziale micenea. Ma, allo stesso tempo, è anche vero che, *in primis*, i modelli 'redistributivo' e 'reciprocativo' non scompaiono del tutto, ma convivono, in un certo senso, con il modello 'commerciale' emergente in alcune realtà[671]; *in secundis*, pur volendo considerare un 'fuoriuscitismo' degli 'artigiani' in seguito alla crisi di sistemi palaziali, alla ricerca ora di nuovi impieghi ora di guadagni più proficui – situazione, in ogni caso, non riflessa nel luogo odissaico del diciassettesimo libro –, non è inimmaginabile una condizione degli artigiani, che, pur riassorbiti in nuove organizzazioni economiche e territoriali, siano vincolate ai 'clienti' da 'più arcaici' legami reciprocativi: certamente, a nostro avviso, siamo dinanzi a forme di *attached production*, soggetta al controllo, chiaramente non *independent*[672].

---

medico per gli occhi (Hdt. III 1), e il medico crotoniate Democede, trattenuto da re Dario in Persia, in seguito al suo risolutivo intervento in favore del re (Hdt. III 125-137). Se le vicende erodotee sono state generalmente 'liquidate' come esempi del 'dispotismo' orientale, vicende ancora una volta relative all'Egitto e alla Persia ('complice' di questa visione è la stessa narrazione erodotea), le stesse peripezie di Dedalo, sul piano mitico, possono essere lette alla luce del *reciprocative pattern* (vd. Adamo 2021). Sul filtro erodoteo 'anti-orientalista' nella narrazione della vicenda di Democede vd. Moyer 2006.

[671] Nel *Vecchio Testamento* abbiamo riferimenti alla chiamata di 'esperti', che possano lavorare fianco a fianco con altri più 'ordinari' artigiani locali: nello specifico, in occasione della costruzione del tempio di Gerusalemme, voluta da Salomone, il re manda a dire a Curam, re di Tiro, di fargli giungere un uomo esperto nel lavorare l'oro, l'argento, il bronzo, il ferro, filati di porpora, di crèmisi e di violetto, e che sappia eseguire intagli di ogni genere. Il *bronzesmith* avrebbe lavorato, aggiunge il re, affiancato da altri artigiani locali. Il re di Tiro risponde alla richiesta di Salomone, scrivendogli che gli avrebbe inviato l'artigiano Curam-Abì, figlio di una donna della tribù di Dan e di un padre di Tiro, esperto nella lavorazione dell'oro, argento, bronzo, ferro etc. (*Cronache* II 2, 13). Cfr. Hom. *Il*. VI 313-315 (Paride chiama un *tekton* per costruire la sua casa, da affiancare ad altri *tektones* locali).

[672] Sulla differenza tra *attached* e *independent production* si rimanda alla sintesi di Costin 2005, 1069-1072: nei sistemi di produzione *attached*, le *élite* o le istituzioni politiche hanno l'autorità di controllare direttamente alcune o tutte le componenti del sistema produttivo, compresi l'accesso alle materie prime, le scelte tecniche, l'ubicazione delle attività di produzione, l'impiego e l'organizzazione del lavoro, l'aspetto degli oggetti e la distribuzione dei prodotti finiti. Tale forma di organizzazione artigianale garantisce l'accesso privilegiato di un gruppo sociale a risorse e a forza-lavoro: i sistemi di produzione *attached* facilitano il controllo della distribuzione e del consumo di oggetti utilizzati per garantire privilegi e disuguaglianze attraverso l'esercizio del potere economico, politico, militare o ideologico (gli oggetti prodotti nei sistemi di produzione *attached* sono generalmente equipaggiamento militare, oggetti rituali, oggetti di prestigio). Al contrario, nei sistemi di produzione *independent*, le *élite* non mantengono l'autorità diretta per esercitare il controllo sulle materie prime, sugli artigiani, sull'organizzazione della produzione o sulla distribuzione: pertanto, gli oggetti prodotti tendono ad essere utilitaristici, potenzialmente accessibili a tutti e non connotanti una condizione di privilegio dei possessori. Recentemente Massimo Vidale e Paolo Michelini hanno individuato l'esistenza di forme di

D’altra parte, il risparmio stesso della vita di Femio e di Medonte, da parte di Odisseo, non esclude alla base una logica ‘utilitaristica’ del re, che conserva i suoi *demioergoi*, e ‘reciprocativa’ (*demioergoi = gift exchange*)[673], assente, di contro, tra re e schiavi/schiave, che di fatto non sono preservati[674].

3. Araldi *demioergoi*: l’insofferenza di Penelope

Nel diciannovesimo libro dell’*Odissea*, Penelope incontra Odisseo, ancora travestito da *ptochos*, riconosciuto al momento solo dal figlio Telemaco[675]. La regina, avendo richiesto espressamente di ricevere l’ospite, dopo aver avuto da questo lodi per la sua buona fama di «re perfetto», pio verso gli dèi e fedele alla giustizia, gli rivela la drammatica condizione del suo *oikos*, segnato dall’assenza decennale del re e occupato dai più nobili uomini di Dulichio, Same, Zacinto e Itaca stessa, che «consumano» la casa in attesa della sua scelta e della conseguente nomina del nuovo re di Itaca[676]. Nella libera manifestazione del suo dolore, Penelope confessa allo *xeinos* la sua rassegnazione, dicendo:

τῶ οὔτε ξείνων ἐμπάζομαι οὔθ’ ἱκετάων
οὔτε τι κηρύκων, οἳ δημιοεργοὶ ἔασιν·

«Per questo non mi interesso di stranieri né di supplici
e neanche di araldi, che sono *demioergoi*»[677].

attached production (vs. *independent craft production*) nella Padova di I millennio a.C. (Vidale, Michelini 2021).

673 Se i beni di prestigio circolano ed entrano nell’*oikos*, tesaurizzandosi nel *thalamos*, attraverso la diffusa pratica del *gift-exchange*, possono, allo stesso tempo, essere commissionati a *demioergoi*, i quali, in quanto produttore di *agalmata*, possono essere considerati, a loro volta, ‘beni’ di prestigio (vd. al riguardo Zaccagnini 1983, 251-253, circa l’*exchange value* dei *craftsmen* nell’àmbito del modello ‘reciprocativo’ vicino-orientale).

674 Sull’illimitato potere del capo di un *oikos*, esercitato finanche nello *ius vitae ac necis*, si sofferma Cantarella, in relazione proprio alle punizioni inferte da Odisseo ai traditori al momento della strage dei Proci, in una sezione del volume dedicata alle regole di comportamento all’interno della *familia* omerica (Cantarella 2021 [1979, 233-247]).

675 Hom. *Od*. XVI 188-189. Successivamente, Odisseo si rivela prima a Euriclea (Hom. *Od*. XIX 467-474) e poi ai due preposti, il porcaio Eumeo e il bovaro Filezio (Hom. *Od*. XXI 207-224). A Penelope, soltanto in seguito alla strage dei Proci, è svelata da Euriclea la vera identità dello *ptochos* (Hom. *Od*. XXIII 7).

676 Hom. *Od*. XIX 106-133.

677 Hom. *Od*. XIX 134-135.

La regina, confidando allo straniero un suo sopraggiunto disinteresse nei confronti di stranieri, supplici e araldi, classifica questi ultimi come *demioergoi*: come già nel verso 383 del diciassettesimo libro, il termine *demioergoi* compare, qui a definire gli araldi, nuovamente al plurale e ancora nella funzione sintattica di parte nominale (rispetto ai *kerykes*), all'interno di una proposizione relativa.

Ma se dal punto di vista morfologico e sintattico il termine è utilizzato da Penelope allo stesso modo di Eumeo, alle due occorrenze non tutti attribuiscono lo stesso significato: quanti, infatti, hanno insistito sul ruolo 'pubblico' del *demioergos* del diciassettesimo libro, minori difficoltà hanno incontrato nel considerare anche l'araldo un *demioergos*, in quanto figura di rilievo tra gli 'operatori pubblici' – anzi, proprio la presenza dell'araldo, ma anche di indovini, medici e aedi accanto al più 'semplice' *tekton*, nella visione di alcuni studiosi, sarebbe indice dell'alta considerazione della categoria 'demiurgica' omerica, come testimonierebbe l'utilizzo successivo del termine, in area dorica, per designare gli alti 'funzionari pubblici', i magistrati[678]; di contro, per quanti hanno considerato particolarmente e limitatamente la natura 'fattiva' e 'operativa' dei *demioergoi*, tutti in qualche modo 'artigiani', non *aristoi*, l'aggiunta dell'araldo al 'catalogo demiurgico' di Eumeo ha provocato imbarazzo, riscontrabile ora in una diversa traduzione delle due occorrenze dello stesso termine[679] ora nel ruolo semantico differente assegnato al termine quando riferito al *keryx*[680] – l'araldo nulla avrebbe in comune con i *demioergoi*, quasi, già deprezzati, lavoratori mercenari, tra i quali, probabilmente, figurerebbe persino lo *ptochos*.

---

[678] Jeffery 1973-1974, 319 («the herald and the aisymnetai remind us most readly why the official title of demiourgos could reasonably be used by a large bloc of mainland Greek states to denote a high-ranking statesman»); Maddoli 1992b, 89 («la funzione degli araldi e quella degli indovini, ma anche quella dell'aedo e del medico, si presentano più orientate sul versante magistratuale della carica ufficiale, conferita e riconosciuta dalla collettività»). Su entrambe le posizioni, già commentate, vd. anche *supra*, 105 n. 420.

[679] Se, infatti, si è generalmente conservata la stessa traduzione del termine, sia da parte di chi ha insistito sulla funzione 'pubblica', ad esempio «heralds, whose trade is a public one» (A.T. Murray), «qui servent le public» (V. Bérard), sia da parte di chi ha messo in risalto la funzione 'artigianale', ad esempio «gli araldi che sono artigiani» (A. Privitera), «araldi, che appartengono alla casta degli artigiani» (M.G. Ciani), di nuovo singolare resta la posizione di Calzecchi Onesti, che, a proposito degli araldi, modifica la traduzione del termine e rende il predicativo *demioergoi* con la perifrasi «che sono a servizio del popolo».

[680] Murray 1983 [1980], 63 («questa classe include sicuramente anche i lavoratori del metallo, mentre gli araldi, che pare siano stati pubblici ufficiali, erano *demiourgoi* di tipo sostanzialmente diverso»).

In realtà, entrambe le posizioni, poggiando da una parte sull'idea del *keryx* omerico come 'alto funzionario'[681], dall'altra su una parziale interpretazione dei *demioergoi*, peccano, ancora una volta, di una mancata considerazione di tutte le funzioni araldiche in Omero e, soprattutto, di una contestualizzazione del luogo omerico in questione, che, anzi, come vedremo, meglio chiarisce lo statuto 'demiurgico'.

Muoviamo, infatti, da una prima considerazione: se osserviamo i due versi omerici sopra riportati, i *kerykes*, proprio per il loro essere *demioergoi* – sono gli unici del breve elenco a essere seguiti da una proposizione relativa esplicativa –, si distinguono dalle altre due categorie sociali menzionate, quella degli ξεῖνοι ('stranieri') e quella degli ἱκέται ('supplici'). Di nuovo, dunque, come già accade nel 'catalogo eumaico', gli araldi/*demioergoi* sono, qui più evidentemente, contrapposti agli *xeinoi*: la regina, infatti, seguendo una *klimax*, prima menziona la più generica e 'neutrale' categoria degli *xeinoi*, per poi quasi articolarla in due 'sottocategorie', gli *hiketai* (spesso nel poema assimilati anche agli *ptochoi*) e gli araldi/*demioergoi*. Se, come abbiamo visto, per richiedere ospitalità, gli *hiketai* e gli *ptochoi* sono soliti giungere al palazzo *akletoi*, non richiesti, la qualifica di *demioergoi* (*kletoi*), ricordata da Penelope soltanto per gli araldi, avrebbe ancora una volta una funzione distintiva tra *xeinoi-hiketai* e *xeinoi-demioergoi*: gli uni giungono semplicemente, gli altri sono invitati.

Ma l'inserimento proprio degli (invitati) araldi accanto ai (non richiesti) stranieri e supplici può essere meglio compreso solo alla luce di un altro luogo odissaico, contenente un'affermazione di Telemaco molto simile a quella della madre Penelope.

> Dopo la visita, alla corte di Odisseo, dello *xeinos patrios* Mente (Atena), di passaggio a Itaca mentre era diretto a Temesa per bronzo, il pretendente Eurimaco chiede a Telemaco chi fosse l'ospite ricevuto e se avesse portato notizia di Odisseo (ἠέ τιν' ἀγγελίην πατρὸς φέρει ἐρχομένοιο)[682]. Il principe, pur avendo intuito la natura divina dell'ospite che aveva incontrato, risponde a

Ricordiamo che già Finley aveva distinto lo statuto dell'araldo all'interno della categoria 'demiurgica', istituendo, nello specifico, un confronto tra gli araldi e gli aedi: i primi sarebbero stati membri permanenti della comunità, «full-scale members of the community»; i secondi sarebbero probabilmente stati girovaghi, dal momento che «in the poet's own day they travelled all the time» (Finley 1979 [1954], 56).

[681] Per una sintesi sulle occorrenze del *keryx* in Omero, sulle sue funzioni e sulle qualificazioni espresse dalle epitesi vd. De Fidio 1969-1970, 16-22.

[682] Hom. *Od*. I 405-411.

> Eurimaco: «non credo a notizia, chiunque la porti, né profezia m'interessa, se a volte la madre, profeti invitando a palazzo, ne interroga» (οὔτ' οὖν ἀγγελίῃ ἔτι πείθομαι, εἴ ποθεν ἔλθοι, / οὔτε θεοπροπίης ἐμπάζομαι, ἤν τινα μήτηρ / ἐς μέγαρον καλέσασα θεοπρόπον ἐξερέηται)[683].

Dalle parole di Telemaco, infatti, oltre a emergere l'abitudine di Penelope di chiamare a corte indovini, sulla quale ci siamo già soffermati[684], affiora anche il mancato interesse del principe nei confronti di qualunque notizia o profezia riguardi il ritorno del padre. Sembra di ritrovare, dunque, la stessa mancata fiducia di Penelope nei confronti di stranieri, supplici e araldi – tra l'altro, il verbo utilizzato è lo stesso (ἐμπάζομαι). Pertanto, è evidente che anche Penelope sta confessando allo *xeinos*, dinanzi a lei seduto, la sua totale incredulità verso 'portatori' di notizie, evidentemente numerosi e di varia affidabilità – tanto più che ultimo elemento della *klimax* sono proprio gli araldi: come, infatti, Telemaco distingue nettamente la notizia, «che giunge» a corte da un luogo indefinito, portata da uno sconosciuto, dalla profezia richiesta dalla regina a riconosciuti profeti, 'abilitati' a profetizzare, così Penelope separa i 'generici' *xeinoi*, che arrivano a portare notizie, dagli *hiketai*, verisimilmente più fidati, e dagli araldi/*demioergoi*: questi, in quanto messaggeri 'ufficiali', evidentemente richiesti, e 'professionisti', costituirebbero i più sicuri e veritieri latori di informazioni[685]. Dunque, sia Telemaco sia Penelope sarebbero arrivati a nutrire sfiducia persino nei confronti dei *demioergoi* (indovini nel caso di Telemaco, araldi nel caso di Penelope), che si confermano figure dallo statuto giuridico e sociale definito: idonei a svolgere un servizio, per questo chiamabili, e fidi.

Come si è già detto a proposito degli indovini[686], anche i *kerykes* si rivelano essere i *demioergoi* più mobili, dal momento che è verisimile che, come i profeti, siano mandati a chiamare altrove o siano da altre corti spontaneamente inviati per ufficiali passaggi di notizie, nel rispetto di una 'rete' di reciprocità tra re.

---

[683] Hom. *Od*. I 414-416.

[684] Vd. *supra*, 153.

[685] Sulla relazione fra i tre termini elencati da Penelope, *xeinoi*, *hiketai* e *kerykes-demioergoi*, si è soffermato Woronoff, il quale ne intravede il comune denominatore proprio nella «notion de circulation», dal momento che, ricorda lo studioso, nell'*Odissea*, alcuni araldi sono fermi a corte, ma altri sono inviati a portare notizie o addirittura seguono i re (Woronoff 2006, 39).

[686] Vd. *supra*, 152-153.

3.1. «Quando arriva da qualche parte notizia»: *xeinoi* non *demioergoi*

In effetti, l'*Odissea*, se da una parte conosce la figura dell'araldo tra i *demioergoi* – peraltro raramente descritto nel ruolo di messaggero –, dall'altra testimonia una massiccia circolazione di notizie ad opera di *xeinoi*, che, in quanto ξεῖνοι τηλεδαποί ('stranieri provenienti da zone lontane'), costituiscono una miniera di informazioni, che giungono, così, nelle varie corti. Raramente, infatti, è il re in persona a spostarsi alla ricerca di notizie: un caso eccezionale è rappresentato da Telemaco, spinto dalla dea Atena a intraprendere un viaggio per ottenere nuove circa il padre Odisseo. Di fatto, il principe si reca a Pilo e poi Sparta per «interrogare» Nestore e Menelao, i quali, avendo viaggiato nel ritorno da Troia, avrebbero potuto fornirgli nuovi elementi sulla sorte di Odisseo. Di contro, il re è generalmente recettore di notizie, che, al pari degli *xeinoi* che le portano, giungono al palazzo non richieste, ma accidentalmente: è proprio Telemaco, come abbiamo visto, a dire che la notizia «giunge da ogni dove» (εἴ ποθεν ἔλθοι)[687]. Lo *xeinos*, infatti, interrogato, dopo essersi ristorato, sulla sua identità, sul luogo di provenienza e sui motivi del suo viaggio, è invitato a narrare dei diversi luoghi e popoli da lui incontrati lungo il tragitto, fornendo, così, numerose informazioni.

Ma, in un contesto 'oralistico', nel quale la circolazione delle informazioni è legata o ai profeti o agli araldi, di tanto in tanto «chiamati» – presumibili sono anche lunghi tempi di realizzazione di tali richieste –, è proprio la preziosità e l'utilità del loro ruolo di 'ufficiosi messaggeri' che induce gli *xeinoi* a trasformarsi in «costruttori di frottole» (ψεύδεά τ' ἀρτύνοντας) alla ricerca di *kerdos*. Sappiamo, infatti, che, se da una parte i re concedono l'εὐαγγέλιον ('il premio della notizia') agli *xeinoi*, dall'altra parte gli *xeinoi* stessi avviano un 'commercio' di notizie non vere: portare informazioni procura allo *xeinos-ptochos* mantello e tunica, se non addirittura amicizia e doni. Gli *xeinoi*, paragonati persino ad abili aedi, si auto-ergono ad 'araldi', appropriandosi 'abusivamente' di un mestiere 'demiurgico'.

La figura dello *xeinos*-spacciatore di false notizie emerge chiaramente già nelle parole di Alcinoo presso la corte dei Feaci, evidentemente raggiunta abitualmente da *xeinoi*-'messaggeri'.

[687] Un'affermazione simile è pronunciata da Eumeo (Hom. *Od*. XIV 374).

> Nell'undicesimo libro dell'*Odissea*, Alcinoo, dopo aver ascoltato le vicissitudini di Odisseo, rivelatosi su richiesta del re stesso, loda lo *xeinos* per la bellezza delle parole (μορφὴ ἐπέων), per i suoi saggi pensieri (φρένες ἐσθλαί) e per un racconto (μῦθον) fatto alla maniera di un valente aedo (ὡς ὅτ' ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας)[688]. Il re dei Feaci distingue Odisseo-*xeinos* da altre figure, ἠπεροπῆες ('seduttori, ingannatori'), ἐπίκλοποι ('dissimulatori'), ψεύδεά τ' ἀρτύνοντας ('fabbricatori di menzogne'): molti la terra ne nutrirebbe, «uomini di tutte le razze»[689].

Se presso i Feaci giungono menzogneri in cambio di ospitalità, vesti e magari altri guadagni, è in particolare alla corte di Itaca che *xeinoi* itineranti 'vendono' informazioni sull'atteso Odisseo, proprio lì dove urge il bisogno di ascoltare chiunque possa fornire un dettaglio in più sul *nostos* del re. Talvolta, sono gli stessi *xeinoi* che si propongono come offerenti di notizie, come ad esempio accade in casa di Eumeo, raggiunto da Odisseo-*ptochos*.

> Odisseo-*ptochos* chiede al suo ospite, lo schiavo Eumeo, di sapere chi fosse il suo padrone, proprietario dei tanti beni che gli erano stati proprio dallo schiavo elencati dettagliatamente, quasi alla maniera di un 'contabile' di palazzo: apprendendo il nome del re, infatti, avrebbe magari potuto fornire informazioni sulla sua sorte, se lo avesse visto (εἴ κέ μιν ἀγγείλαιμι ἰδών), avendo lui stesso molto girato (ἐπὶ πολλὰ δ' ἀλήθην)[690]. Dinanzi a queste parole lo sfogo del porcaio, aggiungendosi così ai precedenti di Telemaco e Penelope, è duro e chiaro: nessun giramondo che sarebbe giunto a portare notizia del re avrebbe più potuto persuadere Penelope e il figlio (οὔ τις κεῖνον ἀνὴρ ἀλαλήμενος ἐλθὼν / ἀγγέλλων πείσειε γυναῖκά τε καὶ φίλον υἱόν)[691], dal momento che chiunque errando arriva tra il popolo di Itaca a spacciare menzogne (ἐλθὼν ἐς δέσποιναν ἐμὴν ἀπατήλια βάζει). I girovaghi bisognosi di aiuto mentono e inventano false nuove (κομιδῆς κεχρημένοι, ἄνδρες ἀλῆται / ψεύδοντ' οὐδ' ἐθέλουσιν ἀληθέα μυθήσασθαι)[692]: in cambio di tunica, manto e splendide vesti, sono disposti a fabbricare frottole (ἔπος παρατεκτήναιο)[693], a spacciare menzogne (ὃς πενίῃ εἴκων ἀπατήλια βάζει)[694], a mentire (ψεύδεσθαι)[695], a carezzare con le menzogne e a incantare (μήτε τί μοι ψεύδεσσι χαρίζεο μήτε τι

[688] Hom. *Od*. XI 367-368. Cfr. VIII 389: Alcinoo aveva già giudicato l'ospite πεπνυμένος e degno del dono ospitale (ξεινήϊον).
[689] Hom. *Od*. XI 363-366.
[690] Hom. *Od*. XIV 115-120.
[691] Hom. *Od*. XIV 122.123.
[692] Hom. *Od*. XIV 124-125.
[693] Hom. *Od*. XIV 131.
[694] Hom. *Od*. XIV 157.
[695] Hom. *Od*. XIV 365.

> θέλγε)[696]. Il porcaio scambia inizialmente Odisseo-*ptochos* per l'ennesimo giramondo, che, approfittando della condizione di Telemaco e della madre, tenterebbe di estorcere alla regina vesti in cambio di false notizie. Dalle parole di Eumeo, dunque, più chiari appaiono le affermazioni sopra esaminate di Telemaco e della regina: si è stanchi ormai a corte di finti nunzi, portatori di notizie mai confermate nella realtà[697].

Altre volte è la regina stessa che, ricevendo in casa *xeinoi*, che si presentano alla sua porta, li interroga, soprattutto quando si rivelano essere πολυπλαγκτοί ('molto vagante'): sempre ben accolti da Penelope, in quanto *xeinoi*, sono fonte di speranza per la regina, sempre più vicina alla scelta del nuovo sposo. Ma proprio Penelope, come già detto da Eumeo, è ormai abituata all'arrivo di falsi latori di informazioni, pronti a tutto pur di guadagnarsi da vivere: nello stesso incontro con Odisseo-*ptochos*, la regina lentamente concede la sua fiducia, restando alla fine comunque poco ottimista circa la versione da questo fornita – d'altra parte lo stesso incontro di Penelope con Odisseo è caratterizzato da diffidenza e prove da superare da parte di colui che agli occhi di Penelope continua a essere uno *xeinos*.

> Nel diciassettesimo libro dell'*Odissea*, Penelope chiede al porcaio Eumeo di condurle l'ospite (Odisseo-*ptochos*), che era stato motteggiato dagli arroganti Proci: avendo la regina udito della vicenda del ramingo, da lui stesso narrata ad Antinoo, desidera chiedere se, casomai, avesse notizia di Odisseo o se lui stesso lo avesse in prima persona visto durante il suo tanto peregrinare (ὄφρα τί μιν προσπτύξομαι ἠδ' ἐρέωμαι / εἴ που Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἠὲ πέπυσται / ἢ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι· πολυπλάγκτῳ γὰρ ἔοικε)[698]. Eumeo, che aveva già ascoltato in casa sua il racconto dello *xeinos*, valutandolo «opportuno» e «utile» (οὐδέ τί πω παρὰ μοῖραν ἔπος νηκερδὲς ἔειπες)[699], non dunque falso, invoglia Penelope ad ascoltare lo straniero, il quale, appunto, aveva giurato di «aver udito» (ἀκοῦσαι) che Odisseo fosse ancora vivo[700]: a differenza di altri *xeinoi*, Odisseo-*ptochos* era sembrato al porcaio sincero e pari a un «cantore istruito dai numi»[701]. Fidandosi del parere di Eumeo – d'altra parte Eumeo stesso dice al finto mendicante che la regina è solita chiamarlo ogniqualvolta a palazzo giunga

[696] Hom. *Od*. XIV 387.
[697] Il continuo giungere di stranieri a corte è descritto chiaramente da Penelope: πολλοὶ δὴ ξεῖνοι ταλαπείριοι ἐνθάδ' ἵκοντο (Hom. *Od*. XIX 379).
[698] Hom. *Od*. XVII 507-511.
[699] Hom. *Od*. XIV 509.
[700] Hom. *Od*. XVII 522-527.
[701] Hom. *Od*. XVII 513-521.

una nuova[702] –, Penelope chiede insistentemente di incontrare l'ospite, che, soltanto a questo punto, sembra meritare lo stesso trattamento di un *demioergos*: la regina prega il porcaio per ben due volte consecutive (utilizzando proprio il verbo καλέω) di «chiamare» lo *xeinos*[703]; Eumeo si avvicina all'ospite per riferirgli che la sapiente Penelope lo «manda a chiamare» (καλέει). Non vedendolo avvicinarsi, la regina domanda al preposto perché ancora non gli «conduce» l'ospite (ἄγεις): lo stesso verbo ἄγω è utilizzato nella scena dell'araldo che conduce l'aedo Demodoco a corte, chiamato dal re[704]. Successivamente, lo *xeinos* giunge al cospetto della regina e, interrogato, soddisfa entrambe le sue aspirazioni: Odisseo-*ptochos*, infatti, sostiene di aver sia visto Odisseo, divenuto suo *xeinos patrios*, sia di aver di lui sentito parlare da poco dalle genti tesprote. Lo *xeinos* racconta di aver visto per la prima volta Odisseo nella sua terra, Creta, dove appunto il re era stato spinto dal vento mentre era in viaggio per Troia[705], ma Penelope, ancora scettica del racconto dello straniero, decide di «provarlo», (πειρήσεσθαι) chiedendogli quali vesti indossasse lo sposo al momento della sosta a Creta: riconoscendo le vesti da lei stessa prese dal talamo, unite alla «fibbia lucente», la regina inizia a nutrire fiducia nelle parole del girovago, sempre più ritenuto «caro» (φίλος) e «rispettato» (αἰδοῖος)[706]. Lo straniero poi racconta di aver saputo dal re dei Tesproti in persona, Fidone, che Odisseo sarebbe arrivato prestissimo a Itaca, dopo essere passato a Dodona per la consultazione dell'oracolo[707]. Così, Odisseo-*ptochos*, pur raccontando «menzogne simili al vero» (ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα)[708], agli occhi di Penelope sembra narrare «cose vere» (νημερτέα)[709]: a questo punto, infatti, Penelope alza la posta sulla ricompensa dello straniero e, se inizialmente aveva promesso manto e tunica[710], ora assicura allo *xeinos* «buona amicizia e moltissimi doni» (τῶ κε τάχα γνοίης φιλότητά τε πολλά τε δῶρα / ἐξ ἐμεῦ), se quanto da lui detto si fosse realizzato[711].

[702] Hom. *Od*. XIV 372-374
[703] Hom. *Od*. XVII 529; 544.
[704] Vd. *supra*, 150-151.
[705] Hom. *Od*. XIX 171-202.
[706] Hom. *Od*. XIX 215-260.
[707] Hom. *Od*. XIX 261- 307.
[708] Hom. *Od*. XIX 203.
[709] Hom. *Od*. XVII 549.
[710] Hom. *Od*. XVII 549-550.
[711] Hom. *Od*. XIX 309-310. Nella moderna storiografia, i luoghi odissaici contenenti riferimenti all'Odisseo-aedo (sui quali vd. *supra*, 136-137 n. 557), sono stati 'abusati' in quanto spia dell'esistenza, già nel livello omerico, dell'aedo 'commerciale' (vd. *supra*, 126-128). A ben vedere, lo *xeinos* che narra delle proprie peripezie al suo ospite, resta uno *xeinos*, che, qualora porti notizie vere, è ricompensato con doni che vanno al di là di quelli necessari e rituali da offrire a ogni *xeinos* (cibo, abiti) – basti pensare che Penelope offre la stessa ricompensa allo *xeinos*-Odisseo e a Teclimeno (che non è un *demioergos*, ma un *hiketes*), in caso di avveramento delle loro notizie e profezie (Hom. *Od*. XIX 309-310. Cfr. XVII 163-165).

È verisimile, dunque, che la dichiarazione fatta da Penelope al falso mendicante, già espressa, come abbiamo visto, sia dal figlio Telemaco sia dal preposto Eumeo, abbia lo scopo di ribadire il suo rigetto verso informatori sullo sposo Odisseo, finanche dei *kerykes*, «che sono *demioergoi*», ossia messaggeri richiesti o ricevuti da altri nobili, non 'romanzieri' alla ricerca di *kerdos*. Ancora una volta peculiare è lo statuto 'xeinico' dei *demioergoi*: provenienti da altri luoghi o meno, sono figure note e 'certificate', non *xeinoi* itineranti per lucro.

3.2. *Kerykes* 'therapontes': i *demioergoi* inviati

Già nelle parole di Penelope, che contengono la seconda e ultima occorrenza del termine *demioergoi*, gli araldi, a differenza degli altri *demioergoi*, possono essere intesi sia come 'mandati a chiamare' dalla regina stessa (ipotesi ricavabile dal confronto con gli invitati indovini) sia come inviati da altri *oikoi*: i *kerykes*, di fatto, non risultano mai chiamati nel poema, ma spesso inviati dal re ed esecutori dei suoi ordini. Infatti, se, come abbiamo visto, il verbo καλέω spesso precede l'ingresso del *demioergos* a corte, i verbi che più frequentemente azionano l'araldo, invece, sono πέμπω ('mando a dire, faccio dire per mezzo di'), ὀτρύνω ('mando') προΐημι ('invio') e ὀπάζω ('faccio seguire, do per accompagno')[712].

Certamente, in molti casi, l'invio dei *kerykes* è finalizzato al trasporto di notizie (ἀγγελίαι) da parte di re e nobili: sin dal primo libro dell'*Odissea*, che si apre con il concilio degli dèi, il «messaggero argheifonte», Hermes, definito variamente messaggero (διάκτορος[713], ἄγγελος[714]), è inviato presso Circe per richiedere alla dea il rilascio dell'ospite Odisseo, da lei trattenuto sull'isola Ogigia[715].

> Atena chiede l'intervento di Zeus nella risoluzione del caso di Odisseo, irretito da Circe e da lei dissuaso dal ritorno a Itaca. Si decide, così, di inviare Hermes a Ogigia a riferire a Circe il «decreto immutabile» degli dèi (Ἑρμείαν μὲν ἔπειτα, διάκτορον Ἀργεϊφόντην, / νῆσον ἐς Ὠγυγίην ὀτρύνομεν, ὄφρα τάχιστα / νύμφῃ ἐϋπλοκάμῳ εἴπῃ νημερτέα βουλήν), ossia il ritorno dell'eroe nella sua

[712] Inoltre, presente è anche il verbo κελεύω (Hom. *Od*. II 6; VII 163). Cfr. Hom. *Od*. III 425 (Alcinoo ordina di far venire l'orefice al palazzo).
[713] Hom. *Od*. I 84; V 43.
[714] Hom. *Od*. V 28.
[715] Sulla figura di Hermes si rimanda a Pisano 2014.

patria[716]. Hermes, «non sordo» (οὐδ' ἀπίθησε) all'ordine giuntogli da Atena, vola verso Ogigia[717]: non appena Circe vede il *diaktoros*, lo riconosce immediatamente – il *demioergos*, infatti, è sempre noto e riconoscibile – e, a lui rivolgendosi, gli chiede il motivo della sua venuta[718]. Il messaggero, prima di ordinare alla dea il rientro di Odisseo in patria, così come gli era stato chiesto dagli dèi, dice di essere giunto fin lì soltanto perché «costretto da Zeus», contro la sua volontà (Ζεὺς ἐμέ γ' ἠνώγει δεῦρ' ἐλθέμεν οὐκ ἐθέλοντα)[719]. Riferito quanto doveva[720], Hermes si allontana[721].

Anche nella corte di Odisseo, il *keryx* è inviato a portare notizie, non solo dal re, ma anche dai *therapontes* di Telemaco.

Nel sedicesimo libro dell'*Odissea*, giunge in città la nave di Telemaco, condotta dai suoi *hetairoi* e *therapontes*, essendosi lui diretto tra i campi, presso Eumeo[722]. Una volta giunti, i *therapontes* ripongono gli attrezzi, conducono tutti i doni, ricevuti da Telemaco durante il viaggio, in casa di Clitio e mandano l'araldo al palazzo di Odisseo per informare Penelope del rientro del figlio (αὐτὰρ κήρυκα πρόεσαν δόμον εἰς Ὀδυσῆος / ἀγγελίην ἐρέοντα περίφρονι Πηνελοπείῃ); parallelamente, anche Telemaco aveva inviato Eumeo a riferire alla madre il suo felice ritorno in patria (τὸν δ' ὀτρῦναι πόλιν εἴσω / ἀγγελίην ἐρέοντα περίφρονι Πηνελοπείῃ): i due verbi, ὀτρύνω[723] e προΐημι[724], seguiti da un accusativo di moto a luogo (δόμον e πόλιν), in entrambi i casi reggono l'accusativo della persona inviata, accompagnato dal participio congiunto con valore finale del verbo ἐρέω/εἴρω ('dico'), che, a sua volta, regge l'accusativo ἀγγελίην ('notizia'). I due, il *keryx* e il porcaio-*keryx*, si incontrano, di fatto, in casa di Odisseo per la stessa notizia[725]: a parlare per primo, però, è il *keryx*. È interessante notare che il destinatario dei nunzi è sempre la saggia Penelope[726].

[716] Hom. *Od*. I 84-87. Cfr. V 28-42.
[717] Hom. *Od*. V 43-49.
[718] Hom. *Od*. V 85-90.
[719] Hom. *Od*. V 99.
[720] Hom. *Od*. V 105-115.
[721] Hom. *Od*. V 148.
[722] Hom. *Od*. XV 503-504: Telemaco ordina ai compagni di condurre la nave in città.
[723] Il verbo ὀτρύνω, con il prefisso ἐπί, ha anche come oggetto i «messaggi», non solo i messaggeri: Hom. *Od*. XVI 355 (μή τιν' ἔτ' ἀγγελίην ὀτρύνομεν· οἵδε γὰρ ἔνδον), dove sono i Proci a non dover più mandare avviso ai compagni di rientrare; Hom. *Od*. XXIV 354-355 (ἀγγελίας δὲ / πάντῃ ἐποτρύνωσι Κεφαλλήνων πολίεσσι), dove sono i parenti dei Proci che potrebbero inviare messaggi alle città cefallene per organizzare la vendetta.
[724] Il verbo προΐημι ha per oggetto i «messaggi» in due casi: Hom. *Od*. II 92 (καὶ ὑπίσχεται ἀνδρὶ ἑκάστῳ / ἀγγελίας προϊεῖσα), dove è Penelope a mandare messaggi ai Proci, illudendoli. Cfr. Hom. *Od*. XIII 381.
[725] Hom. *Od*. XVI 333-334. Cfr. XVI 468-469.
[726] La stessa Penelope, quando vede giungere, nelle sue stanze, l'araldo Medonte, gli chiede perché lo avessero «mandato» da lei (πρόεσαν) i Proci (Hom. *Od*. IV 681).

In altri casi, l'araldo diffonde notizie nel *demos,* ora bandendo l'assemblea, dietro l'ordine del principe[727], ora invitando principi e capi ad accorrere in piazza ad ascoltare il nuovo ospite giunto[728].

Talvolta, infine, vediamo l'araldo recarsi spontaneamente presso la regina per informarla di episodi verificatisi nel palazzo in sua assenza: è il caso, ad esempio, di Medonte, l'araldo dal 'doppio volto', che per ben due volte riferisce alla regina dei malefici piani tramati dai Proci, intenzionati a uccidere il figlio Telemaco[729].

Eppure, nell'intero poema, le funzioni araldiche più ricorrenti non sono legate alla diffusione di notizie, ma a mansioni domestiche, pari a quelle dei *therapontes*: in particolare, durante i banchetti, l'araldo mischia vino e acqua nel cratere[730], versa acqua sulle mani[731], mesce il vino[732], riempie le coppe[733], sceglie e serve la porzione per il porcaio[734], riempie il cratere[735]. L'araldo, dunque, come il *therapon,* sembra costituire una presenza stabile in una corte, costantemente presente durante i conviti, dei quali sembra essere tra i diretti animatori.

Ancora. All'araldo sono affidati dal re e dai nobili compiti di varia natura[736], che richiedono certamente un rapporto di consolidata fiducia. Ad esempio, l'araldo è più volte legato all'aedo, nei confronti del quale costituisce una sorta di 'assistente': lo va a chiamare, lo guida in casa, gli porge la cetra (φόρμιγξ), lo fa sedere, gli consegna da mangiare e da bere, lo accompagna lungo la strada[737]; l'araldo Pisenore pone lo scettro in mano a Telemaco che prende la parola durante l'assemblea da lui convocata[738]. In

[727] Hom. *Od*. II 6-7: Telemaco ordina (κέλευσε) agli araldi, definiti appunto λιγυφθόγγοι ('voci sonore') di annunciare l'assemblea.
[728] Hom. *Od*. VIII 7-14: Atena, nelle sembianze dell'araldo di Alcinoo, sollecita ἠγήτορες e μέδοντες feaci a radunarsi in piazza.
[729] Hom. *Od*. IV 675-679; XVI 412.
[730] Hom. *Od*. I 109; VII 163; VII 179-183 (Pontonoo); XIII 50 (Pontonoo).
[731] Hom. *Od*. I 146; III 338; XXI 270.
[732] Hom. *Od*. I 143; VII 179-183 (Pontonoo); XIII 50 (Pontonoo).
[733] Hom. *Od*. VII 179-183 (Pontonoo).
[734] Hom. *Od*. XVII 334.
[735] Hom. *Od*. XVIII 423 (Mulio).
[736] Ancora gli araldi, ad esempio, guidano l'ecatombe in città (Hom. *Od*. XX 276).
[737] Vd. *supra*, 150-151. Cfr. Hom. *Od*. I 153-154.
[738] Hom. *Od*. II 38 (Pisenore).

due luoghi dell'*Odissea*, gli araldi sono incaricati di andare a prendere i doni, ora per un ospite in partenza ora per la regina Penelope.

> Nell'ottavo libro, Alcinoo accoglie l'ospite giunto presso i Feaci, prima con un banchetto a palazzo e poi invitandolo a osservare i giochi nell'*agora*, nei quali i Feaci eccellevano (pugilato, lotta, corsa, salto), ma anche le danze messe in scena dai migliori danzatori feaci – un'esibizione a parte è concessa ad Alio e Laodamante, che, con la palla realizzata per loro dal cuoiaio Polibo, danno prova della loro insuperabilità[739]. Dopo aver saggiato l'ospite, istigato peraltro da Eurialo durante le gare, Alcinoo invita principi e capi feaci, *hegetores* e *medontes*, a concedere allo *xeinos* il dono ospitale (ξεινήϊον): ciascuno avrebbe dovuto offrire «un manto lavato e una tunica e un peso d'oro prezioso»[740]. I dodici capi feaci inviano ciascuno il proprio araldo a prendere e portare i doni (οἱ δ' ἄρα πάντες ἐπήνεον ἠδ' ἐκέλευον / δῶρα δ' ἄρ' οἰσέμεναι πρόεσαν κήρυκα ἕκαστος)[741]: ancora una volta il verbo προΐημι ha per oggetto l'araldo, la cui azione da compiere, in questo caso, è indicata da un infinito futuro del verbo φέρω con valore finale. I nobili *kerykes* (κήρυκες ἀγαυοί), di fatto, giungono al calar del sole in casa di Alcinoo, portando «gloriosi doni» (κλυτὰ δῶρα)[742]. Gli araldi, dunque, sono inviati, eseguendo ordini, a recarsi nelle case dei loro rispettivi principi per trasportare oggetti unici e preziosi (δάιδαλα): da questa scena dell'*epos* possiamo ricavare che 1) ogni principe ha un suo araldo; 2) gli araldi ben conoscono gli *oikoi* dei loro principi; 3) il principe nutre fiducia nei confronti dell'araldo.
>
> Nel diciottesimo libro, Penelope, ispirata da Atena[743], decide di apparire nel *megaron* tra i pretendenti: resa splendida dalla dea glaucopide[744], lamenta ai Proci il non rispetto della *dike*, che prevede l'invio, da parte dei *mnesteres*, che vogliono chiedere in moglie (μνηστεύειν) una nobile donna, figlio di un ricco, di doni (bovi, floride pecore, pranzo per la famiglia della donna, splendidi doni); di contro, i pretendenti continuano a divorare la sua casa (ἀλλ' οὐκ ἀλλότριον βίοτον νήποινον ἔδουσιν), irrispettosi[745]. Dinanzi a queste parole, Antinoo invita gli Achei a portare doni alla sapiente Penelope: i Proci, gradendo l'appello del figlio di Eupite, inviano ciascuno il proprio araldo a prendere doni (δῶρα δ' ἄρ' οἰσέμεναι πρόεσαν κήρυκα ἕκαστος)[746]. Al pari dei capi Feaci, dunque, i pretendenti si servono degli araldi, ciascuno il proprio, per far trasportare in casa di Odisseo i doni da offrire alla regina (il verso esametrico è lo stesso). Ancor più interessante, in questo caso, è vedere come, nella scena successiva, accanto agli

[739] Hom. *Od*. VIII 1-384. Anche Polibo è un *demioergos*, nello specifico un lavoratore di pelle.
[740] Hom. *Od*. VIII 385-397.
[741] Hom. *Od*. VIII 398-399.
[742] Hom. *Od*. VIII 417-418.
[743] Hom. *Od*. XVIII 158-162.
[744] Hom. *Od*. XVIII 187-196.
[745] Hom. *Od*. XVIII 275-280.
[746] Hom. *Od*. XVIII 291.

araldi, nel condurre i doni a Penelope, figurino i *therapontes*, che svolgono, dunque, l'operazione insieme ai *kerykes*, indistintamente[747]. Ancora una volta, pur tenendo presente il livello della società omerica, nella quale il lavoro non differenzia ancora le 'classi', notiamo che i compiti del *keryx* e quelli del *therapon* sono assimilati – d'altra parte Mulio, araldo dulichieo, è detto *therapon* di Anfinomo (Μούλιος ἥρως, / κῆρυξ Δουλιχιεύς· θεράπων δ' ἦν Ἀμφινόμοιο), rappresentato in quel momento nel riempire il cratere e versare vino[748].

Dall'invio degli araldi a prendere doni emerge un altro dato significativo per la nostra ricerca: ciascun pretendente sembra essere stato accompagnato a Itaca da personali araldi, che si sarebbero, dunque, spostati al seguito dei loro 'patroni'. Inoltre, facciamo notare che, nel conteggio offerto, da Telemaco al padre, di tutti i pretendenti stanziati in casa, i giovani di Dulichio sono seguiti da sei 'servitori', ma di alto livello (δρηστῆρες)[749]: di Dulichio è anche l'araldo *therapon* di Anfinomo. La stessa *Odissea* ci fornisce un altro esempio di araldo al seguito, quello dell'eroe *aletes* per eccellenza, Odisseo. Più volte, infatti, quando Odisseo giunge naufrago in terra nuova con i suoi compagni, invia l'araldo in avanscoperta, alla ricerca di informazioni: il *keryx* è sempre inviato insieme ad altri *hetairoi* scelti – non a caso il verbo utilizzato per indicare l'azione di Odisseo è ὀπάζω ('invio insieme').

Nel nono libro, Odisseo, giunto con i suoi compagni alla terra dei Mangiatori di loto (Λωτοφάγοι)[750], invia gli *hetairoi* a informarsi (δὴ τότ' ἐγὼν ἑτάρους προΐην πεύθεσθαι ἰόντας) su quali genti abitassero quella terra. Ancora una volta il verbo προΐημι regge l'accusativo delle persone inviate, seguito da un participio del verbo εἶμι, che notoriamente ha valore di futuro ('io andrò'): in particolare, Odisseo sceglie due uomini e come terzo aggiunge l'araldo (ἄνδρε δύω κρίνας, τρίτατον κήρυχ' ἅμ' ὀπάσσας)[751]. Questi, una volta svolto il loro compito, sarebbero dovuti ritornare a portare le notizie raccolte (ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν)[752].

Nel decimo libro, ricondotto sull'isola galleggiante di Eolia, a causa della «mala idea» dei compagni di sciogliere l'otre donatogli da Eolo Ippotade[753], Odisseo è costretto a recarsi nuovamente presso il palazzo di Eolo, portando

[747] Hom. *Od*. XVIII 292-300.
[748] Hom. *Od*. XVIII 423-424.
[749] Hom. *Od*. XVI 247-248 (ἐκ μὲν Δουλιχίοιο δύω καὶ πεντήκοντα / κοῦροι κεκριμένοι, ἓξ δὲ δρηστῆρες ἕπονται).
[750] Hom. *Od*. IX 83-84.
[751] Hom. *Od*. IX 90.
[752] Hom. *Od*. IX 95.
[753] Hom. *Od*. X 19-22; 46-55.

con sé l'araldo e un solo compagno (δὴ τότ' ἐγὼ κήρυκά τ' ὀπασσάμενος καὶ ἑταῖρον)[754].

Ancora nel decimo libro, una volta giunti all'«altissima rocca di Lamo, Telepilo Lestrigonia»[755], Odisseo manda *hetairoi*, scegliendo due uomini e l'araldo, a prendere informazioni sugli abitanti di quella terra (δὴ τότ' ἐγὼν ἑτάρους προΐην πεύθεσθαι ἰόντας / οἵ τινες ἀνέρες εἶεν ἐπὶ χθονὶ σῖτον ἔδοντες, / ἄνδρε δύω κρίνας, τρίτατον κήρυχ' ἅμ' ὀπάσσας)[756].

Il *keryx*, dunque, oltre a essere associato al *therapon*, è ritenuto *hetairos* – anche l'indovino Aliterse è definito *hetairos* di Odisseo[757] – e, tra gli *hetairoi*, è inviato, in un numero estremamente scelto e selezionato da Odisseo, a raccogliere informazioni, decisive poi per la sopravvivenza stessa del re e dei suoi compagni di viaggio. Anzi, da un altro luogo dell'*Odissea*, apprendiamo che l'araldo, del quale è rivelato il nome, è persino onorato su tutti i compagni da Odisseo.

Nel diciannovesimo libro, Penelope saggia lo *xeinos* (Odisseo) per accertarsi della veridicità delle notizie da lui riportate: a tal proposito chiede allo straniero di descriverle le vesti indossate da Odisseo al momento del suo passaggio per Creta, terra dello *xeinos*. Lo straniero descrive il manto purpureo, la fibbia d'oro e la tunica splendente e aggiunge un'ulteriore informazione, a noi utile: un araldo seguiva Odisseo, di poco maggiore di lui (καὶ μέν οἱ κῆρυξ ὀλίγον προγενέστερος αὐτοῦ / εἵπετο)[758]. Lo *xeinos*, inoltre, descrive anche l'araldo, «rotondo di spalle, nero di pelle, testa ricciuta», e ricorda il suo nome: Euribate, «l'onorava su tutti i compagni Odisseo, perché gli era concorde» (τίεν δέ μιν ἔξοχον ἄλλων / ὧν ἑτάρων Ὀδυσεύς, ὅτι οἱ φρεσὶν ἄρτια ᾔδη)[759].

L'araldo-*demioergos*, dunque, non solo per mansioni comuni può essere accostato a *therapontes* ed *hetairoi*, ma anche per il vincolo di appartenenza che lo lega al re: a differenza di 'aiutanti' e 'compagni', che giungono per motivi diversi a guadagnare l'appartenenza in un *oikos* altrui, l'araldo è chiamato in un *oikos*, in quanto 'voce sonora', per poi ottenere comunque un legame intimo e fiduciario con il re dell'*oikos* ed eseguire necessariamente gli incarichi attribuiti dal re, come esplicitamente riconosce Hermes-*keryx* inviato presso Circe.

[754] Hom. *Od*. X 59.
[755] Hom. *Od*. X 80-83.
[756] Hom. *Od*. X 100-102.
[757] Vd. *supra*, 40.
[758] Hom. *Od*. XIX 244-245.
[759] Hom. *Od*. XIX 246-248.

4. *Demioi*, non-*oikees*

Analizzati i due luoghi omerici contenenti il riferimento ai *demioergoi*, dalla contestualizzazione dei quali, grazie anche al confronto con altri luoghi omerici, sono emerse dinamiche illuminanti il loro statuto, riteniamo opportuno riproporre la questione della semantica del termine *demioergos*, soffermandoci, in particolare, sul primo elemento del composto, l'aggettivo *demios*. Associato, infatti, ora alla terra *ke-ke-me-na* (*public land*) ora alla comunità tutta (*people*), il termine *demioergos* è risultato (e rischia di essere considerato) anacronistico rispetto al livello omerico[760], il quale finirebbe, da una parte, per 'conservare' un elemento lessicale miceneo, la cui semantica, però, sarebbe risultata già poco chiara all'uditorio di Omero, dall'altra, per testimoniare l'esistenza di figure 'anomale', note solo da similari istituzioni moderne (algerine).

Come si tenterà di dimostrare di seguito, anche sulla base di quanto precedentemente analizzato, il termine *demioergos* risulta perfettamente sincronico e funzionale nel contesto omerico, al punto da divenire anacronistico sì, ma solo quando utilizzato al di fuori della società omerica o, quanto meno, da società che si regolano secondo altri valori, secondo diverse forme di auto-rappresentazione e, soprattutto, nell'àmbito di differenti quadri socio-economici. Il significato di *demioergos*, infatti, può essere compreso solo alla luce della categoria omerica di *demios*, non semplicemente *public*, nel suo rapporto strutturale con l'*oikos*, come vedremo: in questo rapporto, infatti, *demios* assume una specifica semantica che non è quella semplicemente di 'pubblico'.

4.1. *Oikees*: *idios* vs. *demios*

In una società come quella omerica, che pone al centro l'*oikos* come cellula economico-produttiva, amministrata dal suo capo (οἴκοιο ἄναξ)[761], attraverso un potere illimitato, nell'interesse esclusivo dell'*oikos* stesso, il discrimine più rilevante si cristallizza tra appartenenti e non a un determinato *oikos*, attraverso legami sia

[760] Vd. *supra*, 82-86, 86-90.

[761] Hom. *Od*. I 397. Cantarella ha fatto notare che, nella società omerica è sicuramente più influente il potere dell'*oikoio anax*, nella sfera privata, che quello del re (βασιλεύς σκηπτούχος) sulla comunità, nella dimensione pubblica (Cantarella 2021 [1979], 176).

'primari' sia 'secondari'. L''oiko-centrismo' imperante nella società omerica, infatti, giunge, sul piano ideologico, ad annullare persino la differenza tra liberi a schiavi (nella realtà mai di fatto venuta meno)[762], a favore di un'alta considerazione di tutti i membri permanenti di un *oikos*, liberi e non, e di una svalutazione di quanti vivono in una dimensione 'extra-oikica', in quanto privi di un proprio *oikos* – una delle figure meno ben viste è, non a caso, l'*aletes*/*ptochos*, il ramingo. Uno dei termini più significativi di questo ideale di società, ancora presente nell'*epos*, è proprio il sostantivo οἰκεύς[763]: il suo significato, nell'epoca post-omerica, ma già in alcuni luoghi dell'*Odissea* stessa[764], è quello di 'schiavo', al pari dell'omologo sostantivo οἰκέτης; ma, in altri luoghi iliadici e odissaici, lo stesso termine sembra indicare una categoria più ampia, che va al di là del *corpus* schiavile dell'*oikos*, rimandando a profondi ideali 'oiko-centrici'.

> Nel quinto libro dell'*Iliade*, la dea Afrodite, colpita in battaglia dal «tracotante» Diomede, nel tentativo di sottrarre alla guerra il figlio Enea, lamenta alla madre Dione l'empietà dei Danai, che non solo gareggiano contro i Troiani, ma «anche agli immortali fanno la guerra»[765]. Dione consola la figlia, guarendo la sua ferita, e giudica pazzo Diomede, che, combattendo con gli immortali, sarebbe andato prima o poi incontro alla morte, non potendo più vedere i suoi figli e costringendo la moglie Egialea, la figlia di Adrasto, a «svegliare dal sonno i φίλους οἰκῆας»[766]. Discusso è stato il significato da attribuire al termine *oikeus* in questo passo, reso comunemente come 'schiavo' nelle moderne edizioni dell'*Iliade*[767]: il termine, di contro, sembrerebbe indicare, in senso generico, i cari che vivono nella casa del Tidide (definiti, peraltro, *philoi*), ma non, in maniera limitata, i soli schiavi – inoltre, ha fatto notare Mele, qualche verso prima si fa riferimento ai *paides* di Diomede[768].
>
> Più evidente il significato «indifferenziato»[769] di *oikeus* in un altro luogo dell'*Iliade*, dove Ettore, rivolgendosi a Elena, in casa di Paride, le chiede di

[762] Mele 1968, 138. A tal proposito vd. anche *supra*, 77 n. 317.
[763] L'analisi del termine è in Mele 1968, 135-139.
[764] Hom. *Od*. IV 245; XIV 4; 63.
[765] Hom. *Il*. V 376-380.
[766] Hom. *Il*. V 412-413: μὴ δὴν Αἰγιάλεια περίφρων Ἀδρηστίνη / ἐξ ὕπνου γοόωσα φίλους οἰκῆας ἐγείρῃ.
[767] Nella traduzione di Giovanni Cerri, leggiamo: «e che non debba Egialea, la saggia figlia di Adrasto, svegliare dal sonno i suoi servi con un lungo lamento». Mele ha ricordato che ad ἀμφίπολοι e δμωαί (schiave), che vivono in casa del padrone, aveva già pensato Eustazio (Mele 1968, 136).
[768] Mele 1968, 136. Altro luogo discusso è Hom. *Od*. XVI 303 (per le diverse ipotesi degli interpreti moderni si rimanda a Mele 1968, 137-138).
[769] Mele 1968, 137.

sollecitare suo fratello a raggiungerlo sul campo di battaglia per scontrarsi con gli Achei[770]: egli stesso si sarebbe recato prima in casa sua per salutare (forse per un'ultima volta) gli οἰκῆας, che, in questo caso, Ettore stesso, articola in moglie e figlioletto (ἄλοχόν τε φίλην καὶ νήπιον υἱόν)[771]. L'ampio spettro semantico del termine *oikeus*, riferibile, di fatto, a tutti i facenti parte di un *oikos*, è provato proprio dall'esigenza di Ettore di dettagliare a quali *oikees* stesse facendo riferimento.

Ancora lontani dalla famiglia di tipo 'nucleare', gli *oikees* sarebbero, in maniera indifferenziata, familiari dello stesso *oikos*, acquisiti e non, tutti soggetti all'*anax*.

Come è già stato sottolineato, lo stesso *Lexicon* di Ebeling, sotto la voce *oikeus*, riporta *particeps domus*, *domesticus*: *oikees*, dunque, sarebbero tutti i membri legittimi di un *oikos*, produttori e consumatori del *biotos* della casa. La regolare condizione degli *oikees* di un *oikos* emerge più nettamente dalle parole di Penelope, la quale, appunto, istituisce un parallelo proprio tra i legittimi consumatori del proprio *oikos* e gli sfruttatori e divoratori di *oikoi* altrui, ossia gli *akletoi mnesteres*.

Nel diciassettesimo libro dell'*Odissea*, Penelope, sdegnata dal comportamento arrogante e *athemistios* dei Proci, arrivati a colpire nel *megaron* uno *pthocos* (Odisseo), rivolgendosi a Eumeo, descrive il 'furto' perpetrato ogni giorno dai pretendenti in casa di Odisseo, dove buoi, pecore, capre e vino sono consumati da estranei, che vengono nella sua casa (οἱ δ' εἰς ἡμετέρου πωλεύμενοι ἤματα πάντα) – la perdita economica dell'*oikos* è evidente nella conclusione della regina: «molto si perde» (τὰ δὲ πολλὰ κατάνεται)[772]. Di contro, afferma Penelope, i Proci conservano intatti i loro possessi – gli *ktemata*, ossia soprattutto i beni che provengono dal di fuori dell'*oikos* (campi, bestiame etc.) –, dal momento che in casa loro mangiano soltanto gli οἰκῆες (αὐτῶν μὲν γὰρ κτήματ' ἀκήρατα κεῖτ' ἐνὶ οἴκῳ, / σῖτος καὶ μέθυ ἡδύ· τὰ μέν τ' οἰκῆες ἔδουσιν). Evidente è il contrasto tra i 'legali' *oikees* e gli 'illegali' *mnesteres*, introdotti, non a caso, dalla particella avversativa δέ: l'usurpazione dei Proci della casa altrui è richiamata ulteriormente dall'aggettivo possessivo (ἡμέτερος) utilizzato da Penelope per la casa sua e degli *oikees* che ne fanno parte.

Tutto ciò che è nell'*oikos*, dunque, è considerato *idios* (ἴδιος), 'proprio', 'personale', compreso lo *staff* libero e schiavile ivi operante, e percepito in netto contrasto con ciò

[770] Hom. *Il*. VI 360-364.

[771] Hom. *Il*. VI 365-366: καὶ γὰρ ἐγὼν οἶκόνδε ἐλεύσομαι ὄφρα ἴδωμαι / οἰκῆας ἄλοχόν τε φίλην καὶ νήπιον υἱόν. Cerri traduce: «Infatti andrò a casa anche io, per rivedere i miei familiari, mia moglie e il bambino».

[772] Hom. *Od*. XVII 354-357.

che non è *idios*, ma *demios* (δήμιος)[773]. È Telemaco a rendere chiaro lo statuto 'giuridico' della sua casa, anche se temporaneamente occupata da altri che si atteggiano a padroni dell'*oikos*, sfruttandone non solo gli *ktemata*, ma anche il personale.

> Telemaco è duramente ripreso dalla madre per aver permesso che un terribile misfatto si svolgesse nella sua casa, ossia la lotta tra due miseri *ptochoi*, in seguito alla quale Iro, arrogandosi il diritto di fare il «padrone dei mendicanti e degli ospiti», sarebbe stato malamente cacciato[774]. Il giovane principe, poco dopo, riprendendo il controllo della sua casa, invita lo *ptochos*-Odisseo a sedere tra i principi al banchetto, durante il quale egli stesso si sarebbe fatto suo garante contro eventuali altri attacchi e offese dei Proci: d'altra parte, ribadisce Telemaco, «questa casa non è pubblica, ma d'Odisseo, e per me l'ha acquistata» (οὔ τοι δήμιός ἐστιν / οἶκος ὅδ', ἀλλ' Ὀδυσῆος, ἐμοὶ δ' ἐκτήσατο κεῖνος)[775]. Telemaco fa notare chiaramente che la sua casa è *idia*, in quanto acquistata dal padre, e non *demia*: le due categorie sono incisivamente contrapposte attraverso l'analessi del soggetto (*oikos*), rafforzato dal deittico ὅδε, posto alla fine della prima proposizione e separato dalla seconda (dove è sottinteso) dalla congiunzione avversativa ἀλλά, seguita dal genitivo di appartenenza del proprietario della casa, Odisseo.

Oltre lo statuto 'privato' o 'pubblico' di un bene, emergono dall'*Odissea* anche significativi riferimenti a eventi, a bisogni, che sono distintamente percepiti dal pubblico omerico o come 'privati' o come 'pubblici', di 'pubblico' interesse. In ben tre casi, infatti, viene chiesto a Telemaco se alla base di sue alcune sue decisioni ci sia un interesse 'privato' o 'pubblico'.

> Nel secondo libro dell'*Odissea*, Telemaco, così come indicatogli da Atena, ordina all'araldo di convocare l'assemblea (ἄγορή), alla quale prende generalmente parte l'intero *demos*[776], che, meravigliato, si chiede chi avesse bandito l'*agore* e per quale motivo di 'pubblico interesse': in particolare, è Egizio, padre del più violento dei Proci, Antinoo, a prendere la parola e a chiedere se la ragione dell'assemblea fosse la pervenuta notizia dell'imminente rientro di Odisseo (ἠέ τιν' ἀγγελίην στρατοῦ ἔκλυεν ἐρχομένοιο). In tal caso,

[773] Su *demion* e *idion* in Omero vd. Cantarella 2021 [1979], 169-177.
[774] Hom. *Od*. XVIII 215-225.
[775] Hom. *Od*. XX 262-265. Cfr. *LSJ*, *s.v.* δήμιος: not «belonging to the people», in riferimento alla casa di Telemaco.
[776] Sulle «articolazioni del potere», *agore* (assemblea del *demos*) e *boule* (consiglio dei *gerontes*), e le loro funzioni vd. Cantarella 2021 [1979], 153-169.

sottolinea Egizio, chi ha udito la notizia vuole renderla 'pubblica', nell'interesse di tutti (ἦν χ' ἤμιν σάφα εἴποι); viceversa, la causa della convocazione sarebbe da rintracciare in un'«altra questione pubblica» (ἦέ τι δήμιον ἄλλο πιφαύσκεται ἠδ' ἀγορεύει)[777]. Telemaco, seduto tra i *gerontes*, una volta ricevuto lo scettro dall'araldo Pisenore, prende la parola e informa di essere stato lui a chiamare il *demos* in *agore* e di averlo fatto per nessun motivo 'pubblico' (ἦν χ' ὔμιν σάφα εἴπω, ὅτε πρότερός γε πυθοίμην, / οὔτε τι δήμιον ἄλλο πιφαύσκομαι οὐδ' ἀγορεύω), ma per una sua urgenza, causata dalla doppia sciagura abbattutasi sulla sua casa (ἀλλ' ἐμὸν αὐτοῦ χρεῖος, ὅ μοι κακὰ ἔμπεσεν οἴκῳ, / δοιά)[778]. Nei versi che seguono, il principe descrive, attraverso una *klimax*, prima la sua condizione di orfano, poi quella della madre, costretta a scegliere un nuovo sposo e, infine, quella dell'*oikos*, depauperato dai figli degli uomini più nobili (evidente è la crisi politica in una società che non conosce «regole istituzionali di legittimazione del potere del *basileus*» né l'«ereditarietà della sua posizione»[779]). Nella versione fornita da Telemaco abbonda l'uso di aggettivi possessivi (ἐμὸν χρεῖος; μοι οἴκῳ; μητέρι μοι; εἰς ἡμετέρου πωλεύμενοι[780]).

Ancora nel terzo libro, Nestore, all'arrivo di *xeinoi* (si tratta di Telemaco e dei suoi accompagnatori), dopo averli invitati a prendere parte al banchetto, gli chiede di rivelare la loro identità e i motivi del viaggio, se navighino per un affare (τι κατὰ πρῆξιν) o senza meta (μαψιδίως) come i predoni, che, errando, portano danni agli altri[781]. La risposta di Telemaco, dopo essersi rivelato, è chiara: egli spiega al vecchio re di Pilo che la sua partenza da Itaca è dovuta innanzitutto a una questione ben precisa, appunto una *prexis*, e aggiunge che si tratta di una *prexis idie*, non *demios* (πρῆξις δ' ἥδ' ἰδίη, οὐ δήμιος)[782]. Telemaco, dunque, come aveva già espresso durante l'assemblea a Itaca, ritiene strettamente privata l'instabile situazione del suo *oikos* e il mancato *nostos* del padre, anche se Odisseo è re di Itaca (βασιλεύς σκηπτούχος), oltre che signore del suo *oikos* (οἴκοιο ἄναξ). Anche Menelao, ricevuto e ospitato Telemaco *xeinos* a Sparta, gli chiede il motivo della sua venuta nella «Lacedemone splendida», se privato o pubblico (δήμιον ἦ ἴδιον)[783]: Telemaco nuovamente espone la situazione 'privata' della sua famiglia.

È evidente che, nella poco istituzionalizzata, ma certamente differenziata società omerica, la percezione della distinzione tra *idios* e *demios* è sentita unicamente in rapporto all'*oikos*, tra chi e ciò è dentro l'*oikos* e chi e ciò è fuori dall'*oikos*.

[777] Hom. *Od*. II 30-32.
[778] Hom. *Od*. II 42-45.
[779] Cantarella 2021 [1979], 179.
[780] Cfr. Hom. *Od*. XVII 334-338: il racconto sul modo di agire dei Proci è lo stesso di quello pronunciato da Penelope, sopra esaminato (vd. *supra*, 175), nel quale anche Penelope insiste sulla proprietà dell'*oikos*.
[781] Hom. *Od*. III 69-74.
[782] Hom. *Od*. III 82.
[783] Hom. *Od*. IV 312-314.

A questo punto, più chiaro risulta ritornare al termine *demioergos* con il quale si designa lo 'specialista' omerico: in quanto figura che opera non nel proprio *oikos*, ma al di fuori di esso, il *demioergos* è 'pubblico' nella misura in cui appartiene temporaneamente alla sfera *demia*, alla comunità, a disposizione della quale pone le sue capacità; ma lo stesso *demioergos* è 'pubblico' anche quando, chiamato in un *oikos*, che lo 'subordina', entra in esso da *xeinos*, in quanto non-*oikeus*, non-membro dell'*oikos* che lo chiama, prestando, così, il suo servizio per un *oikos* altrui[784]. Non 'pubblico' in quanto lavoratore nell'interesse della comunità tutta[785], ma 'pubblico' in

[784] Ricordiamo le parole con le quali Glotz dà inizio al paragrafo sui *dèmiurges* (vd. *supra*, 65-67): «ceux qui travaillent pour le public, et non pas seulement pout leur famille» (Glotz 1920, 31).

[785] Eppure, la moderna storiografia, come abbiamo visto, ha da sempre insistito sul ruolo 'pubblico' e comunitario dei *demioergoi* omerici, insito nel loro stesso nome, pur essendo, sin dal primo sociologismo francese, evidente un corto circuito tra la funzione assegnata a queste figure dal loro appellativo e la loro attività svolta 'à la solde des pàrticuliers'. Emblematico il commento dell'*Odissea* di Stanford (Stanford 1962 [1948]), sul finire degli anni '40, che a proposito dei *demioergoi* riportò: «they are 'public' workers (δημιοεργός ὅς τὰ δήμια ἐργάζηται) because they are not attached to one master but work freely for the δῆμος in general» (Stanford 1962 [1948], 292). Negli anni '60 a insistere sullo statuto 'pubblico' dei *demioergoi* è stato Geoffrey Kirk, in un fortunato volume dedicato a Omero (Kirk 1962, 278-279): lo studioso, commentando il significato del termine *demioergoi*, «workers for, or among, the *demos*», si soffermò proprio sul senso del loro ruolo pubblico, da intendere, specificò Kirk, non come «proletarian functionary», ma in relazione alla comunità, al pubblico («in no case can the connotation of *association with* or *effect on* the people, or the community as a whole, be excluded from the word δημιοεργός»). Nel corso degli anni successivi non sono mai mancate interpretazioni dei *demioergoi* come operatori al servizio della collettività: è significativa l'analisi condotta da Cantarella, proprio per la collocazione che ha nell'economia della sua opera. La studiosa, infatti, proprio nel paragrafo relativo alla chiara percezione, nel mondo omerico, della distinzione tra *idion* e *demion*, ha posto i *demioergoi* nella sfera pubblica, proprio in quanto lavoratori che, a differenza di altri presenti in Omero, sono «pubblici lavoratori» o, meglio, i loro lavori sono «considerati di comune interesse» e svolti «nell'interesse della collettività» (Cantarella 2021 [1979], 173-175). Anche in quanti sono intervenuti, soprattutto dagli anni '90, a limitare il grado di mobilità e, soprattutto, di itineranza dei *demioergoi*, non è venuto meno il riferimento alla loro funzione prevalentemente 'pubblica', al servizio della comunità: van Wees, nel recupero di una 'dimensione' pubblica' influente in Omero (in polemica con l''oikos-model' finleyano) ha molto insistito sulla funzione pubblica dei *demioergoi* («workers for the people»). In particolare, in riferimento ai *craftsmen*, lo studioso ha specificato che «there is nothing in the epics to suggest that craftsmen are members of princely households, or that there is some kind of communal arrangement for remunerating their service; so far as we can tell, craftsmen are independent and are simply paid by their customers as they work» (van Wees 1992, 334 n. 63, 341 n. 95); circa gli araldi, invece, van Wees è giunto persino a individuare due 'classi' di araldi, quelli pubblici e quelli privati/del re: soltanto i primi sarebbero *demioergoi*, in quanto araldi 'della città', «public officials», alcuni dei quali sarebbero stati caratterizzati anche da un alto *status* socio-economico (van Wees 1992, 32, 326 n. 25). Ancora, Olson ha inquadrato i *demioergoi* in una «settled 'professional class'», parte della loro società, di tanto in tanto chiamati nelle case (Olson 1995, 15); Doherty, pur definendo il pubblico degli aedi omerici 'internal', trattandosi dei 'privati' ospiti del banchetto, in una nota non ha mancato di esporre il suo stesso dubbio circa la probabile e coesistente attività 'pubblica' di queste figure, dal momento che il nome di Demodoco rimanderebbe alla stima del *demos* e l'aedo stesso è

quanto potenzialmente utile all'intera comunità, il *demioergos* omerico opera, in dimensioni *idiai*, all'interno di *oikoi* non di sua appartenenza.

Ma, se coerente è l'utilizzo del termine *demioergos* nel livello omerico, contraddittorio risulta il ricorso alla chiamata di queste figure da parte di unità economico-politiche che tendono a raggiungere l'assoluta autonomia, prendendo, come abbiamo visto, le distanze dalla dimensione *demia*.

4.2. *Aristoi kata demon, ktemata demothen*

Se è vero che gli *oikoi* di Odisseo, di Nestore, di Menelao e di Alcinoo sono rappresentati come micro-sistemi autonomi dal punto di vista economico, in possesso di materia prima e di personale addetto alla sua lavorazione (dai membri della famiglia vera e propria agli schiavi), per altri versi la descrizione di tali *oikoi* non fa a meno di denunciare il carattere ideologico e strumentale della radicale visione 'oiko-centrica': a parte la questione dei metalli[786], i lavoratori, liberi mercenari e schiavi di ogni grado, provengono dall'esterno (*demos*), pur entrando poi a fare parte dell'*oikos* (i mercenari solo temporaneamente, gli schiavi, appunto *oikees*, a tempo 'indeterminato').

Ma possiamo dire di più.

---

chiamato a 'venire' in casa di Alcinoo, muovendo dal *demos* (Doherty 1995, 72 n. 17); infine, Steiner ha considerato i *demioergoi* operanti nella comunità, «those who work for/among the people» (Steiner 2010, 127). Ricordiamo, infine, che si è molto insistito sulla 'funzione' pubblica alla quale rimanderebbero gli stessi nomi di alcuni 'demiurghi', come, ad esempio, nel caso dell'aedo Demodoco, 'honored by the people' (Kirk 1962, 278; Nagy 1979, 17; Doherty 1995, 72 n. 17); persino per l'aristocratico Demarato, non 'demiurgo', ma probabilmente committente di 'demiurghi', si è fatto riferimento al nome parlante 'adorato, desiderato dalla plebe' (Szilágyi 1997, 660). In effetti, lo stesso nome del medico Democede, che opera in un orizzonte cronologico differente da Omero, ma non del tutto distante dal modello 'demiurgico' omerico, significherebbe 'colui che ha cura del *demos'* (Lopez 2015, 37-38).

[786] Sulla necessità da parte dell'*oikos* di ricorrere all'esterno per la stessa materia prima, nel caso dei metalli, si era già pronunciato Glotz : «Mais le régime d'économie familiale ne peut pas exister dans toute sa pureté ; il est toujours contaminé par la nécessité de chercher au dehors, outre un supplément de main-d'œuvi'e, des matières que le sous-sol n'offre point partout» (Glotz 1920, 13). Sulla mancanza di metallo vd. Finley 1979 [1954], 61-64; Mele 1979, 69; Carlier 2014 [1999], 159. Questi studiosi hanno riportato, a tal proposito, un significativo luogo dell'*Iliade* (Hom. *Il.* XXIII 826-835), nel quale Achille, mettendo oggetti in palio, durante le gare atletiche in onore del defunto Patroclo, tra altri oggetti offre anche un «masso di metallo grezzo» (σόλον αὐτοχόωνον), dicendo che il vincitore di quel premio avrebbe evitato per ben cinque anni di inviare in città il contadino o il pastore per mancanza di acciaio (οὐ μὲν γάρ οἱ ἀτεμβόμενός γε σιδήρου / ποιμὴν οὐδ' ἀροτὴρ εἶσ' ἐς πόλιν, ἀλλὰ παρέξει): nonostante l'oscurità dei versi (Gostoli 2006, 514), evidente è il rifornimento di metallo all'esterno di un *oikos*, ordinato, controllato e gestito dal re, detentore della materia prima.

Se il padrone dell'*oikos* possiede e 'acquista' nell'/dall'esterno – gli stessi *ktemata* del re sono nel territorio agricolo (= *demos*) –, divenendo di fatto 'proprietario' di beni primari e gestendone centralisticamente la redistribuzione nel suo *oikos*, è pur vero che il re, con il suo *oikos*, vive nel *demos*, in esso integrato più di quanto la prospettiva 'oiko-centrica' lasci trapelare. Numerosi luoghi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* mostrano i re e i maggiorenti della società vivere nel *demos* (*kata demon*, *en demo*)[787]: i nobili sono detti δημογέροντες[788]; i figli di Merope sono definiti i migliori del *demos* (δήμου ἀρίστω)[789]; Polidamante si dichiara uno del *demos* (δῆμον ἐόντα)[790]; Pode, figlio di Eetione, è stimato da Ettore più di ogni altro nel *demos*[791]; i migliori giovani di Itaca, scelti da Telemaco come accompagnatori per il suo viaggio a Pilo, provengono dal *demos* (οἳ κατὰ δῆμον ἀριστεύουσι μεθ' ἡμέας)[792]; ancora, a cinquantadue giovani scelti tra il *demos* (κατὰ δῆμον, ὅσοι πάρος εἰσὶν ἄριστοι)[793], Alcinoo ordina di preparare la nave per favorire la partenza dell'ospite; a Scheria dodici re governano nel *demos* (δώδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες βασιλῆες / ἀρχοὶ κραίνουσι)[794]; Antinoo eccelle nel *demos* (καὶ δέ σέ φασιν / ἐν δήμῳ Ἰθάκης μεθ' ὁμήλικας ἔμμεν ἄριστον/βουλῇ καὶ μύθοισι)[795].

Re e nobili, dunque, pur differenziandosene, sono parte della comunità tutta: non 'altro' dal *demos*, sono membri privilegiati del *demos*, dal quale traggono, per altro, il mantenimento della loro autorità e non solo. Se, infatti, il re omerico, in assenza dell'ereditarietà della *basileia*, ottiene il titolo di *basileus* unicamente con la forza, è

[787] Mele 1978, 58.

[788] Hom. *Il*. III 149 (Οἳ δ' ἀμφὶ Πρίαμον καὶ Πάνθοον ἠδὲ Θυμοίτην / Λάμπόν τε Κλυτίον θ' Ἱκετάονά τ' ὄζον Ἄρηος / Οὐκαλέγων τε καὶ Ἀντήνωρ πεπνυμένω ἄμφω / ἥατο δημογέροντες ἐπὶ Σκαιῇσι πύλῃσι); XI 372 (αὐτὰρ Ἀλέξανδρος Ἑλένης πόσις ἠϋκόμοιο / Τυδεΐδῃ ἔπι τόξα τιταίνετο ποιμένι λαῶν, / στήλῃ κεκλιμένος ἀνδροκμήτῳ ἐπὶ τύμβῳ / Ἴλου Δαρδανίδαο, παλαιοῦ δημογέροντος).

[789] Hom. *Il*. XI 328-330 (Ἔνθ' ἐλέτην δίφρόν τε καὶ ἀνέρε δήμου ἀρίστω / υἷε δύω Μέροπος Περκωσίου, ὃς περὶ πάντων / ᾔδεε μαντοσύνας).

[790] Hom. *Il*. XII 211-213 (Ἕκτορ ἀεὶ μέν πώς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορῇσιν / ἐσθλὰ φραζομένῳ, ἐπεὶ οὐδὲ μὲν οὐδὲ ἔοικε / δῆμον ἐόντα παρὲξ ἀγορευέμεν, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ / οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξειν).

[791] Hom. *Il*. XVII 575-577 (ἔσκε δ' ἐνὶ Τρώεσσι Ποδῆς υἱὸς Ἠετίωνος / ἀφνειός τ' ἀγαθός τε· μάλιστα δέ μιν τίεν Ἕκτωρ / δήμου, ἐπεί οἱ ἑταῖρος ἔην φίλος εἰλαπιναστής).

[792] Hom. *Od*. IV 652-653 (κοῦροι δ', οἳ κατὰ δῆμον ἀριστεύουσι μεθ' ἡμέας, / οἵ οἱ ἕποντ').

[793] Hom. *Od*. VIII 34-36 (ἀλλ' ἄγε νῆα μέλαιναν ἐρύσσομεν εἰς ἅλα δῖαν / πρωτόπλοον, κούρω δὲ δύω καὶ πεντήκοντα / κρινάσθων κατὰ δῆμον, ὅσοι πάρος εἰσὶν ἄριστοι).

[794] Hom. *Od*. VIII 390-391.

[795] Hom. *Od*. XVI 418-420.

solo attraverso il consenso del *demos* (la buona 'voce del *demos'*, δήμου φήμις) che conserva l'esercizio della sua *auctoritas* nella comunità[796].

Ma non solo la *demou phemis* il re ottiene dal *demos*: essendo abile nello sfruttare a suo vantaggio la sfera *demia*, il re 'preleva' dal *demos* beni, nell'àmbito di un sistema reciprocativo: Menelao afferma che i capi argivi, impegnati in terra troiana, bevono «a spese del *demos*» (δήμια πίνουσιν)[797]; Alcinoo, dopo aver ricevuto i doni offerti dai migliori Feaci per l'ospite in partenza, chiede di raccoglierne ulteriormente tra il *demos* (κατὰ δῆμον), che sarebbe stato da lui stesso ricompensato «perché è pesante senza rivalsa donare»[798]; il falso cretese (Odisseo) racconta a Penelope di avere donato al suo sposo, al momento della sosta a Creta, vino preso dal *demos* (δημόθεν)[799].

Infine, possiamo certamente dire che il re dal *demos* 'preleva' i *demioergoi kletoi*, autori di beni di prestigio, *keimelia* (non producibili all'interno dell'*oikos*), ma anche potenziali *daidala* che circolano 'intra-oikoi' in circuiti reciprocativi.

Nel riconoscimento dell'interazione *oikos-demos*, dunque, necessaria all'*oikos*, in quanto privo di autonomia, ma, allo stesso tempo, da esso messa a profitto, è da ricercare il motivo del rapporto *oikos-demioergos*, due dimensioni apparentemente contrastive, ma fortemente interattive – d'altra parte l'eccessiva autonomia dei Ciclopi, dediti esclusivamente a un'economia di allevamento e di raccolta, è ritenuta, già nell'*epos*, un modello negativo, che ignora «le norme interfamiliari e collettive»[800].

---

[796] Numerosi sono, nell'*Odissea*, i richiami alla *demou phemis*: Hom. *Od*. IV 691; V 12; VI 273-274; VII 150; XIV 239; XVI 95-96; 375; 424-425. Ma, sin dagli anni '50, a partire dalla *querelle* Palmer vs. Finley (vd. *supra*, 82-92), si discute sull'effettivo peso politico del *demos* nella società omerica: Finley fu il primo a considerare il *demos* quasi una presenza inerte in Omero, spesso presente ma mai con funzione deliberativa; d'altro canto, c'è stato chi, a fronte di un potere regale ridottosi rispetto al Miceneo, basato provvisoriamente sulla legge del più forte, ha esaltato il ruolo del *demos*, giungendo a ipotizzare un regime di 'democrazia primitiva' vigente all'epoca di Omero (Codino 1965, 49). Per una sintesi sulla questione vd. Cantarella 2021 [1979], 177-181. Tra gli anni '70 e '90, la funzione del *demos* è stata riconsiderata, da una parte, in una prospettiva 'meno radicale', che ha analizzato la pur necessaria integrazione *oikos-demos* (Mele 1978, 58-59), dall'altra, in una posizione più marcatamente a favore di una centralità in Omero del *demos* e dei suoi organi deliberativi (van Wees 1992, 32-36).

[797] Hom. *Il*. XVII 248-250 (ὦ φίλοι Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες / οἵ τε παρ' Ἀτρεΐδῃς Ἀγαμέμνονι καὶ Μενελάῳ / δήμια πίνουσιν καὶ σημαίνουσιν ἕκαστος / λαοῖς).

[798] Hom. *Od*. XIII 14-15 (ἡμεῖς δ' αὖτε ἀγειρόμενοι κατὰ δῆμον / τεισόμεθ'· ἀργαλέον γὰρ ἕνα προικὸς χαρίσασθαι).

[799] Hom. *Od*. XIX 196-197 (καί οἱ τοῖς ἄλλοισ' ἑτάροισ', οἳ ἅμ' αὐτῷ ἕποντο, / δημόθεν ἄλφιτα δῶκα καὶ αἴθοπα οἶνον ἀγείρας).

[800] Mele 1978, 59. Mele vede nello scambio tra *oikos* e *demos* l'evoluzione della società omerica, inizialmente legata alle grandi e onnicomprensive realtà autonome degli *oikoi* (modello 'oiko-centrico'), man mano disgregatisi a favore di famiglie 'nucleari', che non fanno dell'autarchia il loro vanto.

V

DEMIOERGOI FUORI DALLA GRECIA E DA OMERO: USO DEL MODELLO

1. Uso di Omero nella protostoria italiana

Come abbiamo avuto modo di vedere, a fronte di una considerevole fortuna, nella moderna storiografia, del *demioergos-xeinos*, ossia dell''artigiano' 'meteco', migrante e girovago, ora per sopravvivenza ora per *kerdos*, raramente è stato richiamato e utilizzato il modello del *demioergos* omerico, che abbiamo precedentemente delineato, 'artigiano' nel *demos* e chiamato nell'*oikos*, al quale si lega, finanche spostandosi al seguito del re.

Infatti, anche quando si è opportunamente cercato di ridimensionare lo statuto 'xenico' e itinerante del *demioergos* omerico, rispetto al 'successivo' e più 'laico' artigiano *independent* del mondo greco, si è finiti per circoscrivere l'esperienza 'demiurgica' a un più alto contesto omerico, 'miceneizzante', che ancora avrebbe conservato traccia dell'artigiano «funzionario della sovranità»[801]: tale *demioergos* 'statico', legato alla corte, sarebbe una realtà fossile già in Omero e non più ravvisabile in epoche successive.

Pertanto, sembrerebbe che il modello del *demioergos kletos*, del quale abbiamo cercato di restituire il profilo nel precedente capitolo, giungendo a valutarne la plausibilità storica nel contesto omerico (non più palaziale, ma non ancora urbano), sia un prodotto esclusivo della società omerica, neanche applicabile in altri contesti, sia pure esterni e collegati alle varie esperienze 'espansionistiche' greche in Occidente (frequentazioni micenee, viaggi di *prospectors*, esperienze emporiche, colonie).

2. Utensili per la lavorazione del legno: re-artigiani o *demioergoi*?

Eppure, in generale per quanto riguarda l'Italia, è pratica diffusa, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, illustrare i *Realien* della cultura protostorica italiana

[801] Detienne1977 [1967], 7. Sulla discussa esistenza di un aedo minoico-miceneo, e di una poesia eseguita nelle corti minoico-micenee, vd. la recente sintesi in Godart 2020, 368-372.

dell'età del Ferro, propriamente del periodo orientalizzante (VIII-VII a.C.), proprio ricorrendo a Omero: se, infatti, il confronto con Omero dei reperti micenei è stato praticato già a partire dagli scopritori della civiltà micenea stessa, Schliemann prima e Wilhelm Dörpfeld poi, è Wolfgang Helbig il primo a estenderlo alla cultura materiale emergente dai contesti funerari italici dell'età del Ferro[802]. Peraltro, ha sottolineato Carmine Ampolo, l'uso della testimonianza omerica per comprendere alcuni aspetti della cultura, materiale e non, della società protostorica italiana può rivelarsi tanto più fruttuoso, in assenza di una produzione letteraria italiana coeva al periodo orientalizzante[803]. Di fatto, come già era accaduto in parte con i reperti micenei, in particolare le armi[804], molti oggetti ritrovati nelle sepolture italiche coincidevano con quelli più preziosi descritti nell'*epos* omerico (*agalmata* e *keimelia*, doni e *athla*). Questo confronto, se praticato al di là della prospettiva antiquaria e 'funzionalista' imposta da Helbig, tesa esclusivamente all'identificazione dell'oggetto e alla comprensione del suo funzionamento e utilizzo, può risultare proficuo per individuare, negli ambienti italici di VIII-VII secolo a.C., eventuali comportamenti sociali simili a quelli delle aristocrazie omeriche: più arduo, naturalmente, è riconoscere l'origine di tale similarità, che può basarsi su analoghi e paralleli sviluppi di società o sulla diffusione e articolata ricezione di un modello 'portato' dai Greci in Italia[805].

Se, però, nel caso di oggetti preziosi presenti nelle tombe, immediato e semplice è stato il ricorso a Omero – è il caso, ad esempio, delle fibule, illustrato da Ampolo[806]

---

[802] Sulla pratica di confrontare la cultura materiale con Omero, sulla quale ci siamo già soffermati (vd. *supra*, 80-82), dalla scoperta della civiltà micenea (1876) sino agli anni '30 del Novecento, vd. Nilsson [1972] 1933, 19-30. Come ha ricordato Ampolo (2000, 30), tale pratica sarebbe stata portata avanti negli anni, ininterrottamente, se solo pensiamo all'opera di Hilda L. Lorimer degli anni '50 del Novecento (Lorimer 1950), dal titolo emblematico (*Homer and the monuments*), e alla fortunata serie di volumi della serie *Archaeologia Homerica*, pubblicati a partire dagli anni '60 ad anni recenti. Il lavoro di Helbig (= Helbig 1884) resta certamente pionieristico tanto per il generale contesto materiale egeo-greco (Nilsson 1972 [1933], 19-20) quanto per la cultura materiale dell'età del Ferro italiana (Ampolo 2000, 27).

[803] Ampolo 2000, 27.

[804] Nilsson (1972 [1933], 20) ricordò a tal proposito i contributi di Wolfgang Reichel (Reichel 1894) e di Carl Robert (Robert 1901).

[805] Ampolo 2000, 30. Delpino 2000, 225 («quanto ci è noto delle aristocrazie etrusche del tardo VIII e del VII secolo a.C., soprattutto attraverso la rappresentazione che esse stesse hanno dato di sé negli usi e nei costumi funerari, restituisce l'immagine di una società il cui stile di vita trova validi termini di confronto in quella descritta da Omero»).

[806] Ampolo ha fatto vedere come, nello specifico delle fibule, nel confrontare le *peronai* omeriche con le fibule delle tombe principesche (il confronto era stato avanzato a tal proposito proprio da Helbig,

–, un confronto più articolato e difficile si è avviato, a partire dal Novecento, quando, a essere rinvenuti nelle sepolture italiane sono stati non *keimelia*, ma attrezzi per la lavorazione del legno, quelli del *tekton*, che a pieno titolo compare tra i *demioergoi kletoi*.

Il fenomeno è tanto più singolare perché non riguarda la Grecia[807], ma tutta l'Italia, tra la fase recente del Primo Ferro e gli inizi della seconda età del Ferro o Orientalizzante, dall'area enotrio-ionica (es. Francavilla) all'area etrusco-tirrenica (es. Vetulonia; Veio; Pithecusa), all'area atesina (es. Este)[808]: si tratta di sepolture 'formali', in contesti prevalentemente anellenici, dal livello socio-economico vario, ma per lo più medio/alto, nelle quali, spesso, accanto a utensili (in bronzo o in ferro) per la lavorazione del legno, figurano segni di «preminenza sociale e militare» (ad es. elmi, scudi) o comunque di «pertinenza ad una fascia sociale distinta» (ad es. strumenti da banchetto)[809].

Ebbene, anche per spiegare la presenza di tali oggetti nelle tombe italiane, che esprimono di fatto una novità assoluta rispetto al costume funerario greco, non è mancato il ricorso a Omero, rivelatosi, però, come dicevamo, più complesso. Di fatto, nel momento in cui si vanno a cercare in Omero gli attrezzi da lavoro del carpentiere, ci si imbatte inevitabilmente nel doppio livello degli attori del lavoro in Omero: da una parte, è Odisseo, il re stesso, a maneggiare con destrezza gli attrezzi del *tekton* – a fare da contraltare ci sono pesi e telai abilmente utilizzati dalle regine degli *oikoi* –, dall'altra, sappiamo dell'esistenza di 'professionisti' del legno, i *tektones* appunto, che, in quanto *demioergoi*, sono chiamati (*kletoi*) dal re all'occorrenza.

Pertanto, nel ricorrente uso dell'*epos* nell'esegesi di tombe con attrezzi da falegnameria, due sono stati i modelli omerici richiamati per un confronto: il re-artigiano e il *demioergos-tekton*.

---

relativamente agli affibbiagli della tomba Bernardini di Palestrina), oltre a comprendere lo scopo e il funzionamento dell'oggetto, sia possibile anche individuare analoghe pratiche sociali aristocratiche: le fibule, infatti, in Omero accompagnano sempre vesti lussuose, delle quali, invece, non abbiamo traccia nella cultura materiale, che le ha perdute. Pertanto, si può ipotizzare che, anche nelle comunità italiche, le fibule abbiano avuto una circolazione come 'doni' – tra l'altro, proprio su alcuni esemplari sono poste preziosi iscrizioni che informano su 'possessore' e 'donatario' (Ampolo 2000, 32-34).

[807] Si segnalano due soli casi in àmbito greco: Atene e Cipro (Kelley 2012, 249 n. 5).

[808] Una lista dei rinvenimenti di strumenti da lavoro nei contesti tombali italiani dell'età del Ferro è presente nell'appendice al lavoro di Cristiano Iaia (Iaia 2006, 198-199).

[809] Iaia 2006, 196.

Ma vedremo che, anche in questo uso, come accade nello stesso Omero, in particolare nell'*Odissea*, il modello del re-artigiano è prevalso a discapito del *demioergos*, ripreso quest'ultimo esplicitamente, e con articolata argomentazione, soltanto nel più 'greco' dei contesti restituenti tombe con attrezzi, ossia l'euboica Pithecusa. Al limite, in alternativa al modello dell'Odisseo-*tekton*, ancora a Pithecusa e in altri contesti ellenici come la Metaponto di V secolo a.C., è stato chiamato in causa sì l'artigiano, ma l'artigiano-*banausos*, operante da *xeinos* in una *polis*, anzi da questa costretto a spostarsi a prestazione conclusa: questo *tekton*, etichettato, così, con gli attrezzi del suo mestiere (e del suo *status*), anche nel contesto funerario, nulla ha del *demioergos* omerico.

Infine, come vedremo, un caso a sé è costituito dall'interpretazione fornita da Paola Zancani Montuoro del c.d. Circolo Reale, interpretazione che ancora una volta ha fatto ricorso a Omero e, in particolare, a un *tekton* dell'*epos*, ossia l'Epeios costruttore del celebre cavallo di Troia, ma di nuovo esclude il *tekton-demioergos*: di fatto, il *tekton* 'eroizzato' nel contesto sibarita-metapontino è un *tekton oikistes*, un carpentiere che riveste il ruolo di fondatore mitico della città, non certo un *demioergos*.

2.1. Tt. 1038, 1073 (Veio): re *à tout faire*

Nel corso degli anni '70, Francesco Buranelli, a partire dallo studio della necropoli di Casale del Fosso a Veio[810], oggetto della sua tesi di laurea in Etruscologia e Antichità italiche, condotta sotto la guida di Massimo Pallottino (relatore) e di Gilda Bartoloni (correlatrice)[811], rivolse la sua attenzione agli strumenti per la lavorazione del legno rinvenuti in alcune sepolture italiane dell'età del Ferro: suo manifesto obiettivo era quello di restituire importanza all'esistenza e all'uso di manufatti lignei, certamente in uso nell'età del Ferro, ma, a differenza dei più fortunati oggetti metallici, scarsamente conservati e attestati a causa della rapida deperibilità del materiale[812].

[810] Per una recente sintesi sulla necropoli di Casale del Fosso, i cui primi scavi risalgono ai primi anni del Novecento, diretti da Giuseppe Antonio Colini ed Ettore Gabrici e condotti da Natale Malavolta, vd. Predan 2019. Si rimanda, inoltre, ad Arizza 2019 sull'ideologia funeraria arcaica a Veio.
[811] Buranelli 1979, 1 n. 2.
[812] Buranelli 1979, 1.

Sul finire degli anni ’70, Buranelli pubblicò un articolo dedicato, nello specifico, a due tombe della necropoli veiente, tt. 1038 e 1073[813], tombe che registrano, per la prima volta a Veio, la presenza di deposizioni contenenti nel corredo attrezzi utilizzati per lavorare il legno. Si tratta di due tombe a fossa, risalenti al terzo quarto dell’VIII secolo a.C. (750-725 a.C.): la prima ha restituito un solo arnese, uno scalpello di bronzo (in aggiunta, presenti sono solo frammenti delle lame di due asce piatte, forse a cannone, una di bronzo e l’altra di ferro); la seconda, invece, ha riportato uno «strumentario da lavoro più completo»[814], costituito da una raspa, due lime e una sgorbia di bronzo e, ancora, un’ascia a cannone di ferro, quadrangolare e a lama piatta. Entrambi i corredi sono maschili e mostrano evidenti segni di ricchezza e di preminenza sociale (e militare): se nella t. 1038 sono presenti due morsi equini, due spiedi, un rasoio lunato, una punta di lancia, tutti di bronzo, un alare di ferro, ben quattro fibule a sanguisuga e vasi in bronzo e in ceramica, nella t. 1073 figurano un lebete di bronzo e, anche in questo caso, un rasoio lunato e una punta di lancia di bronzo, chiari segni di valorizzazione del ruolo maschile (e, nel caso della lancia, della sua funzione guerriera).

Per poter meglio inquadrare e interpretare la presenza di attrezzi per il legno in questi corredi veienti, peraltro così eminenti, Buranelli operò, inizialmente, un confronto con altri contesti funerari contenenti utensili simili, procedendo così con un’analisi comparativa, che avrebbe costituito una costante negli interventi successivi di altri studiosi sulla singolare ricorrenza di strumenti da lavoro per il trattamento del legno nelle sepolture italiane dell’età del Ferro – basti pensare al lavoro di sintesi pubblicato da Iaia nel 2006[815]. Buranelli, con la documentazione in possesso sul finire degli anni ’70, comparò i corredi delle tombe 1038 e 1073 con quelli di altre tombe con utensili emerse in Etruria, meridionale e settentrionale (Veio, Cerveteri, Tarquinia, Roma, Vetulonia, Vulci, Populonia, Bologna, Este), con uno sguardo anche al contesto ‘principesco’ di Pontecagnano[816], e ricavò un quadro più articolato rispetto alla situazione veiente: si trattava, in ogni caso, di corredi sempre maschili (unico collante assoluto per tutti i contesti esaminati), ma di ricchezza varia, anche se prevalentemente

[813] Buranelli 1979.
[814] Buranelli 1979, 2.
[815] Iaia 2006.
[816] Buranelli 1979, 4-7.

di livello medio/alto, e non sempre denotanti funzioni militari del defunto, data, in alcuni casi, l'assenza delle armi[817].

Ma l'attenzione di Buranelli fu rivolta, in particolare, alla diversa consistenza dello strumentario da lavoro nelle diverse tombe, osservazione dallo studioso già avanzata nel confronto tra le due sepolture di Veio in esame: nella sua indagine, infatti, Buranelli notò, tra le tombe con attrezzi, la prevalenza di quelle contenenti un solo utensile (a volte raddoppiato), unito all'ascia o all'accetta – era il caso della t. 1038 di Veio; di contro, più rari si rivelarono i contesti che registravano l'associazione tra più attrezzi, come nel caso della t. 1073 di Veio[818]. Lo studioso, infatti, giunse, a questo punto, a interrogarsi circa l'identità e, soprattutto, lo statuto dei sepolti in queste tombe con attrezzi, ipotizzando un'eventuale diversità proprio tra tombe con un numero ridotto di attrezzi e tombe con strumentari più completi: la presenza, infatti, di *set* da lavoro più completi avrebbe potuto indurre a rintracciare, in queste sepolture, una vera e propria «categoria di artigiani», sepolti con gli attrezzi del loro mestiere[819].

E fu proprio a questo proposito che Buranelli si rivolse all'*epos* omerico (e a Esiodo), per rintracciare, nel confronto soprattutto con la società omerica, lo *status* dei possessori e, soprattutto, dei lavoratori del legno. Da una prima analisi, Buranelli, come era già accaduto a Helbig, fu incoraggiato nel procedere nel fruttuoso utilizzo di Omero dalla rilevante coincidenza notata fra gli strumenti omerici per la lavorazione del legno e quelli ritrovati nelle sepolture italiane – basti pensare all'ascia (πέλεκυς) fornita da Calipso a Odisseo, ma anche il riferimento ai lavori di incastro, sgrossatura e livellatura descritti accuratamente in Omero. Appurata, però, la similarità degli utensili, sul piano tecnico-funzionale, Buranelli non trovò in Omero riferimenti a professionisti del legno, «operanti su commissione»[820], riferimenti, dunque, che avrebbero potuto avvalorare l'ipotesi di artigiani sepolti in quelle tombe con più ricco

[817] Buranelli, infatti, fece notare che gli attrezzi da lavoro erano presenti in tombe ricchissime, come le due tombe 'principesche di Pontecagnano (tt. 926, 928), in sepolture ricche come la tomba 12 della necropoli di Poggio alla Guardia di Vetulonia (con un corredo molto simile alle due tombe veienti) o in corredi senza armi come la tomba A della necropoli di Mandrione di Cavalupo di Vulci, la t. 236 della necropoli del Sorbo di Cerveteri o ancora le due tombe di Este, la t. 14 del sepolcreto Randi e la t. 235 di località Casa Ricovero (Buranelli 1979, 4-7).

[818] Secondo Buranelli, soltanto le tombe atesine mostrerebbero la stessa associazione di utensili riscontrata nella t. 1073 di Veio (Buranelli 1979, 6).

[819] Buranelli 1979, 7.

[820] Buranelli 1979, 7.

strumentario da lavoro: eppure, Omero, proprio tra i *demioergoi*, ossia tra i 'professionisti' chiamati a operare in un *oikos*, dunque, 'su commissione', pone il *tekton*, il lavoratore del legno, unico rappresentante, tra l'altro, dei lavori 'manuali' e non 'intellettuali'.

Sorprende, pertanto, l'assenza, nell'indagine di Buranelli, di ogni riferimento al *tekton-demioergos* e al noto passo omerico, proprio nel momento in cui lo studioso si pose come obiettivo la ricerca dell'identità degli attori della lavorazione del legno in Omero, interrogandosi sull'esistenza o meno, al livello omerico, della presenza di 'carpentieri professionisti'. Invece, l'attenzione di Buranelli fu richiamata unicamente dai noti passi dell'*Odissea* che mostrano Odisseo 'carpentiere', ora impegnato nella costruzione della zattera ora del letto, con la maestria di un *tekton* di professione[821]. Secondo Buranelli, dunque, da Omero emergerebbe che a utilizzare gli attrezzi del legno sia sempre il re in persona e non altri, gli artigiani del legno[822]. Anzi, senza mai ricorrere ai *demioergoi* catalogati da Eumeo, Buranelli rintracciò nel solo riferimento metaforico al *tekton* – ἀνὴρ…εὖ εἰδὼς τεκτοσυνάων[823] –, relativo all'operare di Odisseo nella realizzazione della zattera, la probabile esistenza di un «vero artigiano del legno» («'l'uomo che sa bene l'arte del costruire' è una persona solo più esperta degli altri, o un vero artigiano del legno?»[824]). Ma lo studioso ritenne più verisimile ricavare dal quadro omerico la consuetudine, da parte degli uomini di casa, di utilizzare (anzi, saper bene utilizzare) utensili per la «manutenzione» ordinaria dell'*oikos* e «delle sue suppellettili»[825] – d'altra parte, aggiunse Buranelli, i ritrovamenti di abitati testimonierebbero la presenza in ogni *oikos* di almeno uno degli strumenti che abbiamo incontrato tanto in Omero quanto nelle sepolture italiane[826]. Pertanto, anche dietro i sepolti delle tombe di Veio, a prescindere dalla consistenza dello strumentario, sarebbe

[821] I due luoghi odissaici (Hom. *Od*. V 234-261; XXIII 187-204) sono riportati proprio nel corpo del testo dell'articolo di Buranelli (1979, 8-9). Buranelli fece notare che in questi due luoghi odissaici emerge la capacità di Odisseo di saper far abile uso di bipenne, ascia, succhiello, sega e pialla (Buranelli 1979, 9).

[822] L'ideologica opposizione dal poeta stabilita tra 'il fare da sé' e 'il farsi fare da altri' è evidente nelle parole di Odisseo, relative alla costruzione del letto: τὸ δ' ἐγὼ κάμον οὐδέ τις ἄλλος (Hom. *Od*. XXIII 189).

[823] Hom. *Od*. V 249-250.

[824] Buranelli 1979, 9.

[825] Buranelli 1979, 7.

[826] Buranelli 1979, 9.

possibile ravvisare uomini di casa, evidentemente anche di importanti *oikoi*, come quello del re Odisseo, abili nell'uso degli strumenti di carpenteria. A ulteriore conferma di tale ricostruzione, Buranelli riportò anche un luogo esiodeo nel quale è descritta la costruzione, da parte di un contadino, di un mortaio, di un carro e delle parti lignee di due aratri, senza alcuna chiamata di esperto[827]: irrilevante sarebbe, agli occhi di Buranellli, l'appello al «servo di Atena» (Ἀθηναίης δμῳ̃ς)[828], il fabbro (*chalkeus*), solo per congiungere al vomere le parti dell'aratro fornite dal contadino-*amateur*.

Buranelli, dunque, ritenendo unica e 'reale' la prospettiva 'oiko-centrica' che emerge dall'*epos* – ancor di più in Esiodo, dove il ricorso ad esperti esterni diventa, oltre che 'disdicevole', anche rischioso –, da una parte (in Omero) non prese mai in considerazione la presenza di professionisti, peraltro chiamati proprio dal re, quale emerge dalle parole di Eumeo, dall'altra (in Esiodo) poco rilievo diede al pur necessario intervento di un esperto, il fabbro, per la realizzazione di un aratro, per il quale, dunque, l'autosufficiente e 'dilettantesca' abilità del contadino non basta; infine, non ritenne 'ideologico' e 'forzato' il monito di Esiodo al fratello Perse di non dover 'essere soggetto ad altri'[829].

Se già Gilda Bartoloni, a partire dagli anni '90, ancora servendosi del confronto con l'Odisseo-*tekton*, ha maggiormente insistito sulla volontà, da parte dei sepolti con utensili (o delle loro comunità), di sottolineare un ruolo élitario, attraverso oggetti dal

[827] Hes. *op*. 407; 423-436 (Buranelli 1979, 7).

[828] Buranelli 1979, 7 (Hes. *op*. 430).

[829] Molto significative, a nostro avviso, sono le parole che Esiodo fa precedere ai consigli offerti al fratello per la costruzione del mortaio, del carro e delle parti dell'aratro (Hes. *op*. 407-409). Esiodo, infatti, raccomanda al fratello di preparare in casa «tutti gli arnesi adatti, così da non doverne richiedere ad altri», i quali, negandoglieli, avrebbero fatto passare il tempo propizio per il lavoro: χρήματα δ' εἰν οἴκῳ πάντ' ἄρμενα ποιήσασθαι, / μὴ σὺ μὲν αἰτῇς ἄλλον, ὃ δ' ἀρνῆται, σὺ δὲ τητᾷ, / ἡ δ' ὥρη παραμείβηται, μινύθῃ δέ τοι ἔργον. Da questo luogo esiodeo emerge chiaramente che a rischiare di rimanere senza attrezzi in casa è proprio il proprietario dell'*oikos* (sembra, in queste parole di ritrovare lo stesso stato di necessità di Teti dinanzi al fabbro Efesto, vd. *supra*, 149): il bisogno da parte del re o di un proprietario di un *oikos* di rivolgersi a 'esterni' (*xeinoi*) per la realizzazione di oggetti, pur risolto da Esiodo con l'invito a un'ideale *autarkeia*, è ben presente nelle parole del poeta di Ascra. Pertanto, se da una parte, proprio all'epoca di Esiodo, la condizione degli 'artigiani', già precaria, sembrerebbe essere ulteriormente 'umiliante' a causa del loro crescente numero e della competizione tra loro sorta (vd. *supra*, 71 n. 302), dall'altra, ancora una volta, emerge anche la necessità dei possessori di *oikoi* di chiamare 'artigiani' per la realizzazione di cose non riproducibili in un *oikos*.

«significato simbolico»[830], che esaltano il loro contributo nell'*oikos*[831] – evidente sarebbe il *pendant* delle fusaiole e dei rocchetti nei corredi villanoviani femminili[832] –, è stato Iaia a mettere opportunamente e più esplicitamente in risalto la «gabbia ideologica»[833] molto forte che si nasconde dietro l'immagine del re-artigiano, tanto in Omero quanto nelle sepolture italiane: in una logica 'oiko-centrica', che rifiuta, sul piano ideale, il ricorso a manodopera esterna, il re e la regina si autorappresentano rispettivamente *tekton* e filatrice/tessitrice, in grado di provvedere alla perpetuazione del proprio *oikos*. Pertanto, gli utensili presenti in sepolture, peraltro, ricche, talvolta di simboli di potere (tridente, ascia), ma anche, in generale, di segni di appartenenza alla fascia aristocratica, sarebbero evidenti «simboli di un ruolo direttivo-manageriale di alcuni individui di alto *status*»[834], simboli che adombrano il reale ordinario ricorso a figure esterne, impegnate nella produzione (*demioergoi*, salariati, schiavi)[835].

2.2. T. 678 (Pithecusa): da *banausos* a *demioergos*

Il ricorso a Omero per spiegare il progressivo emergere di sepolture con attrezzi nel contesto italiano dell'età del Ferro non è mancato nel caso del più risalente stanziamento greco in Italia, l'euboica Pithecusa, *emporion* o già *apoikia*[836], che più

---

[830] Bartoloni 2008, 29.

[831] Bartoloni 1994; Bartoloni 2000; Bartoloni 2008.

[832] Bartoloni ha confrontato i luoghi iliadici e odissaici, che descrivono le donne, *in primis* le regine, intente nella lavorazione della lana con i corredi femminili villanoviani che, accanto a lussuosi ornamenti, contengono fusaiole, rocchetti e, talvolta, anche fusi e conocchie. Innanzitutto oggetti distintivi di sesso e funzione (come le armi per gli uomini), contraddistinguerebbero le matrone soltanto per la loro preziosità e fattura rispetto ad altri presenti in tombe femminili di più basso rango: ma il contributo della donna nell'*oikos* sarebbe lo stesso. Anche se la stessa Bartoloni ha ricordato la differenza di *status* che è stata rintracciata tra filatrici e filatrici e tessitrici – il telaio sarebbe prerogativa esclusiva delle padrone di casa (Bartoloni 2000; Bartoloni 2008).

[833] Iaia 2006, 197.

[834] *Ibidem*.

[835] Iaia, nello specifico, ha attribuito tale ideologia rappresentativa soprattutto alle sepolture con attrezzi dell'area padana ed estrusca, elaborando un 'modello centro-settentrionale' nel quale rientrerebbero tombe che presentano uno strumentario ridotto (spesso una coppia) e privo di attrezzi agricoli – peraltro, gli scalpelli sono generalmente in bronzo e di piccole dimensioni, legati, dunque, ad attività di intaglio. Iaia ha posto in relazione il diffondersi di tali scalpelli in ricche sepolture con la parallela diffusione fra VIII e VII secolo a.C. di preziosi manufatti lignei, la cui produzione gli stessi capi di *oikoi*, quindi, avocherebbero a sé (Iaia 2006, 196-197).

[836] Circa la natura dell'insediamento pithecusano ancora oggi è in corso un annoso dibattito , sorto già parallelamente agli scavi condotti da Giorgio Buchner e passato, con gli anni, dall'iniziale e rigida prospettiva dicotomica Pithecusa-*emporion vs*. Pithecusa-*apoikia* all'adozione di un modello più plastico e adatto a descrivere Pithecusa come una realtà 'a metà', non più *emporion*, ma non ancora

di ogni altro centro greco d'Occidente riflette i valori della società omerica – basti pensare alla celebre coppa di Nestore ischitana[837] e, ancor di più, alla prospiciente aristocrazia cumana, che, anche nei costumi funerari, emula i riti degli eroi dell'*epos*[838].

Anche la necropoli di San Montano, infatti, ha restituito, durante la prima serie degli scavi, condotta da Giorgio Buchner tra il 1952 e 1961, una singolare sepoltura a inumazione, risalente all'ultimo quarto dell'VIII secolo a.C., contenente attrezzi per la lavorazione del legno. Anzi, catalogata al numero 678 della colossale opera realizzata da Buchner e David Ridgway (*Pithekoussai I*)[839], contenente il resoconto definitivo dei materiali emersi appunto dalla prima serie di scavi realizzata a Ischia, la tomba conserva «il più completo *set* per la lavorazione del legno, interamente in ferro»[840]: un'ascia a cannone, tre scalpelli di diverse dimensioni (dalla dimensione più piccola di 9,5 cm alla più grande di 31,5 cm)[841], un'asta, una lama, due punteruoli e un coltello.

I ben nove strumenti figurano nel corredo di un corpo inumato di un giovane di circa 21 anni, deposto in posizione supina, accanto a ceramica d'impasto, sia locale

polis (Giangiulio 1981; Greco 1994; d'Agostino 1994; Jannelli 1999; ancora Giangiulio 2021a, 20-24). Resta, tuttavia, distante la posizione tra Mele, che considera Pithecusa una vera e propria *polis* (Mele 2003), e d'Agostino, che continua a ritienere Pithecusa «l'epilogo» delle frequentazioni precoloniali greche in Occidente (d'Agostino 2010; d'Agostino 2011).

[837] Sulla coppa di Nestore vd. Murray 1994 e Mele 2003, 18, 20, in particolare sulla «polemica implicita», ravvisabile nell'iscrizione sulla coppa, da parte del nuovo ceto medio 'borghese' verso forme tradizionali di aristocrazia.

[838] Sull'adozione e diffusione in Occidente del «costume funerario "omerico"» da parte di Cuma, sul modello eroico eretriese, si rimanda alla sintesi di d'Agostino (d'Agostino 1996, 463), il quale, inoltre, individua l'uso di una differente ideologia funeraria tra le tombe a inumazione di Pithecusa e Cuma e quelle a cremazione cumane, a proposito della presenza/assenza di ceramica nelle sepolture (di parere contrario è Buchner, il quale sostiene, invece, un costume funerario 'pan-euboico': Buchner 1982, 280, 282-287, partic. n. 11).

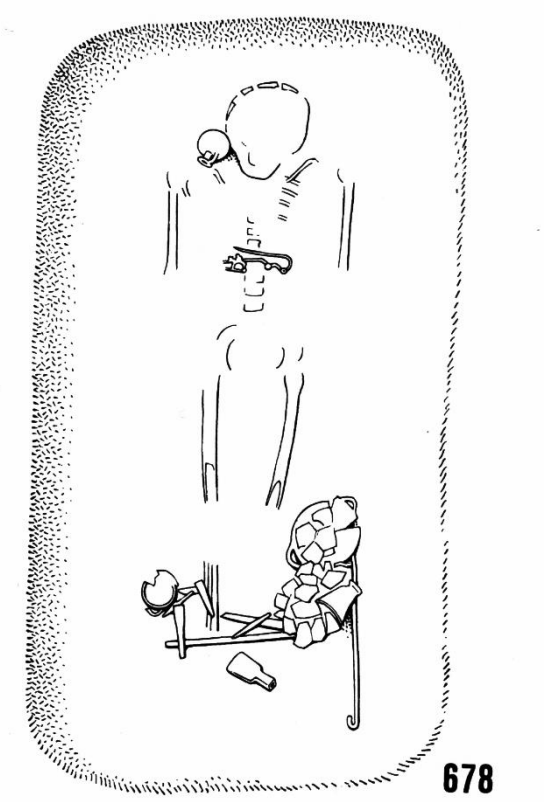
[839] Buchner, Ridgway 1993, 657-660 (tavv. LXXVIIIa, b, c, CLXXXVI, 15, 189, 190). In verità, il volume fu consegnato alla stampa nel 1979, ma pubblicato soltanto nel 1993 (Bartoloni 1994, 542). La seriazione stratigrafica della necropoli, pubblicata da Buchner e Ridgway, grazie al singolare contesto antropico e ambientale pithecusano, è stata ridiscussa e integrata con la classificazione tipologica e la seriazione dei materiali rinvenuti in tali contesti (Nizzo 2007).

[840] Iaia 2006, 192. Segnaliamo qui altre sepolture pithecusane che hanno restituito utensili: t. 372 (punteruolo in ferro); t. 515 (ascia a cannone e scalpello in ferro); t. 552 (punteruolo e coltello in ferro); t. 557 (ascia a cannone in ferro). Vd. Cerchiai 1999, 662-663; Mermati 2012, 301-303.

[841] Iaia ha fatto notare che gli scalpelli della t. 678 sono «caratterizzati da tagli di grande spessore e larghe immanicature», utili a creare fori e incavi, a loro volta associati «con altri massicci utensili (ascia piatta, grande coltello ecc.)» (Iaia 2006, 192).

(*oinochoe*, *skyphos*, *aryballos*) sia di impasto indigeno non importata (scodella)[842], e due fibule di bronzo. Nel caso pithecusano, inoltre, la singolarità del corredo si associa all''atipicità' del rito, ossia l'inumazione di un giovane, ma adulto, con un modesto corredo: di fatto, nell'«'armonioso'»[843] quadro funerario pithecusano, illustrato da Buchner, la necropoli di San Montano, divisa in *family plots*, riserva agli adulti (maschi e femmine) il rito dell'incinerazione, ai bambini quello dell'inumazione con corredo e a maschi adulti di basso rango sociale (ad es. schiavi) l'inumazione, ma senza corredo. Il giovane della t. 678, dunque, adulto e non più fanciullo, inumato e non cremato, ma inumato con corredo, costituisce un caso difficilmente inquadrabile nella rigida ripartizione buchneriana dei costumi funerari pithecusani[844], che, ricordiamo, lo stesso Buchner aveva ritenuto, insieme a quelli cumani, espressione 'pan-euboica' della ritualità funebre.

Schizzo t. 678 (Tav. 15, da Pithekoussai I)



[842] Si fa riferimento alla classificazione della ceramica pithecusana presente in Ridgway 1976.
[843] d'Agostino 2011, 40.
[844] È stato segnalato, infatti, che la variabilità funeraria di Pithecusa non è semplicemente il riflesso dell'articolazione demografica della società dei vivi («horizontal criterion»), ma è anche indice dell'esistenza di forme di subalternità, temporanee o fisse, unite «da un inserimento imperfetto nella comunità socio-politica» («vertical criterion»). Vd. d'Agostino 1999, 213-220; d'Agostino 2011, 40.

Sullo statuto (e sulla provenienza) dell'inumato con attrezzi si è discusso sin dai preliminari resoconti di scavo pubblicati tanto da Buchner quanto da Ridgway, i quali, colpiti dall'inusuale presenza di utensili, da subito identificati come quelli «di un carpentiere», non ebbero alcun dubbio nell'individuare, nel sepolto, un semplice artigiano, un *banausos*, dato il livello socio-economico basso, non solo del suo corredo, ma anche dell'intero «appezzamento familiare» che lo ospita. Buchner, ostinatamente interessato a ricavare, dal quadro funerario di San Montano, la struttura demografica e sociale della greca Pithecusa[845], analizzati i corredi del lotto della t. 678, in assenza di ornamenti in argento e, di contro, in presenza di sola ceramica d'impasto e, inoltre, di altre tombe maschili contenenti piccole accette di ferro, non esitò a riconoscere, nei proprietari di queste sepolture, un'intera famiglia di artigiani, di livello sociale basso, ma, a loro volta, in possesso di schiavi – nell'appezzamento, infatti, figurano anche sepolture di adulti maschi senza corredo[846]. Allo stesso modo, Ridgway, notando, a sua volta, la singolare associazione di ceramica d'impasto e strumenti da lavoro, valutò questi ultimi «oggetti di classe inferiore», proprietà di un individuo di basso rango nella società pithecusana[847].

Pertanto, senza mai ricorrere a Omero e ai suoi *demioergoi*, i due 'padri' della necropoli di San Montano individuarono, nell'inumato della t. 678, solo ed esclusivamente un *banausos*, in una società, come quella greca, che, pur ospitando elementi stranieri, come proprio gli artigiani fenici, avrebbe assegnato ai 'lavoratori' solo e sempre uno statuto 'marginale', di *outsiders*[848].

---

[845] Emblematico di tale aspirazione buchneriana è il titolo dell'intervento dello studioso tenutosi in occasione del convegno sull'ideologia della morte, organizzato dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli e dal Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes di Parigi, nel 1977, i cui atti risalgono al 1982: 'Articolazione sociale, differenze di rituale e composizione dei corredi nella necropoli di Pithecusa' (Buchner 1982).

[846] Buchner 1975, 72-73; Buchner 1982, 282.

[847] Ridgway 1976, 71; Ridgway 1984 62; 90. Ridgway, nel 1976, pubblicò proprio una tabella nella quale furono messe a confronto le attestazioni di «Ceramica di impasto e Arnesi di bronzo e di ferro», in sepolture sia a cremazione sia a inumazione tra il TGI e il TGII.

[848] Anche nel caso di due sepolture metapontine di V secolo a.C. (tt. 16, 17, necropoli occidentale, loc. Crucinia), la presenza di due inumati con strumenti da lavoro in ferro, ha fatto pensare a elementi estranei alla comunità – la presenza di strumenti nelle sepolture di attrezzi per la lavorazione del legno sarebbe caratteristica di costumi funerari enotri –, dal momento che le attività professionali, ritenute dai Greci degradanti, potevano essere svolte da «operatori stranieri». L'ipotesi della 'estraneità' di tali figure troverebbe, inoltre, sostegno nella Metaponto di V secolo a.C., che, in seguito all'eliminazione di Sibari, si sarebbe appropriata di culti e tradizioni sibarite (basti pensare proprio all'Epeios

Un richiamo ampio e strutturato a Omero, invece, fu condotto, negli stessi anni '70, dallo storico Mele, il quale legò la presenza di un inumato con attrezzi a Pithecusa proprio agli 'omerizzanti' suoi fondatori, gli Eubei, e alla forma di commercio da questi praticata sull'isola, ossia il commercio-*prexis*[849], di cui ancora Omero costituisce la più ricca testimonianza letteraria[850]. Confermato lo statuto artigianale dell'inumato della t. 678[851], Mele lo ritenne strettamente legato e funzionale all'aristocrazia euboica, che, avendo fatto di Pithecusa il fulcro del commercio-*prexis* in Occidente, proprio con gli artigiani avrebbe avuto bisogno di istituire una rapporto 'sistemico': praticanti un commercio 'non specializzato' (a differenza dei coevi *prekteres* fenici), riservato a schiavi, cereali, ma, soprattutto, vino, manufatti preziosi e metalli, gli aristocratici euboici, che si sarebbero stanziati a Pithecusa, avrebbero 'esportato' e 'continuato' sull'isola, finanche 'evolvendolo', un peculiare rapporto con gli artigiani – elemento caratterizzante di un commercio incentrato su materie come vino e metalli e svolto su mare, attraverso *makrai nautiliai*, tutti mezzi di produzione in esclusivo possesso di aristocrazie. Pertanto, proprio come in Omero vediamo i *demioergoi* vivere in stretta relazione con i loro re-committenti (ne dipendono, infatti, per la materia prima, vivono nelle loro case o per lo più nelle vicinanze, ma possono anche essere chiamati altrove), fino a seguirli in caso di spostamento dello stesso re – pensiamo all'araldo di Odisseo[852] –, così a Pithecusa, ma anche a Cuma, sarebbero potuti giungere, al seguito degli Hippobotai calcidesi, *demioergoi*.

---

metapontino) e si sarebbe a essa sostituita anche nell'integrazione dell'elemento indigeno (De Siena 1993, 132-133). Certamente ci troviamo in un contesto ormai del tutto mutato rispetto alla Pithecusa di VIII-VII secolo a.C., nel quale, effettivamente, lo statuto della manodopera è molto diverso (sulla manodopera nelle realtà coloniali vd. Zuchtriegel 2018), ma è significativo che, ancora una volta, a incidere sull'interpretazione dell'inumato con attrezzi, sia il 'pregiudizio' greco sul lavoro.

[849] Sul commercio-*prexis* vd. Mele 1979, 58-78.

[850] Mele 1979, 69-71, 75-77. d'Agostino rilevò, invece, «alcune difficoltà» nel ricondurre il caso Pithecusa al modello della *prexis* (d'Agostino 1994, 24-27). D'altra parte, è stato lo stesso Mele che nel 1988 ha segnalato tracce del commercio 'classico' (*emporia*) nello stesso orizzonte euboico-pithecusano di VIII-VII secolo a.C., individuando nella «massa delle esportazioni in àmbito etrusco e laziale» relazioni commerciali che vanno al di là delle «strutture del dono e del rapporto occasionale», ma che restano strettamente ancorate al modello 'eroico' (Mele 1988, 66-68).

[851] Recentemente, Giangiulio ha ricordato, a proposito dell'inumato della t. 678, «l'autoconsapevolezza di un artigiano specializzato», appartenente a «un immaginario sociale italico e non ellenico» (Giangiulio 2021a, 22).

[852] Vd. *supra*, 171-172.

Inoltre, se Omero ci informa sull'esistenza di 'artigiani' legati alle aristocrazie, i *demioergoi* appunto, tra i quali figura il *tekton*, è ancora l'*epos* a descriverceli anche come possessori privilegiati di *technai* (al pari di dèi ed eroi), gelosamente custodite e trasmesse famigliarmente ed ereditariamente. La «tomba del *tekton*»[853] a Pithecusa documenterebbe bene tutto questo: l'inumato-*tekton*, facendosi seppellire con gli strumenti del proprio lavoro, conserverebbe ed esibirebbe, anche nel rito funebre diverso, la «separatezza» e il «carattere ereditario» della sua attività, della sua «specializzazione tecnica»[854].

Ma se Mele, come abbiamo visto, nel volume dedicato al commercio-*prexis*, ebbe modo di soffermarsi sulla t. 678 soltanto nella sezione appositamente riservata alla «posizione particolare dell'artigiano rispetto all'aristocratico e la sua potenziale mobilità»[855], sottolineando, di fatto, la 'mobilità' dell'artigiano al seguito delle aristocrazie, a circa venti anni di distanza, lo stesso storico ritornò sulla sepoltura 678, ma nell'àmbito di una trattazione diversa, riservata esclusivamente alle «anomalie» di Pithecusa[856]. In questo secondo intervento, Mele applicò nuovamente alla t. 678 il modello del *tekton-demioergos* omerico, insistendo, però, questa volta, non tanto (e non più) sulla peculiare 'mobilità' degli artigiani – d'altra parte, lo stesso Mele, nel corso degli anni '90 aveva accolto l'interpretazione sull'identità indigena dell'inumato ischitano, proposta da Bruno d'Agostino e Luca Cerchiai[857] –, quanto sull'indispensabilità e, soprattutto, sulla progressiva 'quartierizzazione' dei *demioergoi* pithecusani: è come se, proprio a Pitheucusa, si realizzasse quel ruolo 'pubblico' e 'comunitario' (diremmo quasi 'poleico') che, insito nel loro nome e rivestito dai *demioergoi* omerici temporaneamente e solo prima di una chiamata, si sarebbe potuto concretizzare soltanto nella peculiare e breve esperienza delle 'polis' pithecusana, ossia di un centro la cui sopravvivenza è legata esclusivamente ai

[853] Mele 2003, 22.

[854] Mele 1979, 70. A tal proposito si è fatto notare che il ricorrere, a Pithecusa, di attrezzi da lavoro in due sepolture di bambini (tt. 515, 557) rimanda alla trasmissione ereditaria dell'attività lavorativa (Iaia 2006, 197).

[855] Mele 1979, 71.

[856] Mele 2003.

[857] d'Agostino 1999, 60; d'Agostino 2011, 38-41; Cerchiai 1995, 20-21; Cerchiai 1999, 657, 663, 667; Cerchiai 2013, 142; Cerchiai 2017. Per una sintesi sugli interventi di d'Agostino e Cerchiai, in particolare sulla funzione di indicatori di pertinenza etnica rivestita da ceramica d'impasto e utensili in metallo, si rimanda a Adamo 2020, 86-92.

«prodotti del suo artigianato»[858]. Non semplice *emporion*, infatti, secondo Mele, Pithecusa vivrebbe del *surplus* proveniente dalla lavorazione dei prodotti, esportati in cambio degli stessi metalli, che permettevano la realizzazione degli stessi, e di altre risorse agricole carenti nell'isola: l'essenza di Pithecusa è nella *techne*, soprattutto metallurgica, non nel semplice scambio di materiali[859]. Pertanto, il protagonismo dei *demioergoi* sarebbe evidente ora nei *chalkeis* e nei *chrysochooi* di località Mazzola, ora nei *kerameis* attivi grazie alla «particolare bontà dell'argilla locale»[860] ora, e soprattutto, nella necropoli di San Montano, dove appunto si sarebbe fatto inumare, ricorrendo a un rituale funebre peculiare, distintivo e connotativo, il *tekton-demioergos*: d'altra parte, sottolineò Mele, sarebbe ancora Omero a fornire l'esempio di sepolture contraddistinte dallo strumento della funzione rivestita in vita, nel momento in cui ci descrive l'innalzamento del tumulo, in riva al mare, con un remo piantato sopra di esso, realizzato da Odisseo in onore del caro compagno Elpenore[861]. Il ricorso a Omero da parte di Mele è esplicito: il *tekton* inumato richiama il *tekton* inserito da Eumeo tra i *demioergoi*[862], così come, a proposito di *chalkeis* e *chrysochooi* il riferimento dello storico è ai luoghi odissaici relativi all'operato del *demioergos* Laerce[863], l'indoratore delle corna del bue, al servizio di Nestore.

E se nella visione 'metallocentrica' di Mele dell'economia pithecusana il primo posto spetta ai metalli e alle oreficerie dell'isola[864], proprio al *tekton* lo storico attribuì un ruolo di primo piano, in quanto, come sarebbe testimoniato ancora da Omero, figura

[858] Mele 2003, 16.

[859] A insistere sulla funzione propriamente 'artigianale' di Pithecusa, non finalizzata al recupero di ferro dall'Etruria, è stato d'Agostino, il quale, a partire dalla nota 'aporia' di A.J. Graham (= Graham 1971), individuò nel «possesso della sapienza artigianale, della *techne*» la vera forza di Pithecusa (d'Agostino 1994, 25).

[860] Mele 2003, 16.

[861] Mele 2003, 21. Il riferimento è all'episodio narrato in Hom. *Od*. XI 74-76; XII 8-15.

[862] Mele 2003, 16 n. 33.

[863] Mele 2003, 16 n. 30. Il riferimento è a Hom. *Od*. III 426-426; 432-435 (sui quali vd. *supra*, 151-152).

[864] Già d'Agostino sottolineava la visione 'metallocentrica' della funzione economica svolta da Pithecusa, derivante da una parte dalla fonte straboniana sull'*eutychia* dell'isola basata sui *chryseia* (Strab. V 4, 9 C. 247) e dall'altra dal «presupposto archeologico» buchneriano (Buchner 1975, 80-86) della realizzazione a Pithecusa delle prime oreficerie orientalizzanti ritrovate in Etruria (d'Agostino 1994, 24-25). D'altra parte, anche Mele, coerentemente con la tesi di un commercio euboico legato al 'modello eroico', ha visto nei Calcidesi i diffusori in Etruria di *chryseia* e non di ceramica euboica (Mele 1979, 67-68).

legata alle attività portuali e marittime, «motore primo del commercio e della colonizzazione»[865]. Se, infatti, l'isola vive della lavorazione di manufatti, per lo più metallici, ma non solo, centrale resta l'organizzazione della circolazione, tanto di materie prime acquisite dall'esterno quanto della 'commercializzazione' degli stessi, per la quale rilevante è proprio il ruolo della carpenteria navale.

Questi *demioergoi*, pur conservando un legame inscindibile con l'aristocrazia, con la quale erano e sarebbero rimasti «strutturalmente»[866] integrati, proprio a Pithecusa, responsabili della *koinonia* e dell'*autarkeia* dell'isola – non a caso i *demioergoi* sono detti *autourgoi*[867] –, diventerebbero produttori (*ergazontes*) di *erga demia* «nel senso pieno»[868]: fissati sull'isola (i *chalkeis* avrebbero il loro posto nel quartiere metallurgico), costituirebbero un vero e proprio «ceto medio produttivo»[869], al servizio della comunità tutta ed emulo della stessa aristocrazia, ma «con una precisa coscienza del proprio diverso ruolo»[870]: come il *kerameus* firma ormai la sua ceramica (per la prima volta proprio a Pithecusa), così il *tekton* si fa inumare con gli utensili della propria attività *demia*[871].

2.3. CR (Francavilla Marittima): senza Omero, Epeios *tekton-oikistes*

A circa dieci anni dall'avvio della prima campagna di scavo a Pithecusa avviata da Buchner (1952-1961), Paola Zancani Montuoro ottenne, dopo intense trattative tra la Società Magna Grecia e la Soprintendenza alle Antichità di Calabria[872], la possibilità

[865] Mele 2003, 16 n. 32. I riferimenti sono a Hom. *Il*. V59-63 (Harmonides, il costruttore della nave di Paride); *Od*. IX 125-136 (l''inciviltà' dei Ciclopi che non hanno costruttori di navi).
[866] Mele 2003, 21. Sul dibattito tenutosi sul tema della «dipendenza sociale», al quale Mele prese parte, vd. *supra*, 152 n. 649.
[867] Mele 2003, 20.
[868] *Ibidem*.
[869] Mele 2003, 21.
[870] Mele 2003, 18.
[871] A richiamare il modello omerico dei *demioergoi*, visti, però, sempre più come «lavoratori per la comunità» è stato Iaia, proprio a proposito delle sepolture pithecusane con utensili: secondo Iaia, infatti, il caso di Pithecusa rientrebbe, accanto alle sepolture enotrie (anche se con le dovute differenze economico-sociali), nel 'modello meridionale' da lui tracciato, caratterizzato da sepolture più modeste (minori i simboli di verticismo politico-militare), con strumentario interamente in ferro, che non esclude attrezzi per l'attività agricola (falcetti e roncole) – i grandi scalpelli sono utilizzati per lavori pesanti, non di intaglio. Pertanto, Iaia ha intravisto nei sepolti 'meridionali' con utensili gli esponenti di nuovi ceti, che si sarebbero impossessati della produzione, in una dimensione pre-urbana e comunitaria (Iaia 2006, 197).
[872] Zancani Montuoro 1974-1976, 94.

di dare inizio agli scavi presso la località calabra di Francavilla Marittima, che sorge sulla collina denominata Timpone della Motta, alle pendici del Pollino. Come era già accaduto a Buchner, la tenacia di Zancani Montuoro portò a indagare una preziosa necropoli, questa volta enotria, sorta, sullo scorcio del IX secolo a.C. sui resti di un'officina ceramica, la necropoli di Macchiabate – le circa 150 tombe a inumazione, portate alla luce dalla studiosa napoletana a partire dal 1963, risultano particolarmente significative per l'arco cronologico che ricoprono (IX-VI secolo a.C.), un periodo cruciale per l'individuazione delle modalità e delle conseguenze sociali dei contatti tra Greci e indigeni, tra età 'pre-coloniale' e successive fondazioni apecistiche[873].

Proprio nella fase iniziale degli scavi, Zancani Montuoro si imbatté in un singolare contesto funerario: su una piccola altura, una sorta di «ventaglio», costituito da tredici sepolture disposte «a raggiera dall'alto in basso»[874], 'proteggeva', in cima, una piattaforma a forma di U o ferro di cavallo, con il lato orientale semicircolare, che «sovrastava» e 'dominava' i tumuli intorno, suggerendo, per questo, alla studiosa «l'idea di una sepoltura grandiosa, 'principesca' o 'regale'»[875]. Infatti, all'intero sistema, databile tra fine IX e VIII secolo a.C., Zancani Montuoro, «forse per mascherare con l'ironia la preoccupazione», come lei stessa scrisse, diede il nome di «Circolo Reale», siglato CR[876]. In effetti, la sepoltura, risalente a fine IX-inizio VIII secolo a.C. (825-750 a.C.), era realizzata in grossi blocchi e presentava persino una pavimentazione in pietre piatte: tutto lasciava presagire al ritrovamento di un ricco corredo. Eppure, «finalmente al centro»[877], proprio sopra il pavimento lastricato, non emersero che arnesi per la lavorazione del legno (un'ascia e un pugnale di ferro, uno scalpello di bronzo, accompagnati da una grande fibula ad arco serpeggiante).

---

[873] Tra il 1963 e il 1969 Zancani Montuoro diresse gli scavi tanto nella necropoli di Macchiabate, «scoperta fortuitamente in precedenza» dal padre di Tanino de Santis, quanto sul Timpone della Motta, dove la quantità e la tipologia delle forme della ceramica greca, emersa durane gli scavi condotti da Tanino negli anni '50, avevano lasciato intuire la presenza *in loco* di un tempio greco. Nello specifico, i lavori sul Timpone furono affidati a Maria W. Stoop, archeologa olandese che aveva già collaborato con Zanotti Bianco, Zancani Montuoro e Buchner a Ischia e alla foce del Sele (Kleibrink, Pace 2018, 122-123). A partire dal 2009 l'Università di Basilea ha ripreso le ricerche nella necropoli di Francavilla (per un recente e rinnovato quadro sulla necropoli si rimanda a Quondam 2009; *Studi sulla necropoli di Macchiabate* 2014).

[874] Zancani Montuoro 1974-1976, 95.

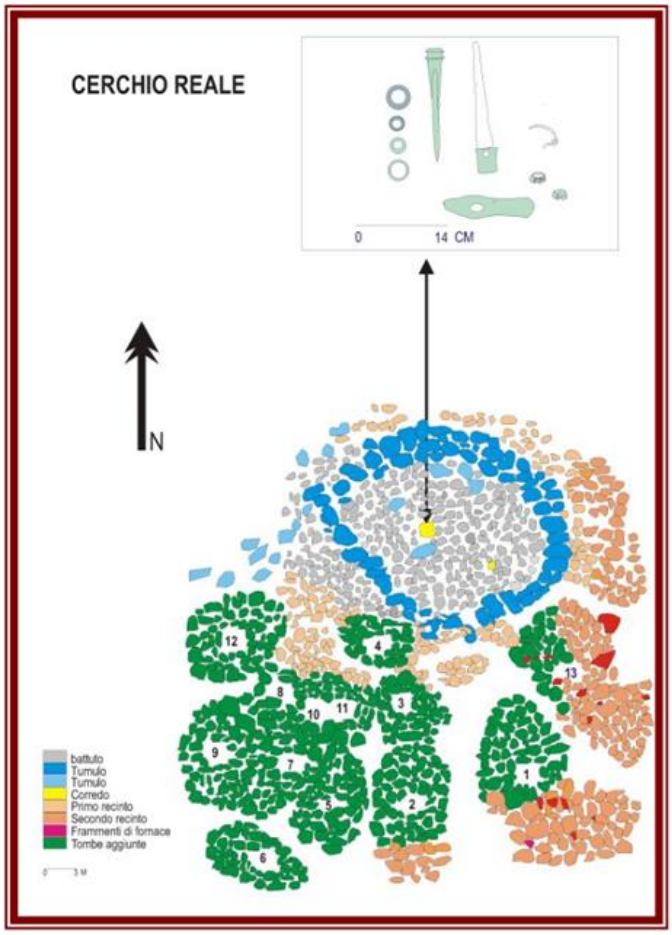
[875] Zancani Montuoro 1974-1976, 97.

[876] *Ibidem*.

[877] *Ibidem*.

La delusione della studiosa dinanzi al corredo rinvenuto, un «piccolo ripostiglio di strumenti»[878] - privo, peraltro, di tomba vera e propria –, emerge chiaramente dalle righe scritte nel resoconto degli scavi fornito dalla stessa studiosa all'inizio degli anni '70:

> «dopo la lunga attesa e le alternative di timori e speranze, alimentate nell'incertezza dalla fantasia, quando ebbi la sicurezza che il promettente complesso si compendiava in quei pochi arnesi, il disappunto fu pari alla sorpresa. Sicché, al sopraggiungere dei collaboratori ansiosi di notizie, annunziai con stizza che si trattava del monumento d'un falegname»[879].



(da Kleibrink 2010, p. 29 fig. 21a)

878 d'Agostino 1987, 38.
879 Zancani Montuoro 1974-1976, 98.

Zancani Montuoro, dunque, da subito comprese la finalità degli utensili rinvenuti, da lei appunto attribuiti a un falegname[880]: la studiosa, infatti, specificò che l'ascia rinvenuta nel c.d. Circolo era «un'ascia vera e propria, non una scure o grossa accetta, molto spesso definite asce e che, avendo il taglio parallelo al manico, servono per avventare fendenti e sono quindi usate anche come armi di guerra»; di contro, l'ascia emersa a Francavilla aveva il manico perpendicolare alla penna ed era utilizzata esclusivamente da «falegnami e carpentieri, detti appunto 'maestri d'ascia'», per la sgrossatura del legno[881]. Per meglio far comprendere le caratteristiche e la funzionalità dello strumento rinvenuto, anche Zancani Montuoro, seguendo la diffusa pratica di Helbig, ricorse a Omero, sottolineando come la differenza tra i due tipi di asce fosse già nota all'*epos*: nell'episodio relativo alla costruzione della zattera, infatti, Odisseo-*tekton* riceve da Calipso tanto la scure (πέλεκυς) quanto l'ascia (σκέπαρνον)[882].

È tanto più sorprendente, però, che Zancani Montuoro, pur richiamando la scena dell'Odisseo-*tekton*, dunque del re-artigiano, e pur trovandosi dinanzi a un contesto da lei stessa definito 'regale', non abbia applicato mai il modello omerico del re-artigiano al Circolo Reale. Ma, anzi, la studiosa espresse chiaramente la sua frustrazione dinanzi agli attrezzi di un semplice falegname, un *banausos*, come, qualche anno dopo, rinvenendo nella zona Temparella, così definita per la sua forma a collinetta, un'altra grande tomba a tumulo con attrezzi per la lavorazione del legno (t. 41, 725-700 a.C.)[883], Zancani Montuoro definì il sepolto un «operaio», pur essendo presente nel

[880] Dubbi sorsero soltanto riguardo il «pugnale di ferro con attacco eneo alla impugnatura», che la studiosa paragonò a una spada della t. 87 Temparella (Zancani Montuoro 1974-1976, 100), un'arma con corta lama a doppio taglio (spada, adaga, pugnale). Qualche anno dopo Ettore Lepore, intervenendo sul cd. Circolo, ipotizzò, invece, che si trattasse di un «terzo strumento per il lavoro ligneo, una specie di punteruolo» (Lepore 1983, 889).

[881] Zancani Montuoro 1974-1976, 99. A tal proposito, Iaia ha segnalato la caratteristica diffusione nel Meriodione di asce piatte in ferro, in particolare di asce a codolo piatte e dalla lama sottile (Campania e area enotria) – più rare le asce ad occhio a tagli ortogonali in ferro (Tolentino, Pontecagnano, S. Maria d'Anglona-Tursi). Circoscritte, invece, alla sola Enotria sono risultate vere e proprie falci, ma anche roncole, strumenti più piccoli atti alla potatura degli alberi. Lo studioso ha ritenuto la presenza di tali asce, associate a grossi scalpelli, caratteristiche distintive delle sepolture ascrivibili al 'modello meridionale' (Iaia 2006, 192-194, 197).

[882] Hom. *Od*. V 234; 237.

[883] La tomba è descritta in Zancani Montuoro 1980-1982, 113-117: individuando un falcetto, una spatola e una scure a occhio, tutti di ferro, la studiosa pensò all'«attrezzatura da cacciatore, boscaiolo e agricoltore» (la studiosa ipotizzò anche la presenza di un volere nei resti di un grosso arnese di ferro).

corredo una cuspide di lancia in ferro, evidente segno della sua rivestita funzione militare.

Pertanto, Zancani Montuoro, allo stesso modo di Buchner dinanzi al rinvenimento della t. 678 di Pithecusa, senza ricorre ad alcun modello omerico, ma aderendo a una concezione 'banausica' del lavoro, di 'matrice greca', credette di essere al cospetto sì di un cenotafio, date, da una parte, l'innegabile monumentalità del complesso e, dall'altra, l'assenza dei resti, ma di un cenotafio dedicato sorprendentemente a un semplice falegname.

Ma fu proprio la natura 'sacrale' e 'memoriale' della piattaforma («un luogo sacro ben circoscritto»[884]), che richiamava l'ipotesi di un «culto di un dio artigiano falegname»[885], a riportare la studiosa al mondo greco, ma di nuovo non specificamente a modelli omerici: se, infatti, Zancani Montuoro accennò al 'parallelo' dio artigiano greco, il *chalkeus* Efesto, si rivolse poi alle tradizioni di fondazione, tarde e non omeriche, del sito ionico di Lagaria (e di Metaponto poi), che attribuivano il ruolo di ecista proprio a un *tekton* greco, Epeios[886]. La studiosa, infatti, pur ricordando il ruolo svolto da Epeios nell'*Odissea*, dove è ricordato come costruttore del cavallo di legno per Odisseo[887], fu, in realtà, interessata alla «seconda parte della sua vita»[888], ossia alla sua venuta in Occidente come *oikistes* di Lagaria lungo la costa ionica, in un luogo, ancora oggi discusso, tra Sibari e Metaponto[889].

---

[884] Zancani Montuoro 1974-1976, 99.

[885] Zancani Montuoro 1989, 328.

[886] Epeios *oikistes* di Lagaria: Strab. VI 263 (cfr. *Schol*. Hom. Il. XXIII 665; Lyk. *Al*. 930; 946-950); Epeios *oikistes* di Metaponto: Vell. Paterc. I 1. Già Jean Bérard ipotizzò l'assorbimento del sito di Lagaria, e delle sue tradizioni, prima da parte di Sibari, dopo la distruzione di Siri, e poi di Metaponto, dopo la fine di Sibari (Bérard 1963 [1957], 331). Per una sintesi sulla storia delle città lungo la costa ionica nel VI secolo a.C. si rimanda a Giangiulio 2021a, 49-64. Sul ruolo ecistico di un eroe del *nostos*, quale è Epeios, fondatore, peraltro, di città non greche, ma indigene, vd. Musti 1991c; Malkin 2005 [1998], 208.

[887] Zancani Montuoro ricordò i ruoli assegnati dalla tradizione, non solo omerica, al *tekton* Epeios (Zancani Montuoro 1974-1976, 93; Zaccani Montuoro 1989, 327): esperto di pugilato (Hom. *Il*. XXIII 665), ma inferiore in battaglia (Hom. *Il*. XXIII 670) e deriso per un lancio di masso sbagliato (Hom. *Il* XXIII 839-840); costruttore del cavallo (Hom. *Od*. VIII 492; 523); idroforo dei re Agamennone e Menelao (Ath. X 457); costruttore di *xoana* (Paus. II 19, 6); architetto (Apoll. *Ep*. V 14); la studiosa, inoltre, ricordò anche la fortuna di Epeios nella tradizione figurata (Zancani Montuoro 1989, 327-328).

[888] Zancani Montuoro 1974-1976, 93-94; Zancani Montuoro 1989, 328.

[889] Sulla precisa collocazione topografica di Lagaria, tutt'oggi dibattuta, se più vicina a Metaponto (a nord di Siri) o a Sibari (tra Sibari e Siri), si rimanda a Colelli 2014. Sulla localizzazione a Francavilla del culto di Epeios si è espressa recentemente Marianne Kleibrink (Kleibrink 2020).

Ma c'è di più. Non solo il focidese Epeios, figlio di Panopeo[890], è ricordato come fondatore di Lagaria, ma in un'altra tradizione è detto anche aver lì consacrato, nel santuario di Atena Eilenia, i suoi strumenti[891]: pertanto, Zancani Montuoro, influenzata dalla presenza sulla Motta di Francavilla del tempio di Atena[892], ritenne di individuare proprio nel cenotafio da lei rinvenuto i segni della cultualizzazione dell'eroe greco Epeios. 'Combinando', dunque, la tradizione apecistica di Lagaria con il ripostiglio rinvenuto a Francavilla, Zancani Montuoro ipotizzò un ruolo avuto dai coloni greci giunti sulla costa ionica, i quali avrebbero facilmente identificato in segni di culto per un artigiano il loro eroe-*tekton* Epeios – d'altra parte la diffusione della «leggenda di Epeo»[893] riguardava proprio la zona sibarita e (poi) metapontina[894].

A circa vent'anni di distanza tornò, tanto sul cd. CR quanto sulla t. 41 Temparella, d'Agostino[895], il quale, allontanandosi da letture 'realistiche' e 'meccaniche' della *New Archaeology* di tradizione binfordiana e aderendo alle più recenti prospettive della *Post-Processual Archaeology*[896], invitò a riflettere, non sullo statuto propriamente artigianale dei contesti funerari enotri, ma sui «sistemi di segni che il mondo enotrio adopera per connotare rango e funzione sociale»: si tratterebbe, appunto, di «sistemi di strumenti di lavoro» finalizzati a esaltare, in sepolture di figure di alto rango sociale (anche guerrieri, ma non solo), i valori, reputati alti, «della *duritia* e delle attività primarie»[897]. I sepolti enotri, figure eminenti, come mostrerebbero chiaramente i tumuli innalzati e i corredi, (talvolta guerrieri, come si evince dalla

[890] Hom. *Il*. XXIII 665.
[891] Ps. Arist. *de mir*. *ausc*. 108 (cfr. *Etym*. *Magnum* p. 298, 25). In Giustino, i *ferramenta* di Epeios sono mostrati dai Metapontini in un tempio di Minerva (Iust. XX 2, 1).
[892] Zancani Montuoro 1974-1976, 98 («ma questo bastò ad evocare l'ombra di Epeo, accanto agi strumenti, col santuario di Athena sulla Motta nello sfondo»); Zancani Montuoro 1980-1982, 328 («naturalmente sulla Motta di Francavilla abbiamo il tempio di Atena»).
[893] Zancani Montuoro 1974-1976, 93 (l'espressione costituisce, peraltro, il titolo dell'ultimo dei tre contributi pubblicati nel numero diciassette degli *Atti e memorie della Società Magna Grecia*).
[894] Sulla tradizione di Epeios, legata ai forti rapporti tra la città di Metaponto e l'ambiente focidese del golfo criseo, intervenne Lepore, proprio nel commentare i contributi di Zancani Montuoro degli anni '70: lo storico insisté proprio sulla matrice crisea della colonizzazione achea e sulla funzione di primo piano rivestita proprio dalla *techne* del legno nei contatti 'pre-coloniali' tra Greci e indigeni (Lepore 1983).
[895] d'Agostino 1987, 36-37.
[896] Per una sintesi sulle prospettive teoriche e metodologiche nell'interpretazione delle necropoli vd. Cuozzo 2000. In generale, sulla semiologia e ideologia funeraria si rimanda a Nizzo 2015.
[897] d'Agostino 1987, 37.

presenza di armi), esalterebbero, attraverso la deposizione di utensili per la lavorazione del legno, i lavori dei campi e della selva, in una zona notoriamente boscosa e legata allo sfruttamento del legno. d'Agostino, dunque, intravide, nel mondo indigeno enotrio, ma non solo (basti pensare al caso di Calatia, in Campania, ma, d'altra parte, allo stesso indigeno pithecusano[898]), l'alta considerazione di attività militari e 'manuali', in generale, considerate alla base della perpetuazione della comunità, rispetto alle quali il 'capo' si autorappresenta come il diretto attore: sembra, in parte, di ritrovare l'ideologia dell'*oikos* autosufficiente[899], nel rispetto della quale il re si autorappresenta persino *tekton* – d'altra parte, fu lo stesso d'Agostino a ricordare che l'«opposizione tra attività della guerra e attività del lavoro» «non era nemmeno scontata nel mondo 'eroico' greco»[900].

3. *Demioergoi* in Italia? L'esperienza demaratea

Come abbiamo potuto vedere dai tre esempi sopra riportati (Veio, Pithecusa, Francavilla Marittima), anche per l'esegesi della singolare presenza di attrezzi per la lavorazione del legno in sepolture italiane dell'età del Ferro, pur essendo essa espressione di un'ideologia anellenica, è stato praticato il ricorso a Omero, ma raramente ai *demioergoi* omerici: se discusso è il caso pithecusano, funzionale all'interpretazione delle sepolture con attrezzi in Italia si è rivelato prevalentemente il modello dell'Odisseo-*tekton*, 'emulato' in tombe che prevedono, accanto ad altri segni di potere e/o di preminenza sociale, alcuni utensili legati *lato sensu* all'economia del legno, diretta, gestita e persino praticata dal re, senza alcun ricorso a manodopera esterna e specializzata. Pertanto, come nel contesto omerico, anche nel contesto funerario italiano l'immagine del 're-artigiano' offusca quella di *demioergoi*, chiamati negli *oikoi* indigeni o giunti dalla Grecia al seguito di *basilees*[901].

---

[898] Lo stesso d'Agostino più volte è ritornato sul caso ischitano: vd. *supra*, 195 n. 851.

[899] Iaia, proprio in riferimento, alle sepolture con attrezzi del Meridione ('modello meridionale'), mise in risalto la componente ideologica ravvisabile nell'autorappresentazione funeraria di capi di comunità, non solo guerrieri, ma impegnati in lavori del legno e pratiche agricole, «come aspetti interconnessi di una medesima personalità sociale» - certamente i ruoli ricoperti da queste figure, come negli *oikoi*, erano 'direttivi' e non di 'manodopera' (Iaia 2006, 197).

[900] d'Agostino 1987, 29.

[901] Ricordiamo a tal proposito l'interpretazione di Mele dell'inumato pithecusano, per la quale vd. Adamo 2020, 84-86, 92-94. In generale, sulla mobilità in Italia vd. Isayev 2017.

Infatti, se la rappresentazione funeraria continua a concedere poco al *demioergos*, a favore del re 'tuttofare', è ancora una volta una tradizione letteraria, «miracolosamente conservata come un frammento di 'storia genealogica'»[902], a lasciare traccia di *demioergoi* che sarebbero giunti in Italia proprio al seguito di un aristocratico, costituendo, così, un prezioso esempio di quella mobilità 'limitata' che abbiamo visto caratterizzare il *demioergos* omerico, nel momento in cui si sposta al seguito del re – basti pensare all'araldo presente tra i compagni durante le peripezie Odisseo. Un'articolata e 'composita' tradizione[903], infatti, il cui rappresentante più risalente è costituito da Polibio[904], ma la cui esposizione più dettagliata e sistematica è presente in Dionigi di Alicarnasso[905], ha restituito la vicenda del corinzio Demarato, appartenente alla *syngeneia* dei Bacchiadi, il *genos* eraclide, che, attraverso forme endogamiche e fortemente esclusive del potere, aveva 'signoreggiato' a Corinto per circa duecento anni (891-657 a.C): il bacchiade Demarato, all'indomani dell'ascesa del tiranno Cipselo (657 a.C.), proprio praticando attività commerciali 'pre-emporiche', espressione del commercio-*prexis*, avrebbe costituito il *trait d'union* tra Grecia ed Etruria, che avrebbe poi dato vita alla dinastia dei Tarquini a Roma. Sappiamo, infatti, che Demarato, al pari di *basilees* omerici, si sarebbe dedicato a forme commerciali del modello *prexis*: navigando, dunque, per mare, con una propria nave – il 'commerciante-*prexis*' è *naukleros* ('proprietario di nave') – e con un proprio seguito – la ciurma del 'commerciante-*prexis'* è 'privata', costituita dai propri seguaci –, e trasportando un proprio carico, costituito dal *surplus* di altri *erga* (ἐπέπλευσεν εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁλκάδα τε οἰκείαν ἀνάγων καὶ φόρτον ἴδιον)[906], avrebbe istaurato rapporti di *xenia* e *philia* con molti Etruschi, in particolare con quelli di Tarquinia, svolgendo, così, un fruttuoso 'commercio intermediario'. In seguito alla caduta del regime oligarchico dei Bacchiadi e all'avvento della tirannide di Cipselo, Demarato, riuniti i suoi beni, si sarebbe allontanato da Corinto e si sarebbe trasferito tra i *philoi* di Tarquinia, dove appunto avrebbe edificato una casa e avrebbe poi spostato una nobile

[902] Torelli, Menichetti 1997, 636 (Torelli).
[903] Sulla tradizione demaratea vd. Ampolo 2017, 26-58.
[904] Polyb. VI 11a, 7.
[905] Dion. Hal. ant. Rom. III 46, 2-5; 47, 1-2.
[906] Dion. Hal. ant. Rom. III 46, 3.

donna del posto, dalla cui unione sarebbe nato Lucumone, il futuro Tarquinio Prisco, re di Roma[907].

Senza soffermarci sui dibattuti e numerosi aspetti nodali della tradizione demaratea – *in primis*, l'originaria o meno unicità dei due segmenti della tradizione (greco e romano)[908], il grado di integrazione e permeabilità mostrato dalle due città laziali (Tarquinia e Roma) nei confronti dello *xenos* Demarato (e del figlio Lucumone)[909] e la funzione 'ellenizzante' e 'acculturatrice' di un aristocratico greco in Italia[910] –, ci preme, per questo nostro studio, fare brevemente riferimento a tre informazioni, fornite da Strabone e da Plinio il Vecchio[911], sul trasferimento a Tarquinia di Demarato: se, infatti, già l'attività del Bacchiade tra Grecia ed Etruria costituisce per noi un indicativo esempio di quel peculiare «stile»[912] del commercio arcaico, che Mele ha classificato e descritto come *prexis* e del quale proprio la vicenda demaratea segnerebbe, allo stesso tempo, il «momento culminante» e «terminale»[913] – basti pensare ai distintivi tratti della cosiddetta 'fase demaratea'[914] –, la tradizione di cui sopra riporta un dettaglio sulla presenza e sulla natura del seguito di Demarato, al momento del suo arrivo in Italia.

Strabone, trattando delle denominazioni degli Etruschi, nell'àmbito di una narrazione della vicenda demaratea poco 'romanocentrica' e propensa, di contro, a porre in primo piano la funzione 'civilizzatrice' del greco Demarato a Tarquinia (e, in seguito, dell'etrusco Tarquinio a Roma), precisa che

---

[907] D.H. III 46, 5.

[908] A tal proposito vd. Zevi 1995.

[909] Sulle diverse posizioni di Ampolo e Mele, da una parte, e Musti, dall'altra, vd. Zevi 1995, 294-295; Torelli, Menichetti 1997, 642 (Menichetti). In generale, sulla permeabilità delle città etrusche e di Roma arcaica in rapporto alla vicenda demaratea vd. Ampolo 2017.

[910] A tal proposito vd. Ridgway 2009 e Ampolo 2017 con riferimenti alla precedente bibliografia.

[911] Per un commento ai luoghi di Strabone e di Plinio su Demarato vd. Ampolo 2017, 41-50.

[912] Lombardo 1997, 663.

[913] *Ibidem*.

[914] Mario Torelli intervenne al Convegno tarantino del 1994 a precisare che erroneamente molti studiosi avevano considerato come 'momento demarateo' il periodo di seconda metà VII-fine VI sec. a.C., periodo che corrisponde, invece, al modello commerciale dell'*emporie* e non della *prexis*, come aveva già illustrato Mele sul finire degli anni '70: «demaratea è dunque la fase della storia della mercatura arcaica immediatamente precedente […] quello demarateo, come tutta la vicenda e la cronologia di Demarato, è il momento e il modello della *idie prexis* aristocratica del secolo che precede la fase emporica» (Torelli, Menichetti 1997, 635-636 (Torelli).

> «Dopo la fondazione di Roma giunse Demarato, con un seguito (λαόν) da Corinto... Lui (*sc*. Tarquinio), dunque, come prima suo padre, si impegnò ad abbellire (ἐκόσμησε) la *Tyrrhenia*: il padre con il gran numero di *demiourgoi* che lo avevano accompagnato dalla patria, il figlio con le risorse provenienti da Roma»[915].

Ugualmente Plinio, nel trentacinquesimo libro della *Naturalis historia*, dedicato alle terre come materiali, fa riferimento al seguito di Demarato in due luoghi differenti, quasi certamente derivati da Cornelio Nepote. Nel primo, nella sezione dedicata alla pittura, trattando del tema della sua *inventio* e della sua introduzione in Italia[916], contesa tra Egitto e le greche Sicione e Corinto, Plinio ricorda che «il primo a trovare col colore le figure» sarebbe stato Ecfanto di Corinto, da non confondere con l'omonimo pittore che sarebbe giunto in Italia al seguito del corinzio Demarato[917]:

> «Tra poco spiegheremo che questo (*sc*. il primo Ecfanto), pur con lo stesso nome, fu un altro rispetto a quanto tramanda Cornelio Nepote, che seguì in Italia Damarato, padre del re romano Tarquinio Prisco, fuggendo da Corinto la persecuzione del tiranno Cipselo»[918].

Nel secondo, nella sezione dedicata all'arte della modellazione in terracotta o coroplastica, trattando ancora una volta della sua origine, che alcuni attribuirebbero a Sicione, altri a Corinto e altri ancora a Samo[919], Plinio ricorda che, al di là del discusso primato, la *plastike* sarebbe stata introdotta prima della cacciata dei Bacchiadi da Corinto. A questo punto, Plinio introduce nuovamente una digressione sull'arrivo di Demarato in Italia, precisando che al suo seguito sarebbero giunti tre *fictores*:

---

[915] Strab. V 2, 2: μετὰ δὲ τὴν τῆς Ῥώμης κτίσιν Δημάρατος ἀφικνεῖται λαὸν ἄγων ἐκ Κορίνθου […] ἐκόσμησε δ' οὖν τὴν Τυρρηνίαν καὶ αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ πρότερον, ὁ μὲν εὐπορία δημιουργῶν τῶν συνακολουθησάντων οἴκοθεν, ὁ δὲ ταῖς ἐκ τῆς Ῥώμης ἀφορμαῖς.

[916] Sull'origine della pittura e sulle diverse teorie da Plinio presentate vd. il commento a Plin. *nat. h.* XXXV 15-16 (Corso 1988, 307, 309).

[917] Sui tre Ecphantus noti corinzi noti nella tradizione, che costituiscono «un esempio della vitalità d'una bottega corinzia», vd. Corso 1988, 311 (l'Ecphantus che sarebbe giunto in Italia con Demarato apparterrebbe alla generazione successiva all'Ecphantus *protos heuretes* delle immagini con il colore).

[918] Plin. *N.H*. XXXV 16: *hunc eodem nomine alium fuisse quam tradit Cornelius Nepos secutum in Italiam Damaratum, Tarquinii Prisci regis Romani patrem, fugientem a Corintho tyranni iniurias Cypseli, mox docebimus*.

[919] Sull'*inventio* della coroplastica e sulle diverse teorie riportate da Plinio vd. Corso 1988, 475.

> «I modellatori Eucheir, Diopos ed Eugrammos accompagnarono, profugo dalla stessa città, Demarato, che in Etruria generò Tarquinio re di Roma: da loro la *plastike* sarebbe stata introdotta in Italia»[920].

È stato fatto notare come i nomi parlanti dei tre *plastae*, Eucheir ('dalla buona mano'), Diopos ('colui che traguarda'), Eugrammos ('dalla buona pittura'), rimanderebbero a un vero e proprio *staff* completo per la lavorazione del materiale fittile, nello specifico per la realizzazione di coperture fittili con apparati decorativi e relative dipinture: dalla formatura dell'argilla alla collocazione di elementi fittili su edifici alla dipintura delle terrecotte[921].

Al di là del carattere evidentemente fittizio ed eponimico della seconda notizia pliniana, e, soprattutto, del suo contesto generativo – in generale, molto si è discusso sulla storicità e sull'appartenenza o meno del 'segmento degli artigiani' all'originaria tradizione demaratea[922] –, è utile per la nostra ricerca porre l'attenzione su ciò che già Mele e Mauro Menichetti hanno fatto notare, ossia la presenza di artigiani tra il seguito degli *oikees* (*hetairoi*, *therapontes*, *thetes*, *dmoes*)[923], che generalmente accompagnano il re durante i suoi spostamenti[924]. Mele, infatti, ha precisato che in quanto tratto caratterizzante del commerio-*prexis*, il peculiare rapporto che si crea tra committente-commerciante e artigiano-*demioergos* implica e, soprattutto, illustra il tipo di mobilità che maggiormente riguarda il *demioergos* omerico, ossia la mobilità ('passiva') al seguito del re[925]: la vicenda di Demarato ben rappresenta la mobilità 'verticale' alla quale sono soggetti certamente alcuni artigiani arcaici, rientranti nel modello

---

[920] Plin. *N.H.* XXXV 152: *Damaratum vero ex eadem urbe profugum, qui in Etruria Tarquinium regem populi Romani genuit, comitatos fictores Euchira, Diopum, Eugrammum; ab iis Italiae traditam plasticen*.

[921] Corso 1988, 475. Circa la «Bacchiad family enterprise» vd. anche Ridgway 2009, che riporta l'ipotesi di Nancy Winter.

[922] Per una sintesi sulla questione della storicità delle notizie riguardanti gli artigiani al seguito di Demarato si rimanda a Ampolo 2017, 102-104, con relativa precedente bibliografia.

[923] Mele 1979, 71; Torelli, Menichetti 1997, 644-645 (Menichetti). Sul seguito di un re o di un aristocratico, impegnato nel commercio-*prexis*, vd. Mele 1979, 15, 80.

[924] Menichetti ha molto insistito sulla funzione, svolta dal «microcosmo sociale con a capo Demarato» venuto in Italia, di 'portatore' e 'diffusione' del mito greco in Italia: accanto, infatti, al pittore Ecphantus potrebbe esserci stato anche un aedo corinzio (Torelli, Menichetti 1997, 645-654).

[925] Menichetti, a proposito del seguito di Demarato, ha opportunamente specificato che «questi specialisti godono di una relativa mobilità ma la loro opera appare comunque strettamente legata alla committenza» (Torelli, Menichetti 1997, 644).

'demiurgico' omerico, che si spostano con il *basileus*, quest'ultimo sì protagonista di una mobilità 'orizzontale'[926].

Come ha sottolineato Mario Lombardo, nel momento in cui «altrove, a partire dallo stesso 'momento'», il contatto e lo scambio con i Greci si realizza sempre più e soltanto attraverso le «'cosmopolite'» *emporiai*, l'arrivo di Demarato in Etruria ci fotografa ancora un 'momento prexico'[927], anche riguardo allo statuto (e al tipo di mobilità) degli artigiani che, in età arcaica, giungono in Italia, non sempre indipendenti e privi di alcuna «dominanza sociale»[928].

[926] A tal proposito vd. Torelli 2020 [1981] 132-137. Su Demarato e la mobilità sociale arcaica vd. Ampolo 1976-1977.
[927] Lombardo 1997, 662-663.
[928] Lepore 1981, 133.

Per una conclusione

Il principale obiettivo di questa ricerca consisteva nella considerazione della plausibilità storica, dello statuto, del ruolo e del peso, nella società rappresentata dai poemi omerici e particolarmente dall'*Odissea,* dei *demioergoi kletoi*, dei professionisti 'su chiamata', cui fanno un breve cenno il porcaio Eumeo e la regina Penelope.

La necessaria rilettura e contestualizzazione delle testimonianze in merito si è scontrata con non poche difficoltà, prime fra tutte l'esiguità e l'allusività delle attestazioni: esse, come abbiamo più volte sottolineato, si riducono a due battute, di un porcaio e della regina di Itaca. In più, la tradizione antica (letteraria, scholiografica, lessicografica) non riprende i versi in questione né offre chiarimenti, precisazioni o anche semplici interpretazioni: di questo 'oscuramento' ci siamo occupati nel primo capitolo.

È nel terzo capitolo, per contro, che abbiamo registrato la particolare fortuna moderna dei pochi versi omerici di cui sopra, ora considerati tappa centrale di un processo che avrebbe condotto un presunto demiurgo miceneo (**da-mio-wo-ko*) a diventare in età classica o magistrato (*damiorgos*) o artigiano (*demiuorgos*) oppure archetipo dei lavoratori pubblici, di quelli migranti in cerca di lavoro o anche di quelli liberi imprenditori a caccia di clienti.

Possiamo affermare – e questo ci è sembrato un ulteriore aspetto problematico – che lo studio e l'inquadramento dei *demioergoi kletoi* sono stati e sono tuttora fortemente condizionati dall'immagine, varia, di *travelling workers,* che, come in questo lavoro si prova a dimostrare, non emerge dall'*Odissea*.

L'esiguità delle testimonianze ha spinto gran parte degli studi moderni a considerare isolati e tardi i versi omerici sui *demioergoi kletoi* e, quindi, eccezionale e marginale il loro ruolo nella società descritta dall'*Odissea*.

Ora, questa grave esiguità non ci appare più, come a molti, casuale e si ricollega, a nostro avviso, a un'altra ancor più grave difficoltà: i rapidi e unici riferimenti a figure professionali esterne, ricercate ovunque dai re per avere prestazioni nella loro casa, si ritrovano all'interno di un poema, l'*Odissea,* e di una società, quella

‘omerica’, che si rappresenta ‘oiko-centrica’ e si pretende autosufficiente, quando esalta le capacità gestionali del re e addirittura la sua esperta e agile competenza nelle arti manuali (esemplare l’Odisseo-*tekton*). Nel merito, soprattutto nel capitolo quinto, dedicato agli usi di Omero nell’interpretazione di corredi funerari che associano attrezzi da lavoro a forme di potere, abbiamo potuto vedere come questa pretenziosa ideologia di autosufficienza si afferma anche nella cultura materiale e precisamente nei corredi tombali dell’Italia dell’età del Ferro, dove semplici artigiani, ma soprattutto figure eminenti della società, sono seppelliti con attrezzi di lavoro, nel primo caso, raro, denotanti la reale condizione artigianale, nel secondo caso, frequente, connotanti il pieno e centralizzato controllo delle arti e della produzione (il ‘re-artigiano’).

Gli usi di Omero nella lettura e nella decodificazione di questi corredi e in generale della cultura materiale della protostoria italiana, inaugurati da Wolfgang Helbig, continuano a sembrarci opportuni e, nel nostro caso, ci confermano il carattere ideologico (non realistico) delle rappresentazioni, che lasciano sullo sfondo i veri protagonisti dei lavori e delle professioni presso le grandi aristocrazie: la natura ideologica e non storica, come volevano il primitivismo e il primo sociologismo, dell’autosufficienza dell’*oikos* omerico può lasciare ipotizzare un altrettanto ideologico e voluto oscuramento di quelle figure che, come i *demioergoi kletoi*, naturalmente e necessariamente rompono l’ideale del *cercle fermé*, dell’autosufficienza dell’*oikos*, così esaltata nell’ideologia poetica e funeraria. In questo senso e al di là delle ottiche ideologiche e strumentali, i *demioergoi kletoi*, più che figure eccezionali o proprie di livelli più tardi della tradizione, ci sono parsi importanti e necessarie, oltre che storicamente plausibili, nel reale funzionamento della società arcaica rappresentata nell’*Odissea*.

Restava quindi da ricostruire, esclusivamente fra le trame del testo omerico, lo statuto, le condizioni, i ruoli dei *demioergoi kletoi*, oscurati dall’ideologia ‘oiko-centrica’ e ‘autosufficiente’ del poema: precedenti operazioni in tal senso avevano, restando nella logica dell’*oikos*, uniformato i *demiourgoi kletoi* ad altre figure provenienti dall’esterno in cerca di impiego o di che vivere (*thetes*, salariati; *ptochoi*, mendicanti) oppure, fuori dalla logica dell’*oikos* e soprattutto nella tradizione di studi anglosassoni, a primi rappresentanti di un ruolo pubblico nell’economia domestica. Fuori da ogni quadro economico e produttivo, numerosi sono stati i tentativi di vedervi,

sulla scia della proposta di Jean-Pierre Vernant, figure prodigiose, mitiche, residuo di antichissime organizzazioni artigianali familiari, espressioni di confraternite itineranti. Per contro, la nostra ricerca ha proceduto *per differentiam*, cioè attraverso il confronto con figure del lavoro omerico solo apparentemente commensurabili con i *demioergoi kletoi* (capitolo secondo), poi attraverso l'esame del ruolo e della vicenda delle singole figure elencate da Eumeo e Penelope (soprattutto indovini e aedi) (capitolo quarto).

Utile e determinante per una giusta considerazione dei *demioergoi kletoi* è stata un'attenta considerazione della dinamica del loro incarico: si tratta di figure che, secondo una definizione corrente negli ambienti aristocratici, solo momentaneamente sfuggita al principe Antinoo, svolgono lavori *demia*, come si evince dal nome, ma sono ricercati ovunque e invitati dai re a svolgere lavori *oikeia*, per il loro *oikos*. Si tratta in ogni caso di *xeinoi*, estranei e non semplicemente stranieri, e praticanti *demia*, che sono originariamente fuori dall'*oikos*, ma in quanto *kletoi*, chiamati, essi entrano nell'*oikos* a pieno titolo e lì svolgono il loro lavoro; sono facitori di *demia* per conto di un *oikos*. Questo paradossale statuto e particolare impiego, letti dai moderni o come un eccezionale intervento nell'*oikos* di professionisti che prestano servizi nel *demos* e per il *demos* (Finley) o come necessità sempre più avvertita dell'*oikos* di una 'partecipazione pubblica' alla gestione privata della casa (van Wees) – i *demioergoi* sarebbero il 'pubblico' che avanza sempre più nell'asfittica dimensione 'oiko-centrica' – è stato da noi spiegato alla luce della dialettica *oikeion* vs. *demion*, che non è semplicemente quella 'privato' *vs*. 'pubblico' di V secolo a.C., ma strettamente funzionale al 'mondo di Odisseo', molto più che nella precedente realtà micenea o in quella successiva della *polis*.

La premessa imprescindibile è che l'*oikos* riflesso nel poema odissaico appare in più tratti sofferente e indebolito nella sua autoreferenzialità e potere rispetto alla realtà micenea, ancora riflessa in alcuni momenti del poema iliadico. Una delle spie di tale disagio e perdita di autorità e potere emerge spesso dalle situazioni e dalle parole dei re omerici – esemplari quelle di Telemaco – che, sottolineando la posizione dialettica della dimensione *oikeion/demion*, presuppongono un *demos*, quindi la realtà territoriale e istituzionale fuori dall'*oikos*, che non è semplicemente e gerarchicamente sottomesso, ma è realtà, politica, sociale ed economica, nel migliore dei casi complementare all'*oikos*, se non addirittura necessaria e vitale e, in quanto tale,

dialetticamente, e non più autoritariamente, trattata: il mondo odissaico non vede più la produzione artigianale diretta e ordinata da figure autorevoli e apicali quali il *ra-wa-ke-ta* e il *qa-si-re-u*, ma un mondo produttivo e professionale oramai sparso nel *demos* e fondamentalmente autonomo dai poteri centrali.

I re dell'*Odissea*, quelli che vanno alla ricerca dei *demioergoi*, continuamente declinano il loro potere e la loro ricchezza nella considerazione del ruolo e dell'apporto che il *demos* può offrire: il *kleos*, la fama, l'autorità, va guadagnato, mantenuto ed esercitato anche nella dimensione *demia*; l'*olbos*, la ricchezza, la prosperità, si esprime attraverso la perfetta compenetrazione del prodotto dell'*oikos* e del prodotto che proviene dal *demos* (emblematica, anche per il nostro caso, è la paritetica e complementare differenza fra il vino *gerousios*, proprio della produzione e circolazione domestica, e quello *demios*, proveniente dal *demos* e comunque usato dal re).

Senza considerare presunte eredità micenee e derive semantiche post-micenee, queste considerazioni ci hanno permesso di ritornare sul significato che, almeno in Omero, avrebbe il termine *demioergoi*. Va opportunamente ribadito che esso non appare mai in funzione di soggetto-categoria, ma sempre parte nominale di una varietà di lavoratori, in discorsi che, a prescindere da chi li pronuncia (un porcaio o una regina), riflettono il punto di vista dei re e degli aristocratici. In questo senso, e secondo la frequente dialettica richiamata più spesso dal re omerico, i *demioergoi* non sono a nostro avviso 'quelli che svolgono i lavori nel *demos* e per il *demos'*, ma quelli che 'svolgono i lavori e le prestazioni *demia*', in quanto non eseguibili e producibili dall'economia dell'*oikos*: come per il vino, il re ha bisogno di importare dalla dimensione esterna – dal *demos* – servizi e prestazioni di cui non dispone nella sua casa e nella gerarchia sociale-lavorativa dell'*oikos*. Il termine *demioergoi* ci sembra perciò eteronimico, *-etico*, usato dalla prospettiva dell'aristocrazia omerica e del pubblico dei poemi per designare figure altamente professionali, che si trovano fuori dall'*oikos* e che offrono servizi *demia*, nel senso di quei servizi che non sono espletati dal personale integrato nell'*oikos*, coatto o salariato. Improbabile ci sembra che professionisti di vario tipo si autodefinissero *demioergoi*: indovini, medici, aedi, carpentieri, araldi e altri erano definiti predicativamente *demioergoi* solo nel momento in cui venivano chiamati a offrire un servizio per l'*oikos*.

Nell'àmbito della dialettica *oikos-demos* che caratterizza il mondo dell'*Odissea*, riteniamo che l'elemento chiave per la precisazione dello statuto dei *demioergoi* sia dato dalle loro qualifiche di *xeinoi* e *kleitoi*, spesso con sufficienza tradotti e interpretati rispettivamente come 'stranieri' e 'famosi'.

Se la qualifica di *xeinoi* è sembrata a noi fare riferimento alla condizione di originaria estraneità all'*oikos*, condizione che li apparenta in qualche modo ad altre figure estranee che pure cercano di integrarsi o si integrano nell'*oikos* (*thetes*, *ptochoi*, *therapontes*, *hetairoi*), la qualifica di *kleitoi* ci sembra per vari aspetti dirimente, se la si interpreta, qual essa è, come aggettivo verbale del verbo *kaleo* (= 'chiamo'), designante una loro condizione di 'chiamabilità'.

Tale condizione, esclusiva dei *demioergoi*, ci ha permesso subito di differenziarli all'interno dei *xeinoi*: tra questi sono i soli a essere invitati a corte, peraltro dal re, non si mettono mai in viaggio di loro iniziativa, come pretende insistentemente la gran parte degli studi moderni. Il verbo *kaleo*, usato per i *demioergoi* in una forma passiva (*kleitoi*), è all'attivo riferito al re che chiama (*kalei*). Nella prassi della chiamata il primo a mettersi in movimento alla ricerca di *demioergoi* «sulla terra infinita» è il re (*autos epelthon*), non il *demioergos*, per il quale escludiamo uno statuto di professionista itinerante, ambulante.

Non sappiamo a quale prezzo e condizione il re prendeva il vino 'demio', ma nel caso dei *demioergoi* abbiamo potuto vedere come non si tratti di *corvées*, di servizi coatti e dovuti in forma tributaria, ma di prestazioni ricercate, richieste, 'contrattualizzate' non attraverso salari, ma forme 'reciprocative', che solidificano legami e fissano rispettivi diritti e doveri, secondo il modello arcaico della *xeinia*: i *demioergoi* ricevono e valutano l'offerta – emblematica è la preoccupazione di Teti, quando aspetta la risposta del fabbro-Efesto –, si trasferiscono, raramente i *chalkeis*, nell'*oikos*, eseguono la prestazione per l'*oikos*.

A questo punto, contrariamente all'idea diffusa di prestazioni rapide e occasionali e quindi di un circuito azionato da continue richieste da parte del re, il quadro omerico mette in evidenza la stanzialità del *demioergos* nei luoghi in cui va a lavorare, la sua piena integrazione, il suo ruolo di prestigio – si pensi solo all'aedo Demodoco: offrendo un costante servizio e godendo di rispetto, i *demioergoi*

presentano spiccate analogie con i *therapontes* e gli *hetairoi*, pur'essi *xeinoi*, ma non invitati.

Ricercati dai committenti, i *demioergoi*, proprio in quanto *kletoi*, non ricercano mai i committenti liberamente: la loro mobilità, come da punti di vista differenti è stato ed è frequentemente affermato dai moderni, non è libera, spontanea e intraprendente, ma condizionata a più livelli, dalla richiesta e dal 'contratto' reciprocativo. Differentemente dai normali *xeinoi*, ai *demioergoi* sembra preclusa la possibilità di lasciare volontariamente l'*oikos* che l'ha chiamato.

La mobilità dei *demioergoi*, pertanto, non è azionata dal bisogno o dalla libera impresa, ma è sempre determinata dalla volontà del re-committente.

Il mito di Minosse che va alla ricerca di Dedalo-*demioergos*, che ha ritenuto di andare spontaneamente a servire un altro re, Kokalos, mette drammaticamente in scena i limiti e le reazioni al modello dei *demioergoi* che non si muovono, se non invitati o autorizzati: viceversa l'arrivo da Atene a Creta, dopo l'assassinio del nipote Talos, presuppone il modello 'Teoclimeno', che abbiamo dimostrato non adeguarsi a quello dei *demioergoi kletoi*.

Al di là delle sottovalutazioni o sopravvalutazioni moderne, i *demioergoi kletoi*, quel modello di lavoratori cui Eumeo e Penelope alludono, facilmente compresi dal pubblico, si possono inquadrare solo in seno alla società omerica che li conosce e li vede operare negli *oikoi*, organismi non più sovrastanti il *demos*, ma in costante e dialettica tensione con esso.

Il tramonto definitivo degli *oikoi* dovette determinare il tramonto di quel modello 'cletico', fortunatamente sfuggito alla onnivora logica 'oiko-centrica' dei poemi omerici (non ne avremmo avuto mai testimonianza), e accompagnare quel processo di 'quartierizzazione' e 'sedentarizzazione' dell'artigianato, che si osserva in Pithecusa-*polis* e che provoca la preoccupazione di Platone, che li vorrebbe invece eternamente itineranti e mai stabili in una città (Plat. *Leg*. 850c-d).

Fermo restando il grave sospetto di una reale esistenza di una 'classe' sociale di artigiani (i *demiourgoi* attici arrivati all'arcontato), è nella crisi e nel superamento dell'*oikos* committente che si sarà determinata quella divaricazione semantica, che rilegge in senso 'pubblico', non più dialettico rispetto all'*oikos*, la parte iniziale del nome e sottolinea essenzialmente il ruolo sociale in virtù di una riconosciuta

specializzazione: da abili professionisti che lavorano per l'*oikos* ad abili figure specializzate a servizio della comunità.

Ma questa è un'altra storia, successiva e diversa da quella dei *demioergoi kletoi*.

Abbreviazioni bibliografiche

La presente bibliografia sarà divisa in A) 'Studi critici', elencati secondo un ordine alfabetico degli autori e delle opere, B) 'Lessici, enciclopedie, repertori', elencati in ordine alfabetico, C) 'Edizioni dell'*Odissea* di riferimento', D) 'Traduzioni dell'*Odissea* citate', elencate in ordine cronologico.

Le riviste, quando previste, sono indicate secondo le abbreviazioni dell'*Année philologique*.

A) STUDI CRITICI

Accame 1963
S. Accame, 'L'invocazione alla Musa e la "Verità" in Omero e in Esiodo', *RFIC* 91, 1963, 257-281, 385-415.

Accattino 2013
P. Accattino, 'Commento', in *Aristotele. La politica. Libro III*, a cura di P. Accattino, M. Curnis, Roma 2013, 147-243.

Adamo 2020
S. Adamo, 'Un *demioergos* a Pithecusa? Usi e non usi di Omero nell'interpretazione della t. 678', *Oebalus. Studi sulla Campania nell'Antichità* 15, 2020, 77-105.

Adamo 2021
S. Adamo, 'Dedalo apprendista in Egitto. Nota a Diod. I 97, 5', in *Spunti diodorei*, a cura di U. Bultrighini, E. Dimauro, A. Filippini, D. Natale, Lanciano 2021, 199-220.

Adrados 1956
F.R. Adrados, 'El culto real en Pilos y la distribución de la tierra en época micénica', *Emerita* 24, 1956, 354-416.

Adrados 1961
F.R. Adrados, 'Más sobre el culto real en Pilos y la distribución de la tierra en época micénica', *Emerita* 29, 1961, 53-116.

Adrados 1972
F.R. Adrados, 'Les institutions religieuses mycéniennes', *Minos* 11-12, 1972, 170-202.

Ampolo 1976-1977
C. Ampolo, 'Demarato. Osservazioni sulla mobilità sociale arcaica', *Dialoghi di archeologia* 9-10, 1976-1977, 333-345.

Ampolo 1988
C. Ampolo, ‘Commento’, in *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo, M. Manfredini, Milano 1988, 193-343.

Ampolo 2000
C. Ampolo, ‘Il mondo omerico e la cultura orientalizzante mediterranea’, in *Principi etruschi* 2000, 27-36.

Ampolo 2017
C. Ampolo, ‘Demarato di Corinto ‘bacchiade’ tra Grecia, Etruria e Roma. Rappresentazione e realtà fonti, funzione dei racconti, integrazione di genti e culture, mobilità sociale arcaica’, *Aristonothos* 13, 2, 2017, 25-134.

Andreau, Descat 2009 [2006]
J. Andreau, R. Descat, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna 2009 [trad. it. di *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris 2006].

Andreev 1988
J.V. Andreev, ‘Die homerische Gesellschaft’, *Klio* 70, 1988, 5-85.

Apoikia 1994
Apoikia. I più antichi insediamenti greci in Occidente: funzioni e modi dell’organizzazione politica e sociale. Scritti in onore di Giorgio Buchner (= *AION* (*archeol*) 1, 1994), Napoli 1994.

Archi 1977
A. Archi, ‘Il «feudalesimo» ittita’, *SMEA* 18, 1977, 7-18.

Arizza 2019
M. Arizza, ‘Ideologia funeraria a Veio tra età arcaica e classica: architetture, oggetti e ritualità’, in *Società e pratiche funerarie* 2019, 45-66.

Artisti e artigiani 1980
Artisti e artigiani in Grecia. Guida storica e critica, a cura di F. Coarelli, Roma - Bari 1980.

Austin, Vidal-Naquet 1982 [1972]
M. Austin, P. Vidal-Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, Torino 1982 [trad. it. di *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris 1972].

Aymard 1982 [1943]
A. Aymard, ‘Gerarchia del lavoro e autarchia individuale nella Grecia arcaica’, in *Polis, lavoro e tecnica* 1982, 127-142; 152-156 [or. in *Revue d’histoire de la philosophie et d’histoire générale de la civilisation* 11, 1943, 124-146].

Bachvarova 2009
M.R. Bachvarova, ‘Hittite and Greek perspectives on travelling poets, texts and festivals’, in *Wandering poets* 2009, 23-45.

Bader 1965
F. Bader, *Les composés grecs du type de demiourgos*, Paris 1965.

Bartoloni 1994
G. Bartoloni, ‘rec. a Buchner, Ridgway 1993’, *ArchClass* 46, 1994, 542-549.

Bartoloni 2000
G. Bartoloni, ‘La donna del principe’, in *Principi etruschi* 2000, 273-277.

Bartoloni 2008
G. Bartoloni, ‘Le donne dei principi nel Lazio protostorico’, *Aristonothos* 3, 2008, 23-46.

Bennett 1947
E.L. Bennett, *The Minoan Linear Script from Pylos*, Ph.D. Diss., University of Cincinnati 1947.

Bennett 1956
E.L. Bennett, ‘The Landholders of Pylos’, *AJA* 60, 2, 1956, 103-133.

Bérard 1963 [1957]
J. Bérard, *La Magna Grecia. Storia delle colonie greche dell’Italia meridionale*, Torino 1963 [trad. it. di *La colonisation grecque de l’Italie méridionale et de la Sicile dans l’antiquité. L’histoire et la légende*, Paris 1957].

Bertolini 1988
F. Bertolini, ‘Odisseo aedo, Omero carpentiere: Odissea 17. 384-385’, *Lexis* 2, 1988, 145-164.

Bianchi Bandinelli 1980 [1979^2]
R. Bianchi Bandinelli, ‘L’artista nell’antichità classica’, in *Artisti e artigiani* 1980, 49-73; 263-264 [or. in Id., *Archeologia e cultura*, Roma 1979^2, 45-62].

Bourdin, Dally, Naso, Smith 2021
The Orientalizing cultures in the Mediterranean, 8th-6th cent. B.C. Origins, cultural contacts and local developments. The case of Italy, ed. by S. Bourdin, O. Dally, A. Naso, C. Smith, Roma 2021.

Bresson 2019 [2007-2008]
A. Bresson, *The making of the ancient Greek economy. Institutions, markets, and growth in the city-states*, ed. by A. Bresson, Princeton - Oxford 2019 [trad. ing. di *L’économie de la Grèce des cites*, I-II, Paris 2007-2008].

Brousseau, Glachant 2008
New Institutional Economics. A Guidebook, ed. by É. Brousseau, J.-M. Glachant, Cambridge 2008.

Buchner 1975
G. Buchner, 'Nuovi aspetti e problemi posti dagli scavi di Pithecusa con particolari considerazioni sulle oreficerie di stile orientalizzante antico', in *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Naples 1975, 59-86.

Buchner 1982
G. Buchner, 'Articolazione sociale, differenze di rituale e composizione dei corredi nella necropoli di Pithecusa', in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, éd. par G. Gnoli, J.-P. Vernant , Paris 1982, 275-287.

Buchner, Ridgway 1993
G. Buchner, D. Ridgway, *Pithekoussai I. La necropoli: tombe 1-723 scavate dal 1952 al 1961*, Roma 1993.

Buranelli 1979
F. Buranelli, 'Utensili per la lavorazione del legno in due tombe villanoviane da Veio', *ArchClass* 31, 1979, 1-17.

Burkert 1992
W. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, Cambridge 1992.

Burkert 2004
W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge 2004.

Burkert 2005
W. Burkert, 'Near Eastern Connections', in *A companion to Ancient Epic*, ed. by M. Foley, Malden 2005, 291-301.

Cambiano 1971
G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Bari 1971.

Cantarella 2021 [1979]
E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, Roma 2021 (Milano 1979).

Carlà, Marcone 2011
Economia e finanza a Roma, a cura di F. Carlà, A. Marcone, Bologna 2011.

Carlier 1984
P. Carlier, *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.

Carlier 2014 [1999]
P. Carlier, *Omero e la storia*, Roma 2014 [trad. it. di *Homère*, Paris 1999].

Carlier 2019
P. Carlier, ‘La società micenea’, in *Manuale di epigrafia micenea* 2019, 657-676.

Castoldi 2012
M. Castoldi, ‘Nella bottega del bronzista’, in *Botteghe e artigiani. Marmorari, bronzisti, ceramisti e vetrai nell’antichità classica*, a cura di G. Bejor, M. Castoldi, C. Lambrugo, E. Panero, Milano 2012, 27-63.

Cerchiai 1995
L. Cerchiai, *I Campani*, Milano 1995.

Cerchiai 1999
L. Cerchiai, ‘I vivi e i morti. I casi di Pitecusa e di Poseidonia’, in *Confini e frontiera nella Grecità d’Occidente* (Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 3-6 ottobre 1997), Taranto 1999, 657-678.

Cerchiai 2013
L. Cerchiai, ‘Mobilità nella Campania preromana: il caso di Pontecagnano’, in *Mobilità geografica e mercenariato nell’Italia preromana* (Atti del XX Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l’Archeologia dell’Etruria), a cura di G.M. Della Fina, Roma 2013, 139-162.

Cerchiai 2017
L. Cerchiai, ‘Integrazione e ibridismi campani. Etruschi, Opici, Euboici tra VIII e VII sec. a.C.’, in *Ibridazione e integrazione in Magna Grecia. Forme modelli dinamiche* (Atti del cinquantaquattresimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 25-28 settembre 2014), Taranto 2017, 221-243.

Chantraine 1956
P. Chantraine, ‘Trois nomes grecs de l’artisan’, in *Mélanges de philosophie grecque offerts a Mgr. A. Diés, par ses élèves, ses collègues, ses amis*, Paris 1956, 41-47.

Childe 1949
V.G. Childe, *What Happened in History*, Harmondsworth 1949.

Ciccotti 1899
E. Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Torino 1899.

Coarelli 1980
F. Coarelli, ‘Introduzione’, in *Artisti e artigiani* 1980, VII-XXX.

Codino 1965
F. Codino, *Introduzione a Omero*, Torino 1965.

Colelli 2014
C. Colelli, ‘La ‘questione Lagaria’ e le ricerche archeologiche a Francavilla Marittima’, in *Studi sulla necropoli di Macchiabate* 2014, 285-327.

Companion to Archaic Greece 2009
A companion to Archaic Greece, ed. by K.A. Raaflaub, H. van Wees, Oxford 2009.

Companion to Homer 1962
A Companion to Homer, ed. by A.J.B. Wace, F.H. Stubbings, London - New York 1962.

Cook 2016
E.F. Cook, ‘Homeric Reciprocities’, *JMA* 29, 1, 2016, 94-104, 118-132.

Corinto e l’Occidente 1997
Corinto e l’Occidente (Atti del trentaquattresimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-11 ottobre 1994), Taranto 1997.

Corso 1988
A. Corso, ‘Commento’, in *Gaio Plinio Secondo. Storia naturale, V. Mineralogia e storia dell’arte. Libri 33-37*, Torino 1988, 287-509.

Costin 2005
C.L. Costin, ‘Craft Production’, in *Handbook of Archaeological Methods*, ed. by H.D.G. Maschner, C. Chippindale, Lanham 2005, 1032-1105.

Cuozzo 2000
M. Cuozzo, ‘Orizzonti teorici e interpretativi, tra percorsi di matrice francese, archeologia post-processuale e tendenze italiane: considerazioni e indirizzi di ricerca per lo studio delle necropoli’, in *Archeologia teorica*, a cura di N. Terrenato, Firenze 2000, 323-360.

d’Agostino 1980 [1975]
B. d’Agostino, ‘La funzione dell’artigianato nell’Occidente Greco dall’VIII al VI sec. a.C.’, in *Artisti e artigiani* 1980, 173-203 [or. in *Economia e società nella Magna Grecia* (Atti del dodicesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 8-14 ottobre 1972), Napoli 1975, 207-236].

d’Agostino 1981
B. d’Agostino, in *Nouvelle Contribution* 1981, 131, 133, 134.

d’Agostino 1987
B. d’Agostino, ‘Il processo di strutturazione del politico nel mondo osco-lucano. La protostoria’, *AION (archeol)* 9, 1987, 23-39.

d’Agostino 1994
B. d’Agostino, ‘Pitecusa: una *apoikia* di tipo particolare’, in *Apoikia* 1994, 19-27.

d'Agostino 1996
B. d'Agostino, 'La necropoli e i rituali della morte', in *I Greci. Storia, Cultura, Arte e Società*, II, a cura di S. Settis, Torino 1996, 435-470.

d'Agostino 1999
B. d'Agostino, 'Euboean colonization in the gulf of Naples', in *Ancient Greeks West and East*, ed. by G.R. Tsetskhladze, Leiden 1999, 207-227.

d'Agostino 2012 [2003]
B. d'Agostino, 'Scrittura e artigiani sulla rotta per l'Occidente', in *Le rotte di Odisseo. Scritti di archeologia e politica di Bruno d'Agostino*, a cura di M. D'Acunto, M. Giglio Napoli 2012, 277-284 [or. in *Linguistica è storia. Sprachwissenschaft ist Geschichte. Scritti in onore di Carlo De* Simone, a cura di S. Marchesini, P. Poccetti, Pisa 2003, 75-84].

d'Agostino 2010
B. d'Agostino, 'Pithecusae e Cuma all'alba della colonizzazione', in *Cuma* (Atti del quarantottesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 27 settembre-1 ottobre 2008), Taranto 2010, 171-196.

d'Agostino 2011
B. d'Agostino, 'Pithecusae e Cuma nel quadro della Campania di età arcaica', *MDAI(R)* 117, 2011, 35-53.

Davison 1962
J.A. Davison, 'The Homeric Question', in *Companion to Homer* 1962, 234-265.

De Fidio 1969-1970
P. De Fidio, 'Le categorie sociali e professionali nel mondo omerico', *AIIS* 2, 1969-1970, 1-71.

De Fidio 1971
P. De Fidio, 'Il Demiurgo e il ruolo delle 'technai' in Platone', *PP* 26, 1971, 233-263.

De Fidio 1977
P. De Fidio, *I* dosmoi *pilii a Poseidon. Una terra sacra di età micenea*, Roma 1977.

De Fidio 2013
P. De Fidio, 'Giovanni Pugliese Carratelli e la grecità "micenea"', in *Antiquorum Philosophia. In ricordo di Giovanni Pugliese Carratelli* (Roma, 28-29 novembre 2011), Roma 2013, 103-124.

de Magalhães-Vilhena 1962
V. de Magalhães-Vilhena, 'Progrès technique et blocage social dans la cité antique', *La Pensée* 102, 1962, 103-120.

De Sanctis 1900
G. De Sanctis, ‘Rec. a *L’industrie dans la Grèce ancienne. Tome I (H. Francotte)*’, *RFIC* 29, 1901, 144-146.

De Siena 1993
A. De Siena, ‘Corredo tombale, da Metaponto, necropoli occidentale, loc. Crucinia’, in *Armi. Gli strumenti della guerra in Lucania*, a cura di A. Bottini, Bari 1993, 123-133.

Deger-Jalkotzy 1978
S. Deger-Jalkotzy, *E-QE-TA. Zur Rolle des Gefolgschaftswesens in der Sozialstruktur mykenischer Reiche*, Wien 1978.

Del Freo 2005
M. Del Freo, *I censimenti di terreni nei testi in lineare B*, Pisa - Roma 2005.

Delpino 2000
F. Delpino, ‘Regalità e potere (Il principe: stile di vita e manifestazioni del potere)’, in *Principi etruschi* 2000, 223-225.

D’Ercole 2018
C. D’Ercole, ‘Retour au travail. Notes sur le travail libre dans les sociétés anciennes’, *QS* 87, 2018, 25-60.

Descat 2018
R. Descat, ‘Le travail et la cité grecque: matériaux pour une historie’, *QS* 88, 2018, 81-112.

Detienne 1977 [1967]
M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma - Bari 1977 [trad. it. di *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967].

Doherty 1995
L.E. Doherty, *Siren Songs. Gender, Audiences, and Narrators in the Odyssey*, Ann Arbor 1995.

Donlan 1981
W. Donlan, ‘Scale, Value and Function in the Homeric Economy’, *AJAH* 6, 1981, 101-117.

Donlan 1982a
W. Donlan, ‘Reciprocities in Homer’, *CW* 75, 1982, 137-175.

Donlan 1982b
W. Donlan, ‘The Politics of Generosity in Homer’, *Helios* 9, 1982, 1-15.

Donlan 1985
W. Donlan, ‘The Social Groups of Dark Age Greece’, *CPh* 80, 4, 1985, 293-308.

Donlan 1997
W. Donlan, ‘The Homeric Economy’, in *New Companion* 1997, 649-667.

Donlan 1999
W. Donlan, *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Wauconda 1999.

Dougherty 2001
C. Dougherty, *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer’s Odyssey*, Oxford 2001.

Duplouy 2006
A. Duplouy, *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre le X^e^ et le V^e^ siècles avant J.-C.*, Paris 2006.

Duplouy 2010
A. Duplouy, ‘Observations sur l’usage des noms en *-ides* et *-ades* aux époques archaïque et classique’, in *La cité et ses élites. Pratiques et representations des forms de domination et de contrôle social dans les cités grecques (VIII^e^ s. a.C. - I^e^ s. p.C.)*, éd. par Y. Lafond, L. Capdetrey, Bordeaux 2010, 307-344.

Duplouy 2021
A. Duplouy, ‘Le élite arcaiche’, in *Introduzione* 2021, 77-90.

Durkheim 1893
É. Durkheim, *De la division du travail social. Étude sur l’organisation des sociétés supérieures*, Paris 1894.

Farrington 1953 [1947]
B. Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell’antica Grecia*, Milano 1953 [trad. it. di *Head and Hand in Ancient Greece*, London 1947].

Ferrucci 2006
S. Ferrucci, ‘L’«oikos» nel diritto attico. Pubblico, privato e individuale nella democrazia ateniese classica’, *Dike* 9, 2006, 183-210.

Figueira 1984
T.J. Figueira, ‘The Ten Archontes of 579/8 at Athens’, *Hesperia* 53, 4, 1984, 447-473.

Finley 1979 [1954]
M.I. Finley, *The World of Odysseus*, London 1979 (New York 1954).

Finley 1957a
M.I. Finley, ‘Homer and Mycenae. Property and Tenure’, *Historia* 6, 2, 1957, 133-159.

Finley 1957b
M.I. Finley, ‘The Mycenaean Tablets and Economic History’, *The Economic History Review* 10, 1, 1957, 128-141.

Finley 2008 [1973]
M.I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Bari 2008 [trad. it. di *The Ancient Economy*, Berkeley - Los Angeles 1973].

Fisher, van Wees 2015
'Aristocracy' in Antiquity. Redefining Greek and Roman Elites, ed. by N. Fisher, H. van Wees, Swansea 2015.

Ford 1992
A. Ford, *Homer. The Poetry of the Past*, Ithaca - London 1992.

Francotte 1900-1901
H. Francotte, *L'industrie dans la Grèce ancienne*, Bruxelles 1900-1901.

Frontisi-Ducroux 1975
F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris 1975.

Fustel de Coulanges 1864
N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris 1864.

Garlan 1988
Y. Garlan, *Slavery in Ancient Greece*, Ithaca - London 1988.

Gentili 1981
B. Gentili, 'Relazione', in *La parola e il marmo* 1981, 32-38.

Gentili 2017 [1984]
B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Milano 2017 (Roma - Bari 1984).

Gernet 1938
L. Gernet, 'Les dix archontes de 581', *RPh* 12, 1938, 216-227.

Giangiulio 1981
M. Giangiulio, in *Nouvelle Contribution* 1981, 152-155.

Giangiulio 2016
M. Giangiulio, 'Aristocrazie in discussione. Verso un nuovo modello per la società greca arcaica?', *IncidAnt* 14, 2, 2016, 305-316.

Giangiulio 2018
M. Giangiulio, '"Connessioni lontane". Mobilità, interazione e orizzonti geopolitici nel Mediterraneo occidentale e oltre, dall'Età del Ferro a Roma', in *Equilibri e disequilibri geopolitici nel mondo antico*, a cura di C. Bearzot, F. Landucci, G. Zecchini, Milano 2018, 33-61.

Giangiulio 2021a
M. Giangiulio, *Magna Grecia. Una storia mediterranea*, Roma 2021.

Giangiulio 2021b
M. Giangiulio, 'Le dinamiche della mobilità', in *Introduzione* 2021, 67-76.

Gilli 1988
G.A. Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino 1988.

Gladstone 1858
W.E. Gladstone, *Studies on Homer and the Homeric Age*, I-III, Oxford 1858.

Glotz 1901
G. Glotz, 'Review *L'industrie dans la Grèce ancienne* by Henri Francotte', *RH* 77, 2, 1901, 397-400.

Glotz 1920
G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris 1920.

Glotz 1967 [1920]
G. Glotz, *Ancient Greece at Work. An Economic History of Greece. From the Homeric Period to the Roman Conquest*, New York 1967 [trad. ing. di *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris 1920]

Godart 1970
L. Godart, 'The Grouping of Place-Names in the PY Cn Tablets', *BICS* 17, 1970, 159-161.

Godart 1971
L. Godart, 'Valeur des idéogrammes OVIS^{m}, OVIS^{f}, CAP^{m}, CAP^{f}, SUS^{m}, SUS^{f}, BOS^{m}, BOS^{f} dans les tablettes de Cnossos et de Pylos', *Kretika Chronika* 23, 1971, 89-94.

Godart 2020
L. Godart, *Da Minosse a Omero. Genesi della prima civiltà europea*, Torino 2020.

Gomme 1971 [1945]
A Historical Commentary on Thucydides, I, ed. by A.W. Gomme, Oxford 1971 (1945).

Gostoli 2006
A. Gostoli, *Omero. Iliade* (introduzione di G. Zanetto, traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli), Milano 2006.

Gould 1973
J. Gould, 'Hiketeia', *JHS* 93, 1973, 74-103.

Graham 1971
A.J. Graham, ‘Patterns in Early Greek Colonisation’, *JHS* 91, 1971, 35-47.

Grandolini 1996
S. Grandolini, *Canti e aedi nei poemi omerici*, Pisa - Roma 1996.

Greco 1994
E. Greco, ‘Pithekoussai: *empòrion* o *apoikia*?’, in *Apoikia* 1994, 11-18.

Greenhalgh 1982
P.A.L. Greenhalgh, ‘The Homeric *Therapon* and *Opaon* and their Historical Implications’, *BICS* 29, 1982, 81-90.

Gregory 1983
C. Gregory, ‘Kula Gift Exchange and Capitalist Commodity Exchange’, in *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge 1983, 103-120.

Grottanelli 1981
C. Grottanelli, ‘L’ideologia del banchetto e l’ospite ambiguo’, *Dialoghi di archeologia* n.s. 3, 1981, 122-154.

Grottanelli 1982
C. Grottanelli, ‘Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times’, in *La soteriologia dei culti orientali nell’Impero Romano* (Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell’impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979), a cura di U. Bianchi, M.J. Vermaseren, Leiden 1982, 649-670.

Guarducci 1980 [1958; 1962]
M. Guarducci, ‘Sull’artista nell’antichità classica’, in *Artisti e artigiani* 1980, 75-101 [or. ‘Ancora sull’artista nell’antichità classica’, in *ArchClass* 10, 1958, 138-150; ‘Nuove osservazioni sull’artista nell’antichità classica’, in *ArchClass* 14, 1962, 237-239].

Guiraud 1900
P. Guiraud, *Le main-d’œuvre industrielle dans l’ancienne Grèce*, Paris 1900.

Gurney 1952
O.R. Gurney, *The Hittites*, London - Baltimore 1952.

Hasebroek 1931
J. Hasebroek, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit*, Tübingen 1931.

Helbig 1884
W. Helbig, *Das Homerische Epos aus den Denkmälern erläuter*, Leipzig 1884.

Herman 1987
G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek city*, Cambridge 1987.

Hoekstra 2015 [1984]
Omero. Odissea, volume IV (libri XIII-XVI), a cura di A. Hoekstra, Milano 2015 (1984).

Horden, Purcell 2000
P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000.

Iaia 2006
C. Iaia, 'Strumenti da lavoro nelle sepolture dell'età del Ferro italiana', in *Studi di protostoria in onore di Renato Peroni*, Borgo San Lorenzo 2006.

Imparati 1964
F. Imparati, *Le leggi ittite*, Roma 1964.

Introduzione 2021
Introduzione alla storia greca, a cura di M. Giangiulio, Bologna 2021.

Isayev 2017
E. Isayev, *Migration, Mobility and Place in Ancient Italy*, Cambridge 2017.

Jacoby 1949
F. Jacoby, *Atthis. The local chronicles of Athens*, Oxford 1949.

Jannelli 1999
L. Jannelli, 'Ischia e Cuma', in *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, a cura di E. Greco, Roma 1999, 303-327.

Jeanmaire 1939
H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille 1939.

Jeffery 1973-1974
L.H. Jeffery, 'Demiourgoi in the archaic period', *ArchClass* 25-26, 1973-1974, 319-330.

Kakridis 1963
H.J. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thessaloniki 1963.

Kelley 2012
O. Kelley, 'Beyond Intermarriage. The Role of the Indigenous Italic Population at Pithekoussai', *OJA* 31, 3, 2012, 245-260.

Killen 1964
J.T. Killen, ‘The Wool Industry of Crete in the Late Bronze Age’, *ABSA* 59, 1964, 1-15.

Killen 1966
J.T. Killen, ‘The Knossos Lc Cloth Tablets’, *BICS* 13, 1966, 105-109.

Kirk 1962
G.S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge 1962.

Kleibrink, Pace 2018
M. Kleibrink, R. Pace, ‘Materiali e culti sul Timpone della Motta a Francavilla Marittima’, in *Tanino de Santis. Una vita per la Magna Grecia*, a cura di C. Malacrino, M. Paoletti, D. Costanzo, Reggio Calabria 2018, 121-130.

Kleibrink 2020
M. Kleibrink, ‘Tra mito e storia. Elementi di dibattito sulla realtà archeologica di Francavilla Marittima (Lagaria)’, in *Atti XV Giornata archeologica francavillese. Lagaria tra mito e storia (19 novembre 2016)*, a cura di P. Altieri, Rende 2020, 18-68.

Koyré 1961
A. Koyré, *Etudes d’histoire de la pensée philosophique*, Paris 1961.

La civiltà micenea 1992
La civiltà micenea. Guida storica e critica, a cura di G. Maddoli, Roma - Bari 1992.

La parola e il marmo 1981
La parola e il marmo: una discussione, in *Dialoghi di Archeologia* n.s. 3, 2, 1981, 1-108).

La Rosa 1992
V. La Rosa, ‘Appendice’, in *La civiltà micenea* 1992, 304-310.

La società micenea 1994
La società micenea, a cura di M. Marazzi, Roma 1994.

Lejeune 1965
M. Lejeune, ‘Le *damos* dans la société mycénienne’, *REG* 78, 1965, 1-22.

Lejeune 1975
M. Lejeune, ‘Sur l’intitulé de la tablette pylienne En 609’, *RPh* 48, 247-266.

Lepore 1978
E. Lepore, ‘Città-stato e movimenti coloniali: struttura economica e dinamica sociale’, in *Storia e civiltà* 1978, 184-253.

Lepore 1981
E. Lepore, in *Nouvelle Contribution* 1981, 131-133.

Lepore 1983
E. Lepore, 'Pratiche rituali e culti eroici in Magna Grecia', in *Modes de contacts et processus de tranformation dans les sociétés anciennes* (Actes du colloque de Cortone 24-30 mai 1981), Rome 1983, 889-896.

Lepore 1986
E. Lepore, 'Modo di produzione egeo in relazione al Mediterraneo occidentale', in *Traffici micenei nel Mediterraneo. Problemi storici e documentazione archeologica* (Atti del Convegno di Palermo, 11-12 maggio, 3-6 dicembre 1984), a cura di M. Marazzi, S. Tusa, L. Vagnetti, Taranto 1986, 315-322.

Liverani 2011 [1988]
M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Milano 2011 (Roma - Bari 1988).

Lombardo 1997
M. Lombardo, 'Intervento', in *Corinto e l'Occidente* 1997, 662-664.

Lopez 2015
F. Lopez, *Democede di Crotone e Udjahorresnet di Saïs. Medici primari alla corte achemenide di Dario il Grande*, Pisa 2015.

Lorimer 1950
H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, London 1950.

Maddoli 1970
G. Maddoli, 'Damos e basilees. Contributo allo studio delle origini della *polis*', *SMEA* 12, 1970, 7-57.

Maddoli 1992a
G. Maddoli, 'Introduzione', in *La civiltà micenea* 1992, IX-XXXIII.

Maddoli 1992b
G. Maddoli, 'La società e le istituzioni', in *La civiltà micenea* 1992, 71-94.

Maiuri 1895
A. Maiuri, *Il salariato libero e la concorrenza servile in Atene*, Roma 1895.

Malkin 2005 [1998]
I. Malkin, *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*, Roma 2005 [trad. it. di *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Berkeley - Los Angeles - London 1998].

Malkin 2011
I. Malkin, *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford - New York 2011.

Manuale di epigrafia micenea 2019
Manuale di epigrafia micenea. Introduzione allo studio dei testi in lineare B, a cura di M. Del Freo, M. Perna, Padova 2019.

Marazzi 1989
M. Marazzi, *Contributi allo studio della "società micenea"*, Roma 1989.

Marcone 2021 [2012]
A. Marcone, 'Marxismo e schiavitù nella ricerca storica italiana del XX secolo sul mondo antico', in Id., *Sul mondo antico. Altri scritti vari di storia della storiografia moderna*, Milano 2021, 33-50 [or. in *RSI* 124, 2012, 263-278].

Mele 1968
A. Mele, *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli 1968.

Mele 1976
A. Mele, 'Esclavage et liberté dans la société mycénienne' (Actes du colloque 1973 sur l'esclavage. Besançon 2-3 mai 1973), *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 182, 1976, 115-155.

Mele 1976-1977
A. Mele, 'Il catasto miceneo di Pilo', *Dialoghi di archeologia* 9-10, 1976-1977, 108-185.

Mele 1978
A. Mele, 'Elementi formativi degli *ethne* greci e assetti politico-sociali', in *Storia e civiltà* 1978, 25-72.

Mele 1979
A. Mele, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Naples 1979.

Mele 1981a
A. Mele, 'I Ciclopi, Calcodonte e la metallurgia calcidese ', in *Nouvelle Contribution* 1981, 9-33.

Mele 1981b
A Mele, in *Nouvelle Contribution* 1981, 132, 133-134.

Mele 1988
A. Mele, 'Il Tirreno tra commercio eroico ed emporia classica', in *Flotte e commercio greco, cartaginese ed etrusco nel Mediterraneo* (Atti del simposio europeo di Ravello 1987) (*PACT* 20), ed. by T. Hackens, Strasbourg 1988, 57-68.

Mele 2003
A. Mele, ‘Le anomalie di Pithecusa. Documentazioni archeologiche e tradizioni letterarie’, *IncidAntico* 1, 2003, 13-39.

Merkelbach 1952
R. Merkelbach, ‘Bettelgedichte’, *RhM* 95, 1952, 312-327.

Mermati 2012
F. Mermati, ‘Osservazioni sulla costruzione dell’identità coloniale tra Pithekoussai e Cuma’, in *Zagora in Context: Settlements and Intercommunal Links in the Geometric Period (900-700 BC)*, (Proceedings of the conference held by The Australian Archaeological Institute at Athens and The Archaeological Society at Athens, Athens, 20-22 May 2012), ed. by J.-P. Descoeudres, Sidney 2012 (= *JMA* 25), 283-307.

Momigliano 1975 [1970]
A. Momigliano, ‘La città antica di Fustel de Coulanges’, in Id., *Quinto contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1975, 159-178.

Mondolfo 1941
R. Mondolfo, ‘Sugestiones de la técnica en las concepciones de los naturalistas presocráticos’, *Archeion* 23, 1941, 36-52.

Montiglio 2005
S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago - London 2005.

Morgan 2009
C. Morgan, ‘The Early Iron Age’, in *Companion to Archaic Greece* 2009, 43-63.

Morris 1986
I. Morris, ‘Gift and Commodity in Archaic Greece’, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 21, 1, 1986, 1-17.

Morris 2003
I. Morris, ‘Mediterraneanization’, *MHR* 18, 2, 2003, 30-55.

Moyer 2006
I.S. Moyer, ‘Golden fetters and economies of cultural Exchange’, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6, 2006, 225-256.

Murakawa 1957
K. Murakawa, ‘Demiurgos’, *Historia* 6, 1957, 385-415.

Murray 1983 [1980]
O. Murray, La Grecia delle origini, Bologna 1983 [trad. it. di *Early Greece*, London 1980].

Murray 1994
O. Murray, 'Nestor's cup and the origin of the Greek *symposion'*, in *Apoikia* 1994, 47-54.

Musti 1981
D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma - Bari 1981.

Musti 1984
D. Musti, 'Economia, politica, mentalità', *StudStor* 25, 1, 1984, 7-24.

Musti 1985
D. Musti, 'Continuità e discontinuità tra Achei e Dori nelle tradizioni storiche', in *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, a cura di D. Musti, Roma - Bari 1985, 37-71.

Musti 1991a
La transizione dal miceneo all'alto arcaismo (Atti del Convegno internazionale, Roma, 14-19 marzo 1988), a cura di D. Musti, Roma 1991.

Musti 1991b
D. Musti, 'La storiografia del Novecento sul mondo antico', *RCCM* 33, 2, 1991, 99-113.

Musti 1991c
D. Musti, 'Lo sviluppo del mito di Filottete, da Crotone a Sibari. Tradizioni achee e troiane in Magna Grecia', in *Epeios et Philoctete en Italie. Données archéologiques et traditions légendaires* (Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III, Lille, 23-24 novembre 1987), Naples 1991, 21-35.

Musti 1996
D. Musti, 'Sul rapporto tra società omerica e mondo miceneo. «Contare» a Micene', in *Atti e memorie del secondo Congresso internazionale di Micenologia* (Roma-Napoli, 14-20 ottobre 1991), a cura di E. De Miro, L. Godart, A. Sacconi, Roma 1996, 627-638.

Musti 1997
D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma - Bari 1997.

Nagy 1979
G. Nagy, *The best of the Achaeans. Concepts of the hero in Archaic Greek poetry*, Baltimore - London 1979.

Neesen 1989
L. Neesen, *Demiourgoi und artifices. Studien zur Stellung freier Handwerker in antiken Städten*, Frankfurt a. M. - New York - Paris 1989.

Nenci 1978
G. Nenci, ‘Il problema della concorrenza fra manodopera libera e servile nella Grecia classica’, *ASNP* 8, 4, 1978, 1287-1300.

New Companion 1997
A new Companion to Homer, ed. by I. Morris, B. Powell, Leiden - New York - Köln 1997.

Nieddu 1981
G. Nieddu, ‘Relazione’, in *La parola e il marmo* 1981, 3-22.

Nilsson 1972 [1933]
M.P. Nilsson, *Homer and Mycenae*, Philadelphia 1972 (London 1933).

Nizzo 2007
V. Nizzo, *Ritorno ad Ischia. Dalle stratigrafie della necropoli di Pithekoussai alla tipologia dei materiali*, Naples 2007.

Nizzo 2015
V. Nizzo, *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un’idea. La semiologia e l’ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari 2015.

Nosch 2019
M.-L. Nosch, ‘Registrazioni di prodotti tessili’, in *Manuale di epigrafia micenea* 2019, 433-451.

Nouvelle Contribution 1981
Nouvelle Contribution à l’étude de la société et de la colonisation eubéennes, Naples 1981.

Olivier 1972
J.-P. Olivier, ‘La série Dn de Cnossos reconsidérée’, *Minos* 13, 1972, 22-28.

Olson 1995
D.S. Olson, *Blood and Iron. Stories and Storytelling in Homer’s Odyssey*, Leiden - New York - Köln 1995.

Osborne 2004
R. Osborne, ‘Homer’s society’, in *The Cambridge Companion to Homer*, ed. by R. Flower, Cambridge 2004, 206-219.

Palmer 1954
L.R. Palmer, ‘Mycenaean Greek texts from Pylos’, *TPhS* 53, 1954, 18-53.

Palmer 1955
L.R. Palmer, *Achaeans and Indo-Europeans*, Oxford 1955.

Palmer 1957
L.R. Palmer, ‘Rec. a *Documents’*, *Gnomon* 29, 1957, 561-581.

Palmer 1958
L.R. Palmer, ‘The Mycenaean Tablets and Economic History’, *The Economic History Review* 11, 1, 1958, 87-96.

Palmer 1969 [1961]
L.R. Palmer, *Minoici e Micenei. L’antica civiltà egea dopo la decifrazione della Lineare B*, Torino 1969 [trad. it. di *Mycenaeans and Minoans. Aegean Prehistory in the Light of the Linear B Tablets*, London 1961].

Palmer 1963
L.R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford 1963.

Parain 1994 [1966]
C. Parain, ‘Protostoria mediterranea e modo di produzione asiatico’, in *La società micenea* 1994, 132-140 [trad. it. di ‘Protohistoire méditerranéenne et mode de production asiatique’, *La Pensée* 127, 1966, 24 ss., 31 ss.].

Pareti 1959
L. Pareti, *Omero e la realtà storica*, Milano 1959.

Petruzzella 1997
M. Petruzzella, ‘Aspetti della formazione delle istituzioni democratiche ateniesi: i *dikastai kata demous*’, *RCCM* 39, 2, 1997, 179-197.

Piérart 2006
M. Piérart, ‘Argos des origines au synœcisme du VIII^{e} siècle avant J.-C.’, in *Argo. Una democrazia diversa*, a cura di C. Bearzot, F. Landucci, Milano 2006, 3-26.

Pisano 2014
C. Pisano, *Hermes, lo scettro, l’ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, Napoli 2014.

Pitt-Rivers 1968
J. Pitt-Rivers, ‘The stanger, the Guest and the Hostile Host’, in *Contributions to Mediterranean Sociology*, ed. by J.G. Peristiany, Paris - The Hague 1968, 13-30.

Polis, lavoro e tecnica 1982
Polis, lavoro e tecnica, a cura di M. Venturi Ferriolo, Milano 1982.

Poulsen 1912
F. Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, Leipzig 1912.

Predan 2019
C. Predan, ‘La necropoli di Casale del Fosso: nuovi dati alla luce di un riesame complessivo’, in *Società e pratiche funerarie* 2019, 25-44.

Principi etruschi 2000
Principi etruschi tra Mediterraneo ed Europa, a cura di A. Dore, M. Marchesi, L. Minarini, Venezia 2000.

Pucci 1987
P. Pucci, *Odysseus Polutropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, Ithaca - London 1987.

Pugliara 2003
M. Pugliara, *Il mirabile e l'artificio. Creature animate e semoventi nel mito e nella tecnica degli antichi*, Roma 2003.

Pugliese Carratelli 1954
G. Pugliese Carratelli, 'Nuovi studi su testi micenei', *PP* 9, 1954, 214-228.

Pugliese Carratelli 1956
G. Pugliese Carratelli, 'Note su testi micenei', *AATC* 21, n.s. 7, 1956, 1-24.

Pugliese Carratelli 1957
G. Pugliese Carratelli, 'L'organizzazione del culto in Pilo micenea', *PP* 12, 1957, 81-96.

Pugliese Carratelli 1976 [1958-1959]
G. Pugliese Carratelli, 'Su alcuni aspetti della monarchia etea', in Pugliese Carratelli 1976, 61-98 [or. in *AATC* 23, 1958-59, 99-132].

Pugliese Carratelli 1976 [1959]
G. Pugliese Carratelli, 'Aspetti e problemi della monarchia micenea', in Pugliese Carratelli 1976, 99-137 [or. in *PP* 14, 1959, 401-431].

Pugliese Carratelli 1976 [1962]
G. Pugliese Carratelli, 'Dal regno miceneo alla 'polis'', in Pugliese Carratelli 1976 135-158 (or. in *Atti del Convegno internazionale sul tema: Dalla tribù allo stato* (Roma, 13-16 aprile 1961), Roma 1962, 175-189.

Pugliese Carratelli 1976
G. Pugliese Carratelli, *Scritti sul mondo antico. Europa e Asia. Espansione coloniale. Ideologie e istituzioni politiche e religiose*, Napoli 1976.

Quondam 2009
F. Quondam, 'La necropoli di Francavilla Marittima: tra mondo indigeno e colonizzazione greca', in *Prima delle colonie. Organizzazione territoriale e produzioni ceramiche specializzate in Basilicata e in Calabria settentrionale ionica nella prima età del ferro* (Atti delle Giornate di Studio, Matera 20-21 novembre 2007), a cura di M. Bettelli, C. De Faveri, M. Osanna, Venosa 2009, 139-178.

Raaflaub 1997
K.A. Raaflaub, ‘Homeric Society’, in *New Companion* 1997, 624-648.

Ramming 1973
G. Ramming, *Die Dienerschaft in der Odyssée. Inaugural dissertation*, Erlangen - Nürnberg 1973.

von Reden 1995
S. von Reden, ‘Deceptive readings: poetry and its value reconsidered’, *CQ* 45, 1995, 30-50.

Reichel 1894
W. Reichel, *Homerische Waffen*, Wien 1894.

Riedenauer 1873
A. Riedenauer, *Handwerk und Handwerker in den homerischen Zeiten*, Erlangen 1873.

Rhodes 1985 [1981]
P.J. Rhodes, *A commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, Oxford 1985 (1981).

Ridgeway 1885
W. Ridgeway, ‘The Homeric Land System’, *JHS* 6, 1885, 319-339.

Ridgway 1976
D. Ridgway, ‘The eighth century pottery at Pithekoussai. An interim report’, in *La céramique grecque ou de tradition grecque au VIII^e siècle en Italie centrale et méridionale*, Naples 1976, 69-101.

Ridgway 1984
D. Ridgway, *L’alba della Magna Grecia*, Milano 1984.

Ridgway 2009
D. Ridgway, ‘Eroi segreti della storia preromana d’Italia’, in *Artisanats antiques d’Italia et de Gaule. Mélanges offerts à Maria Francesca Buonaiuto*, Naples 2009, 15-21.

Robb 2019
K. Robb, ‘Xenia, Hiketeia, and the Homeric Language of Morals. The Origins of Western Ethics’, in *Logoi and Muthoi. Further Essays in Greek Philosophy and Literature*, ed. by W. Wians, Albany 2019 (online).

Robert 1901
C. Robert, *Studien zur Ilias*, Berlin 1901.

Rougemont 2019
F. Rougemont, ‘Animali e allevamento’, in *Manuale di epigrafia micenea* 2019, 305-347.

Russo 2004 [1985]
Omero, Odissea vol. V (libri XVII-XX), a cura di J. Russo, Milano 2004 (1985).

Schiavone 2017
A. Schiavone, ‘Le travail des anciens et des modernes’, *QS* 86, 2017, 21-39.

Schuhl 1938
P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Paris 1938.

Schweitzer 1925
B. Schweitzer, *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike*, Heidelberg 1925.

Schweitzer 1963
B. Schweitzer, ‘Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike’, in *Zur Kunst der Antike. Ausgewählte Schriften* I, hrsg. v. von U. Hausmann, Tübingen 1963, 18-40.

Schweitzer 1980
B. Schweitzer, ‘L’artista figurativo’, in *Artisti e artigiani* 1980, 23-47.

Scodel 1998
R. Scodel, ‘Bardic Performance and Oral Tradition in Homer’, *AJPh* 119, 2, 1998, 171-194.

Segal 1994
C. Segal, *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*, Ithaca - London 1994.

Società e pratiche funerarie 2019
Società e pratiche funerarie a Veio. Dalle origini alla conquista romana (Atti della giornata di studi Roma, 7 giugno 2018), a cura di M. Arizza, Roma 2019.

Sofri 1969
G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino 1969.

Sommer, Falkenstein 1938
F. Sommer, A. Falkenstein, *Die Hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I (Labarna II)*, München 1938.

Stanford 1950
W.B. Stanford, ‘Studies in the characterization of Ulysses III’, *Hermathena* 75, 1950, 33-48.

Stanford 1962 [1948]
W.B. Stanford, *The Odyssey of Homer II (Books XIII-XXIV)*, London - New York 1962 (1948).

Steiner 2010
D. Steiner, *Odyssey: books XVII-XVIII. Homer*, Cambridge 2010.

Storia e civiltà 1978
Storia e civiltà dei Greci, dir. R. Bianchi Bandinelli. I. *Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco*, Milano 1978.

Stubbings 1962
F.H. Stubbings, 'Crafts and Industries', in *Companion to Homer* 1962, 531-538.

Studi sulla necropoli di Macchiabate 2014
Studi sulla necropoli di Macchiabate a Francavilla Marittima (CS) e sui territori limitrofi, a cura di P. Brocato, Arcavata di Rende 2014.

Svenbro 1981
J. Svenbro, 'Relazione', in *La parola e il marmo* 1981, 23-31, 68-87.

Svenbro 1984 [1976]
J. Svenbro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Torino 1984 [trad. it. di *La parole et le marbre. Aux origines de la poetique grecque*, Lund 1976].

Szilágyi 1997
J.G. Szilágyi, 'Intervento', in *Corinto e l'Occidente* 1997, 660-662.

Thomson 1954 [1949]
G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society* I, London 1954 (1949).

Torelli 2020 [1981]
M. Torelli, *Storia degli Etruschi*, Roma - Bari 2000 (1981).

Torelli, Menichetti 1997
M. Torelli, M. Menichetti, 'Attorno a Demarato', in *Corinto e l'Occidente* 1997, 625-654.

Ulf 2009
C. Ulf, 'The World of Homer and Hesiod', in *Companion to Archaic Greece* 2009, 81-99.

Ure 1934
P.N. Ure, 'Review a *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit* (J. Hasebroek)', *Gnomon* 10, 1, 1934, 18-23.

Valente 2018
M. Valente, ‘Il problema della concorrenza tra lavoro libero e lavoro servile nella Grecia antica’, *MH* 75, 1, 2018, 1-24.

Vatin 1961
C. Vatin, ‘Damiurges et épidamiurges à Delphes’, *BCH* 85, 1961, 236-255.

Ventris, Chadwick 1953
M. Ventris, J. Chadwick, ‘Evidence for Greek dialect in the Mycenaean archives’, *JHS* 73, 1953, 84-103.

Ventris, Chadwick 1959 [1956]
M. Ventris, J, Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek. Three hundred selected tablets from Knossos, Pylos and Mycenae with commentary and vocabulary*, Cambridge 1959 (1956).

Venturi Ferriolo 1982
M. Venturi Ferriolo, ‘Introduzione. Rodolfo Mondolfo, il lavoro, la polis, e il dibattito contemporaneo’, in *Polis, lavoro e tecnica* 1982, 9-31.

Vernant 2001 [1965]
J.-P. Vernant, ‘Lavoro e natura nella Grecia antica’, in Id. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 2001 [tr. it. di *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965], 285-308.

Vidal-Naquet 1963
P. Vidal-Naquet, ‘Homère et le monde mycénien, à propos d’un livre récent et d’une polémique ancienne’, *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 18, 4, 1963, 703-719.

Vidal-Naquet 2001
P. Vidal-Naquet, *Il mondo di Omero*, a cura di R. Di Donato, Roma 2001.

Vidale, Michelini 2021
M. Vidale, P. Michelini, ‘Attached versus independent craft production in the formation of the early city-state of Padova (northeastern Italy, first millennium BC)’, in *Making Cities. Economies of production and urbanization in Mediterranean Europe*, 1000-500 BC, ed. by M. Gleba, B. Marín-Aguilera, B. Dimova, 2021, 123-145.

Wade-Gery 1931
H.T. Wade-Gery, ‘Eupatridai, Archons, and Areopagus’, *CQ* 25, 1931, 1-11, 77-89.

Waltz 1914
P. Waltz, ‘Les artisans et leur vie en Grèce des temps homériques à l’époque classique. Le siècle d’Hésiode’, *RH* 117, 1914, 5-41.

Waltz 1922
P. Waltz, ‘Les artisans et leur vie en Grèce des temps homériques à l’époque classique VII^e^ et VI^e^ siècles. Les corps de métiers’, *RH* 141, 2, 1922, 161-193.

Wandering poets 2009
Wandering poets in ancient Greek culture. Travel, locality and pan-hellenism, ed. by R. Hunter, I. Rutherford, Cambridge 2009.

Weber 1992 [1898]
M. Weber, *Storia economica e sociale dell’antichità. I rapporti agrari*, Roma 1992 [tr. it. di *Agrarverhältnisse im Altertum. Die sozialen Gründe des Untergangs der antike Kultur*, Jena 1898].

Webster 1958
T.B.L. Webster, *From Mycenae to Homer*, Norvich 1958.

van Wees 1992
H. van Wees, *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam 1992.

van Wees 2009
H. van Wees, ‘The Economy’, in *Companion to Archaic Greece* 2009, 444-467.

West 1971
M. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.

Wiener 2019
M. Wiener, ‘Il mondo miceneo e Omero’, in *Manuale di epigrafia micenea* 2019, 23-50.

Will 1957
E. Will, ‘Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l’arrière-plan mycénien’, *REA* 59, 1957, 5-50.

Will 1965
E. Will, ‘La Grèce archaïque’, in *Deuxième conférence internationale d’histoire économique. Aix-en-Provence 1962, I*, Paris- La Haye 1965, 41-96.

Witfogel 1957
K.A. Witfogel, *Oriental Despotism. A comparative Study of Total Power*, New Haven - London 1957.

Woronoff 2006
M. Woronoff, ‘Létranger dans les poémes homériques’, in *Φιλολογία. Mélanges offerts à Michel Casevitz*, éd. par P. Brillet-Dubois, E. Parmentier, Lyon 2006, 37-43.

Wundsam 1994 [1968]
K. Wundsam, ‘La struttura politica delle residenze micenee’, in *Società micenea* 1994, 101-105 [trad. it. di *Die politische und soziale Struktur in den mykenischen Residenzen nach den Linear B Texten*, Wien 1968].

Zaccagnini 1983
C. Zaccagnini, ‘Patterns of Mobility among Ancient Near Eastern Craftsmen’, *JNES* 42, 1983, 245-264.

Zancani Montuoro 1974-1976
P. Zancani Montuoro, ‘Francavilla Marittima, Necropoli. I Tre notabili enotrii dell’VIII secolo a.C.; II Dischi compositi; III La leggenda di Epeo’, *ASMG* 17, 1974-1976, 7-106.

Zancani Montuoro 1980-1982
P. Zancani Montuoro, ‘Francavilla Marittima, A) Necropoli e Ceramica a Macchiabate, Zona T (Temparella). Il Ceramico: fornace e botteghe dei vasai; (T. 1-54)’, *ASMG* 21-23, 1980-1982, 7-129.

Zancani Montuoro 1989
P. Zancani Montuoro, ‘Intervento su Epeo nella tradizione italiota’, in *L’epos greco in Occidente* (Atti del diciannovesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 7-12 ottobre 1979, Taranto 1989, 327-329.

Zevi 1995
F. Zevi, ‘Demarato e i re «corinzi» di Roma’, in *L’Incidenza dell’Antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, I (Atti del Convegno Internazionale, Anacapri 24-28 marzo 1991), a cura di A. Storchi Marino, Napoli 1995, 291-314.

Zuchtriegel 2018
G. Zuchtriegel, *Colonization and subalternity in classical Greece. Experience of the nonelite population*, New York 2018.

Zurbach 2017
J. Zurbach, *Les hommes, la terre et la dette en Grèce, c. 1400 – c. 500 a.C.*, Bordeaux 2017.

Zurbach 2019
J. Zurbach, ‘Registrazioni di terreni e testi fondiari’, in *Manuale di epigrafia micenea* 2019, 350-372.

B) LESSICI, ENCICLOPEDIE, REPERTORI

Bechtel, *Lexilogus*
F. Bechtel, *Lexilogus zu Homer*, Halle 1914.

Chantraine, *DELG*
P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Nouvelle édition mise à jour*, Paris 1968.

Ebeling, *Lexicon*
H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Leipzig 1880-1885.

LfgrE
Lexicon des frühgriechischen Epos, hrsg. v. B. Snell, H. Erbse, Göttingen 1955-.

LSJ
A Greek-English Lexicon, compiled by H. Liddel, R. Scott, H. Jones, Oxford 1940[9] (Supplement 1968).

OCD
The Oxford Classical Dictionary, ed. by S. Hornblower, A. Spawforth, Oxford 1999.

C) EDIZIONI DELL'*ODISSEA*

A. Heubeck, S. West, *Omero. Odissea I-IV*, Milano 1981, 1993[5] (edizione rinnovata), 1996[6].

J.B. Hainsworth, *Omero. Odissea V-VIII*, Milano 1982, 1997[7].

A. Heubeck, *Omero. Odissea IX-XII*, Milano 1983, 1998[7].

A. Hoekstra, *Omero. Odissea XIII-XVI*, Milano 1984, 1998[5].

J. Russo, *Omero. Odissea XVII-XX*, Milano 1985, 1998[5.]

M. Fernández-Galiano, A. Heubeck, *Omero. Odissea XXI-XXIV*, Milano 1986, 1998[5.]

D) TRADUZIONI DELL'*ODISSEA*

Homer. *The Odyssey II*, with English translation by A.T. Murray, revised by G.E. Dimock, Cambridge - London 1995 [1919].

L'Odyssée «poésie homérique». *Tome III: chants XVI-XXIV*. Texte établi et traduit par V. Bérard, Paris 1956 [1924].

Omero. Odissea, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino 1989 [1963].

Omero, Odissea vol. V (libri XVII-XX). Introduzione, testo e commento a cura di J. Russo, traduzione di G.A. Privitera, Milano 2004 [1985].

Odissea. Omero, a cura di M.G. Ciani, commento di E. Avezzù, Venezia 1994.