

Introduzione. Memoria e storia

Non sembra oggi opportuno studiare la storia greca senza fare riferimento all'ampio spettro di concetti e strumenti elaborati, in una prospettiva fortemente interdisciplinare, da diversi ambiti delle scienze umane attorno al tema della 'memoria'. Non perché parlare di memoria sia in voga. Ma perché parlare di memoria è inevitabile nel momento in cui ci si interroghi su cosa e come ricordi, e dunque racconti e registri, una qualsiasi comunità umana in ogni tempo e spazio.

La necessità di considerare le dinamiche memoriali come parte integrante della storia e della sua ricostruzione può dirsi ormai acquisita e trasversale nella ricerca storica, al punto che di recente si è parlato di un avvenuto '*mnemonic turn*':¹ memoria e storia, contrapposte dalla neonata scienza storica nel XVIII e IX secolo, sono oggi nuovamente considerate come affini e cooperanti nella prospettiva della '*mnemohistory*', o mnemostoria.² Questo capitolo introduttivo non intende fornire l'ennesima asettica rassegna degli studi sinora condotti sul tema, bensì offrire una panoramica di prospettive teoriche e metodologiche che sia da un lato inedita nell'accostamento e nell'intreccio dei singoli strumenti disciplinari e dall'altro puntualmente contestualizzata in rapporto al *case study* oggetto di questo libro. Nel primo paragrafo (**Memoria sociale e tradizioni storiche: un approccio interdisciplinare**) si forniscono le coordinate del quadro teorico-metodologico relativo al rapporto tra memoria e storia, con riferimento a paradigmi e categorie interpretative prodotte da ambiti disciplinari diversi: la sociologia, e in particolare la sociologia della memoria, l'antropologia culturale, la

1 '*Mnemonic turn*': Koresaar 2014; Bachmann-Medick 2016, 279; si è parlato anche spesso di '*memory boom*': Winter 2000; Berliner 2005; Fulbrook 2014, 65, o di '*memory craze*': Megill 1998, 38. Sul rapporto tra storia e memoria vd. Le Goff 1986; Nora 1984, 23–43; Cubitt 2007; Tamm 2013; Berger – Niven 2014b, nonché la bella sintesi di Assmann A. 2015.

2 Assmann 1997b, 9: "Unlike history proper, mnemohistory is concerned not with the past as such, but only with the past as it remembered. It surveys the story-lines of tradition, the webs of intertextuality, the diachronic continuities and discontinuities of reading the past". Cfr. anche Assmann A. 2015; Tamm 2015. Per Erodoto memoria e storia andavano assieme: il proemio delle *Storie*, come è noto, le annuncia infatti come ἱστορίας ἀπόδειξις, esposizione della ricerca (*enquête* o *inquiry*) di Erodoto, finalizzata al contempo a garantire il ricordo alle cose accadute (τὰ γενόμενα) e a ricercare le cause dello scontro tra Greci e barbari.

psicologia cognitiva, la filosofia e la teoria della cultura, e la stessa storia greca. Nel secondo paragrafo (**Guerra e memoria, tra antico e moderno**) si considera da vicino il tema della commemorazione del conflitto, con particolare attenzione alle implicazioni identitarie, psicologiche e mentali, e anche con riferimento a categorie storiografiche contemporanee, come quella del trauma, fruibili, ma sempre con accortezza metodologica, anche in una prospettiva comparativa rispetto alla Grecia antica. Nell'ultimo paragrafo (**Prima di Erodoto. La memoria pre-storiografica delle Guerre persiane**) si restringe ulteriormente il focus d'attenzione sulle Guerre persiane, del cui impatto non soltanto sulla storia politica, militare, istituzionale e socio-economica, ma anche sul *mindset* degli Ateniesi e dei Greci si offre una sintesi; si fornisce poi una panoramica dei media di memoria cui gli Ateniesi affidano l'espressione del ricordo delle Guerre persiane, nonché dei meccanismi e delle caratteristiche generali della memoria sociale ad Atene durante la Pentecontetia; e infine si accenna al profondo – tuttavia non ancora sistematico – rinnovamento in corso, nella cui scia si colloca questo libro, nello studio delle forme di memoria delle Guerre persiane antecedenti alle *Storie*, e del rapporto intrattenuto con esse da Erodoto.

Memoria sociale e tradizioni storiche: un approccio interdisciplinare

Le pratiche sociali di memoria

Sulla scia di Émile Durkheim e della 'rivoluzione' collettivista da questi inaugurata nella ricerca storico-sociologica e, più in generale, umanistica, si sviluppa, a partire dagli anni '20 del secolo scorso, la riflessione di Maurice Halbwachs sulla memoria, intesa non come facoltà psicologica individuale (come ancora per Henri Bergson, maestro di liceo di Halbwachs stesso), bensì come funzione sociale.³ Nei *Quadri Sociali* (1925) Halbwachs sostiene infatti che⁴ (1a) la memoria è una funzione sì individuale ma inserita in un contesto sociale, e da questo determinata nelle modalità di funzionamento e nei contenuti; (1b) di conseguenza, la memoria individuale non è isolata né è separabile dalle altre memorie individuali, dunque possiede una intrinseca dimensione co-

3 Sulle tappe fondamentali della biografia e della formazione scientifica di Halbwachs, dal discepolato di Bergson e il rapporto con Durkheim a Parigi, alla frequentazione con Bloch e Lefebvre a Strasburgo, sino alla collaborazione con il durkheimiano Mauss, di nuovo a Parigi, cfr. Karady 1972, 7–22. La bibliografia completa dell'opera di Halbwachs è in Karady 1972, 411–44. Sulla riflessione di Halbwachs la bibliografia a partire dalla fine degli anni '80 è davvero estesa: vd., tra gli altri, Jedlowski 1989; 2001b; Namer 1987; 1991; 1997; 2000; Assmann, J. 2005; Russell 2006; Marcel – Mucchielli 2008; Giangiulio 2010a; Erll 2011, 14–18; Montesperelli 2011; Gensburger 2016; nonché i volumi curati da Echterhoff – Saar 2002; Déloye – Haroche 2004; Grande – Migliorati 2016.

4 Halbwachs 1997 [1925].

municativa;⁵ (2) il ricordo non è una traccia del passato depositatasi automaticamente nella psiche individuale, ma l'esito di un processo intellettuale e cognitivo, di carattere ricostruttivo. Entrambe queste caratteristiche della memoria, la 'socialità' e la 'ricostruttività' sono determinate dai cd. 'quadri sociali' (*cadres sociaux*), vale a dire l'insieme di categorie cognitive, espressive e culturali condivise dagli individui in quanto membri di un gruppo sociale. L'atto del ricordare è dunque intrinsecamente connesso al presente, e ciò che si ricorda, lungi dall'essere acquisito una volta per tutte come per Bergson, è mutevole nella stessa misura in cui lo sono le cornici sociali di riferimento. La memoria non si conserva, ma si costruisce, e si costruisce nell'interazione sociale. In questo senso si può allora parlare di una 'memoria collettiva',⁶ intesa non come un 'ipersoggetto' del ricordare (come in realtà spesso è stato imputato ad Halbwachs),⁷ ma come realizzazione e manifestazione complessiva delle memorie individuali e della loro interazione, divenuta memoria del gruppo sociale, quindi pensiero sociale, complesso di idee e valori, espressione dell'identità del gruppo cui appartiene. Ne *La mémoire collective*, uscita postuma nel 1950, la memoria collettiva infatti non è più soltanto ricostruzione sociale del passato, né manifestazione del pensiero sociale di un gruppo che la ha prodotta e continuamente la alimenta, ma esiste anche in assenza del gruppo che l'ha prodotta.⁸ Come ha evidenziato Namer, se i *Cadres Sociaux* sono incentrati sulla costruzione sociale della memoria individuale, nell'opera postuma il tema centrale è la distinzione tra la memoria collettiva e la memoria sociale.⁹

La nozione di 'memoria sociale' deve una sua piena formulazione a Fentress e Wickham, secondo i quali la memoria non è soltanto un insieme di idee (*'memory as re-*

5 Ciò trova conferma in un'incursione teorica che Halbwachs compie nel terreno della psicologia sperimentale. Le difficoltà mnemoniche connesse al problema dell'afasia dimostrano infatti la natura sociale della memoria, in quanto la perdita della memoria è causata proprio dall'interruzione della comunicazione sociale assicurata dal linguaggio: "Ciò che manca all'afasico non sono né i ricordi né il potere di rimpiazzarli in un quadro, ma il quadro stesso" (Halbwachs 1997 [1925], 54). Per Ricoeur 1983-1986, vol. I, 105-69 l'attività di costruzione della memoria (personale e collettiva) è connessa intrinsecamente alla facoltà spirituale di "narrare storie" (facoltà che si esplica attraverso le tre fasi distinte della *Mimesis* I, II e III, ovvero Figurazione, Configurazione e Rifigurazione).

6 L'espressione era stata usata per la prima volta nel 1902 da Hugo von Hofmannsthal, che si riferiva alla "dammed up force of our mysterious ancestors within us" e ai "piled up layers of accumulated collective memory" (Schieder 1978, 2).

7 Bloch 1997 [1925], 214, nella sua recensione ai *Quadri Sociali* del 1925, criticava ad Halbwachs un impiego eccessivo della terminologia tratta dalla psicologia individuale: sulla scorta dell'uso durkheimiano egli avrebbe meccanicamente sostituito 'collettivo' a 'individuale'. Anche Bartlett 1932, padre della psicologia sperimentale, che a sua volta aveva ispirato Halbwachs, attribuiva al sociologo francese la convinzione che i gruppi sociali possedessero le stesse capacità di produzione e conservazione del ricordo degli individui. Critiche recenti ad Halbwachs sono formulate anche da Connerton 1989, 36-40; Funkenstein 1989, 6; Assmann 1997a, 12; Misztal 2003, 50-56; Ricoeur 2004 [1996] 54 (ma vd. *contra* Ricoeur 2000). L'infondatezza di tali critiche è stata di recente discussa da Giangiulio 2010a, 36ss. Cfr. anche Yates 2019, 10; Steinbock 2013, 8-10.

8 Halbwachs 2001 (1950).

9 Namer 1997. Cfr. anche Grande 2001a, 75; 2001c, 36.

presentation'), ma anche un insieme di pratiche (*'memory as action'*): se Halbwachs considerava la memoria, pur nel suo versante sociale, soprattutto su un piano cognitivo, Fentress e Wickham la indagano soprattutto sul piano dei comportamenti.¹⁰ Si potrebbe allora dire anche che la memoria collettiva viene tanto *prima* quanto *dopo* rispetto alla memoria sociale: da un lato infatti la memoria sociale è la memoria collettiva fotografata nel suo esplicitarsi e formarsi nella pratica sociale (essa è dunque la memoria collettiva nel suo presente), dall'altro la memoria collettiva è ciò che resta della memoria sociale anche quando la pratica sociale che la alimenta si è interrotta (essa è insomma la memoria collettiva nel suo passato). Sulla scorta di ciò in questo lavoro si preferisce evitare di utilizzare come sinonime le espressioni 'memoria collettiva' e 'memoria sociale':¹¹ con la prima ci si riferirà più genericamente al pensiero collettivo, alla cultura di una comunità in senso lato, mentre con la seconda ci si riferirà invece alla memoria di un dato evento nel suo formarsi e svilupparsi nella pratica sociale in un preciso contesto storico, con particolare riferimento dunque al suo carattere dinamico, comunicativo e performativo.¹²

Come è facile immaginare, il passaggio dalla nozione di memoria collettiva a quella sociale ha determinato il contatto interdisciplinare tra la ricerca storica e la cd. 'socio-

10 Fentress – Wickham 1992. Significativo il commento ad Halbwachs nella prefazione, p. ix: "Halbwachs [...] put what might seem excessive emphasis on the collective nature of social consciousness, relatively neglecting the question of how individual consciousnesses might relate to those of the collectivities those individuals actually made up. The result was a concept of collective consciousness curiously disconnected from the actual thought processes of any particular person. Thus, an important problem facing anyone who wants to follow Halbwachs in this field is how to elaborate a conception of memory which, while doing full justice to the collective side of one's conscious life, does not render the individual a sort of automaton, passively obeying the interiorized collective will". Cfr. anche Connerton 1989, 36–40. Sul passaggio tra la nozione halbwachsiana di memoria collettiva e le pratiche mnemoniche sociali cfr. anche Olick – Robbins 1998; Olick 2008a.

11 Tale distinzione non è generalmente accolta nell'ambito della ricerca storica antichistica, dove *social memory* e *collective memory* sono usate come sinonime (Yates 2019, 10; Steinbock 2013, 8, n. 24). Köresaar 2014, 12 osserva una divergenza semantica nell'uso della stessa espressione di 'memoria sociale' tra il mondo germanofono (Jan e Aleida Assmann, nella cui prospettiva storica essa è sinonima di memoria culturale) e quello anglofono (Olick – Robbins 1998; Misztal 2003, nella cui prospettiva più strettamente sociologica e psicologica essa è sinonimo di memoria collettiva). Nella sua introduzione al *Companion sui memory studies* Erll 2008a, 1 intende come sinonimi gli attributi che definiscono la memoria come 'collettiva', 'sociale' e 'culturale': in quest'ultimo caso "memory" is used in a literal sense, whereas the attribute 'cultural' is a metonymy, standing for the socio-cultural contexts and their influence on memory"; la studiosa distingue tuttavia tale uso dalla *Cultural Memory* in senso stretto, nel senso cioè individuato da Jan Assmann per definire una specifica modalità della memoria collettiva (vd. *infra*, paragrafo successivo).

12 Tuttavia, nel momento in cui si farà specifico riferimento alla memoria sociale della polis, si preferirà adottare le espressioni di 'memoria poleica' o 'memoria civica', a seconda che si voglia sottolineare il riferimento alla singola polis in contrasto con l'orizzonte panellenico, o alla sua produzione e fruizione, all'interno delle strutture della polis, in una prospettiva di forte partecipazione civica.

logia della memoria',¹³ oggi branca della ricerca sociologica dotata di una autonoma esistenza disciplinare, che si occupa specificamente dell' "analisi dei processi di *esteriorizzazione* e di *istituzionalizzazione* delle memorie collettive in *pratiche sociali* e, in particolare delle *rappresentazioni del passato collettivo* prodotte da questi processi".¹⁴ Le pratiche sociali della memoria contribuiscono dunque a creare quello spazio simbolico e conoscitivo comune che costituisce l'immaginario sociale, del quale le rappresentazioni del passato costituiscono parte integrante. Le tipologie in cui concretamente si esplicano le pratiche sociali di memoria sono diverse: Connerton, il cui *background* teorico è espressamente ispirato, tra gli altri, alle ricerche di Halbwachs, in *How Societies Remember* (1989) distingue tra '*inscribed memory*', che comprende monumenti, testi e rappresentazioni, e '*embodied memory*', che include riti e comportamenti.¹⁵ Anche in ambito archeologico¹⁶ e antropologico¹⁷ si sono proposte distinzioni analoghe, tra pratiche prescrittive, ripetitive, materialmente visibili, e pratiche di tipo performativo, dunque transitorio. L'indagine specifica sui mezzi, i *media*, attraverso i quali la memoria sociale si esprime e si trasmette, ha condotto alla formulazione della nozione di '*mediatic frameworks of memory*', di ispirazione chiaramente halbwachsiana.¹⁸ Ogni contesto storico è caratterizzato da cornici mediali diverse, e nella tipologia dei singoli *media* ("not all the remembering practices are mediarelated at the same level, or have the same effectiveness and persistence")¹⁹ e nelle relazioni tra di essi: si parla in proposito di '*intermediality*' ("when different media interact in conveying collaborating pieces of memory and thus build a specific image of the past")²⁰ e '*remediation*', che descrive "the formal logic by which new media refashion prior media forms".²¹ Come emergerà nel corso del lavoro, si tratta di strumenti metodologici decisivi nell'interrogare l'evidenza documentaria antica, specialmente quando si tratta di documentazione diversificata (storiografia, poesia, monumenti, iscrizioni, tradizione orale) e stratificata (nel caso per esempio di un'opera storiografica, le *Storie* erodotee *in primis*, che citano, o usano, forme di memoria precedenti).

13 Una disciplina con pretesa di autonomia, come suggerisce il proliferare di 'manuali': cfr. per esempio Misztal 2003; Montesperelli 2003; Migliorati 2010; Tota – Luchetti – Hagen 2018. Rassegne esaustive dei problemi e delle tendenze di ricerca della 'sociologia della memoria' sono reperibili in Jedlowski 2001a; 2001c; 2002; Grande 2001b; Cossu 2008. I *Companions* curati da Kattago 2005a; Erll – Nünning 2008; Tota – Hagen 2015, e la monografia di Erll 2011 [2005] rappresentano una messa a punto più ampia su approcci e temi dei '*memory studies*' in una prospettiva interdisciplinare.

14 Grande 1997, 10.

15 Connerton 1989.

16 Rowlands 1993; Van Dyke – Alcock 2003, sp. 4.

17 Sahlins 1985.

18 Erll 2008b; Erll – Rigney 2009a; 2009b; Franchi 2020.

19 Franchi 2019, 55, con riferimento in particolare alla distinzione citata poco sopra tra pratiche commemorative iscritte e incorporate, stabili e transitorie. Vd. anche Vösu – Köresaar – Kuutma 2008, 249ss.

20 Franchi 2019, 55.

21 Bolter – Grusin 1999, 273. Cfr. Erll – Rigney 2009a, 3–4; Franchi 2019, 57–60.

La memoria culturale

Accanto alle nozioni di memoria collettiva e memoria sociale, va infine considerata quella di memoria culturale, introdotta da Jan Assmann negli anni '90, in uno studio di ampio respiro che applica un intero impianto metodologico e concettuale di matrice halbwachiana (e vansiniana: vd. *infra*), imperniato cioè sulla costruzione sociale del passato e la funzione identitaria del ricordo, alla ricostruzione storica di antiche civiltà (egizia, israelita, e greca).²² A differenza che per Halbwachs, per l'egittologo tedesco la memoria culturale non si presenta come una coerente e dettagliata ricostruzione del passato, ma come un insieme di immagini dal forte valore simbolico-identitario, che non si distribuiscono lungo una sequenza cronologica, ma si aggruppano attorno a momenti chiave, fondativi dell'identità collettiva, i cd. 'ricordi fondanti', o '*constellative myths*'.²³ La memoria culturale è dunque espressione di una autorappresentazione collettiva: in altri termini è identità collettiva.²⁴ Rispetto ai concetti di memoria collettiva e memoria sociale, la memoria culturale pone dunque l'enfasi sui contenuti, di carattere simbolico e dalla valenza fortemente identitaria. Assmann elabora un modello complessivo della funzione memoriale che distingue tra due modalità del ricordo collettivo, la memoria culturale in senso stretto e la memoria comunicativa:²⁵

cultural memory is a kind of institution. It is exteriorized, objectified and stored away in symbolic forms that [...] are stable and situation-transcendent. [...] Communicative memory is non-institutional; it is not supported by any institutions of learning, transmission and interpretation; it is not cultivated by specialists and is not summoned or celebrated on special occasions; it is not formalized and stabilized by any forms of material symbolization; it lives in everyday interaction and communication and, for this very reason, has only a limited time depth which normally reaches no farther back than eighty years, the time span of three interacting generations.

Si tratta dunque in un caso del ricordo fondante dell'identità collettiva, riferito al passato remoto (anche mitico) delle origini e trasmesso entro un contesto comunicativo caratterizzato da ufficialità e sacralità, attraverso oggettivazioni stabili (riti, simbo-

22 Assmann 1997a. Per una discussione di Halbwachs da parte dello stesso Assmann cfr. Assmann 1997a, 10–13; 17–22; 33–39; 2005; 2008, 119–20. Per una discussione di Vansina cfr. Assmann 1997a, 23–26; 2008, 112–13, e ampiamente *infra*.

23 Assmann 1997a, 26–27.

24 Assmann 1997a, 61: "L'identità è una questione concernente la memoria e il ricordo: proprio come un individuo può sviluppare un'identità personale e mantenerla attraverso lo scorrere dei giorni e degli anni solo in virtù della sua memoria, così anche un gruppo è in grado di riprodurre la sua identità di gruppo solo mediante la memoria. La differenza sta nel fatto che la memoria del gruppo non ha una base neuronica. In luogo di essa c'è la cultura: un complesso di conoscenze garanti dell'identità che si oggettivano in forme simboliche". Cfr. Assmann J. 2008, 114: "memory is knowledge with an identity-index".

25 Assmann J. 2008, 110–11. Vd. anche Assmann – Czaplicka 1995 [1988]; Assmann 1997a, 23–30.

li, monumenti, luoghi, racconti) e a opera di detentori specializzati della tradizione; nell'altro caso del ricordo riferito a un passato recente della profondità di due – tre generazioni, che ha carattere spontaneo e informale, si sviluppa e si trasmette nell'ambito delle interazioni personali all'interno del gruppo, e non è detenuto da specialisti o esperti. Le due modalità memoriali corrispondono esattamente ai due momenti in cui la memoria del passato si addensa, e in mezzo ai quali si situa invece uno iato dell'informazione storica (il cd. *floating gap* definito dall'antropologia della tradizione orale, su cui *infra*): in altri termini la memoria culturale corrisponde al tempo delle origini, la memoria comunicativa al '*recent past*'.

Assmann si concentra in modo particolare sulla 'cultura dello scritto' delle civiltà esaminate, e sull'impatto che essa produsse in termini di continuità e identità culturale sulla loro struttura connettiva. Le società prive di scrittura sono fondate su un tipo di coerenza culturale di matrice rituale; solo con la scrittura si assiste al passaggio a una coerenza di tipo testuale: nascono i testi canonici, e di conseguenza una classe di detentori specializzati della memoria culturale. Sulla componente ripetitiva del rito si afferma quella della attualizzazione, sulla liturgia si impone l'ermeneutica. Nel caso dell'antica Grecia lo studioso riconosce una peculiarità, indicata come 'ipolepsi': la cultura dello scritto greca, anziché sganciarsi dalla tradizione orale, la assorbe e la continua, e lo fa attraverso un meccanismo di 'variazione controllata', che è ciò che permette la creazione di sempre nuove forme di coerenza culturale.²⁶ Tale aspetto illumina a ben vedere una caratteristica generale dell'atteggiamento dei Greci verso il passato, che si configura proprio nei termini di intervento, con fine di rifunzionalizzazione, su ciò che precede, di riplasmazione di strutture e sistemi precedenti: mai di rottura, mai di invenzione.²⁷ Entro questo sistema intrareferenziale ogni nuovo sistema di significati è dotato di coerenza e di rinnovata credibilità per il gruppo che lo ha prodotto. All'interno del funzionamento ipoleptico della memoria culturale possono essere riconosciuti meccanismi diversi, come quelli individuati da Jonas Grethlein nel suo studio delle forme di memoria non storiografica ad Atene nel V secolo.²⁸ Partendo dall'assunto per cui ogni volta che si ricorda il passato ci si confronta con la propria concezione della temporalità, Grethlein sostiene che il senso del tempo di un gruppo è definito in termini di 'contingenza', che si configura a sua volta come "a dynamic interplay between expectations and experiences":²⁹ delle quattro diverse modalità di fare fronte alla contingenza, oltre alla '*acceptance of chance*', tre corrispondono a delle strategie commemorative, fondate, rispettivamente, sulla '*continuity*', la '*regularity*' e

26 Assmann 1997a, 216ss, in particolare 235ss.

27 Assmann adotta come esempio di variazione controllata il rapporto che la cultura greca intrattiene con i poemi omerici (o, più in generale, con i cicli epici e i miti eroici più in generale).

28 Grethlein 2010. Alle pp. 5–11 è reperibile una densa introduzione sul *background* teorico complessivo, poi via via esemplificato nei capitoli tematici che compongono il volume.

29 Grethlein 2010, 7

la ‘*construction of developments*’. La continuità è data dalle tradizioni, la regolarità dagli *exempla*, lo sviluppo dal rapporto dinamico tra continuità e regolarità. Dunque “the temporal unfolding of human life appears under the conditions of chance, continuity, regularity, or development. Thus, acts of memory can be classified as accidental, traditional, exemplary or developmental”:³⁰

Tornano in gioco, evidentemente, i meccanismi dell’intermedialità e della rimediazione. Si tratta di componenti costitutive del funzionamento della memoria culturale in Grecia, che non hanno tuttavia a che fare con il potere, come vorrebbe Assmann: diversamente che negli antichi Egitto e Israele, infatti, in Grecia arcaica e classica non esistevano né un potere di vertice, laico o religioso che fosse, né figure professionali deputate alla trasmissione di una memoria ufficiale.³¹ Viceversa, memoria comunicativa e memoria culturale rappresentano due dimensioni fortemente integrate, interdipendenti e interagenti: come è stato già rilevato, sono infatti documentati casi di memoria culturale che rivelano un forte grado di partecipazione civica e una marcata valenza di auto-rappresentazione e auto-identificazione collettiva, nonché una spiccata indipendenza della tradizione dal controllo di vertice; viceversa, essi posseggono una sacralità, una normatività e una ‘ufficialità’ che hanno poco a che fare con il potere.³² Per limitarsi ad un esempio, il *Tatenkatalog* trasmesso dall’orazione funebre e altre forme artistiche e letterarie nel V secolo, rivela una marcata caratteristica di partecipazione civica, sia nella sua costituzione che nella sua trasmissione: allo stesso tempo, tuttavia, esso esprime un grado di normatività equiparabile a una rappresentazione prodotta e validata ‘dall’alto’, tant’è vero che è tradizionalmente considerato una delle componenti fondamentali della cd. ‘*official polis tradition*’ (una definizione plausibile, purché, appunto, non le si attribuisca una configurazione stabile e garantita dall’alto).

Altri due versanti dei meccanismi di funzionamento della memoria culturale, che si diversificano in relazione alla tipologia di rapporto che essi esprimono tra il passato e il presente, sono stati esplorati da Aleida Assmann, la quale distingue tra la cd. ‘memoria canone’ e la cd. ‘memoria archivio’. La prima è la memoria attiva, che preserva il passato *come presente* (‘*working memory*’); la seconda è quella passiva, che conserva il passato *come passato* (‘*reference memory*’). I due tipi di memoria hanno sia funzioni sia contenuti differenti. Il canone è costruito “on a small number of normative and formative texts, places, persons, artifacts, and myths which are meant to be actively circulated and communicated in ever-new presentations and performances. The working memory stores and reproduces the cultural capital of a society that is continuously recycled and re-affirmed.” Diversamente, “the institutions of passive cultural memory are situated halfway between the canon and forgetting;” i suoi materiali mnemonici

30 Grethlein 2010, 9.

31 Vd. *infra*, n. 68 di questo capitolo.

32 Cfr. Giangiulio 2007b, 31–32, soprattutto in riferimento a storie di fondazione e contesti di *origines urbis*.

sono preservati in uno stato di latenza, accessibili solo per specifica volontà: “thus, the institution of the archive is part of cultural memory in the passive dimension of preservation. It stores materials in the intermediary state of “no longer” and “not yet,” deprived of their old existence and waiting for a new one”.³³ Il recupero dei ricordi latenti nell’archivio della memoria è possibile affidandosi all’aiuto di quegli “stabilizzatori di memoria” che la stessa Assmann in un recente contributo ha proposto di individuare, ad esempio, nell’emozione, nel simbolo e nel trauma.³⁴ Entro tale quadro una terza dimensione memoriale entra in gioco: l’oblio. Anziché negazione del processo memoriale, esso ne diventa parte integrante, nel senso che è ciò che interviene a determinare i processi di archiviazione: “The dynamics of individual memory consist in a perpetual interaction between remembering and forgetting [...]. On the level of cultural memory, there is a similar dynamic at work. The continuous process of forgetting is part of social normality”.³⁵ Come ha evidenziato certa ricerca recente, in ambito sia psicanalitico che storico, l’oblio, o amnesia funzionale, può anche funzionare come uno di quei *coping mechanisms* (o *strategies*) cui la coscienza più o meno consapevolmente ricorre per superare aspetti problematici, spesso veri e propri traumi, nella memoria individuale o collettiva.³⁶ Viceversa, esso però può anche essere strumentale a delle precise strategie in termini di ‘*politics of memory*’, che contrasta con la resistenza all’oblio da parte di altri gruppi (i sopravvissuti, gli storici).³⁷ Come si vedrà, il caso delle Guerre persiane permette di esplorare un versante ancora nuovo del rapporto tra memoria e oblio in relazione a un trauma collettivo: si tratta dell’esibizione della memoria come espressione di una netta volontà di non dimenticare, come manifestazione di una vera e propria ostilità rispetto all’oblio.³⁸ Sarà infatti non l’obliterazione delle tracce, connessa a un tentativo di archiviazione, ma il ricordo insistito, perfino ostentato,

33 Assmann, A. 2008, 100ss.

34 Assmann, A. 2003.

35 Assmann, A. 2008, 98. Sull’oblio, inteso non come negazione della memoria ma come parte integrante del processo memoriale vd. Weinrich 1997; Augé 1998; Ricoeur 2000; Esposito 2001; 2008; Connerton 2009. Per una prospettiva storica sull’oblio (*public forgetting*) cfr. Vivian 2010.

36 Nell’ambito della storia greca antica, gli studi sinora condotti sul tema dell’oblio collettivo riguardano un contesto cronologico più avanzato rispetto a quello qui in esame: Loraux 2002; Wolpert 2002; Piovan 2011; Shear 2011, tutti riferiti all’Atene post-oligarchica, dunque alla fase di *recovering* dal colpo di stato dei Trenta tiranni e all’esigenza diffusa su scala tanto civica quanto strettamente politica di dimenticare. Sul concetto di ‘non ricordare i mali’ (Μή μνησικακεῖν) vd. Moggi 2009; Spina 2009; 2011. Per il rapporto tra memoria e oblio nel mondo romano, e in particolare sul fenomeno della *damnatio memoriae*, cfr. Flower 2006. Sul concetto di ‘*coping strategies*’ vd. Carver – Scheier – Weintraub 1989.

37 Hedrick 2000.

38 Si tratta di una caratteristica intrinseca dell’atteggiamento storico dei Greci che meriterebbe di per sé un approfondimento: emblematico di questa loro connaturata ostilità all’oblio mi sembra ad esempio la dedica di un altare a *Lethe* nell’Eretteo nella fase post-oligarchica citata sopra (n. 36). In una prospettiva tanto paradossale quanto ossimorica la decisione collettiva di dimenticare andava pubblicamente monumentalizzata: persino l’oblio andava ricordato.

la principale strategia compensativa messa in campo dalla comunità civica ateniese in risposta al trauma del sacco persiano della città. Similmente, la via prescelta per la catarsi della comunità civica rispetto al trauma delle morti in guerra e delle sofferenze connesse sarà in prima battuta addirittura l'immedesimazione, la memoria spinta cioè fino al massimo grado di *mimesis*, attraverso l'esperienza del teatro.

La memoria e il paradigma spaziale

Tanto nella formazione della memoria collettiva e sociale, su di un piano psicologico, cognitivo e sociologico, tanto in quella della memoria culturale, su di un piano più propriamente storico e sociologico, svolge un ruolo fondamentale lo spazio, reale e immaginario.³⁹ La riflessione sul rapporto tra la memoria e lo spazio condotta dalla ricerca storica è debitrice ancora una volta ad Halbwachs, il quale, nella *Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective* (1941), studiava il rapporto tra la tradizione terrena della vita di Gesù e il rimodellamento simbolico del paesaggio della Terra Santa operato nel tempo dalla memoria religiosa cristiana. Al di là del suo interesse specifico l'analisi condotta da Halbwachs mostra in realtà una costante del funzionamento della memoria collettiva, vale a dire l'importanza della localizzazione dei contenuti mnemonici nello spazio: è lo spazio, reale o immaginato, che sostiene l'operazione del ricordare.⁴⁰ Tale riflessione ha avuto sviluppi in ambito sia psicologico-cognitivista che propriamente storico: in particolare, attraverso le icastiche immagini dei 'social mindscapes' e delle 'time maps', che danno il titolo a due importanti volumi, il sociologo israeliano Eviatar Zerubavel ha fortemente contribuito alla comprensione dei meccanismi della costruzione del passato nella memoria individuale, intesa, sulla scia di Halbwachs, come intrinsecamente integrata nella società, nello spazio, nelle convenzioni culturali. Lo spazio ha infine una riflessione centrale anche nella riflessione di Jan Assmann, a cui si deve la formulazione della nozione di mnemotopo, vale a dire di 'testo' della memoria culturale: si tratta di uno spazio, utile al ricordo collettivo, spesso di natura magico-religiosa, la cui struttura testuale deriva dall'applicazione a una data topografia di specifici codici culturali, grazie ai quali tale

39 Per il cd. 'spatial turn' in generale nelle scienze umanistiche vd. Bachmann-Medick 2016, cap. 6.

40 Nella postuma *Mémoire collective* si assiste poi, come in relazione ai quadri sociali, a un sottile mutamento di prospettiva: lo spazio non è più soltanto oggetto della plasmazione simbolica da parte della memoria, ma diventa anche una cornice spaziale esterna, fissa, non necessariamente fisica, ma anche giuridica, religiosa, economica, che fornisce le *boundaries* entro cui il gruppo riconosce la propria fisionomia e la propria identità collettive. A proposito della riflessione di Halbwachs sullo spazio vd. da ultimo Middleton – Brown 2011; Gensburger 2019. La funzione dello spazio nella formazione di contenuti mnemonici è un'acquisizione antica, che risale come è noto alle origini della mnemotecnica, attribuita al 'poeta delle Guerre persiane' Simonide, e poi applicato e teorizzato nell'oratoria antica (*i loci memoriae*): cfr. Yates 1966; den Boer 2008, 19–20.

spazio viene letto come iscrizione dei segni della memoria. L'applicazione di tale concetto nella ricerca storica antichistica ha condotto a risultati interessanti: ad esempio, è stato convincentemente argomentato che diversi luoghi nella narrazione erodotea della seconda guerra persiana costituiscano il prodotto di processi culturali di natura appunto mnemotopica, cioè che per ragioni diverse (per esempio la loro familiarità in quanto luoghi del mito) siano stati associati a un dato evento o episodio, e coltivati poi nella catena memoriale in virtù di quella immaginata associazione.⁴¹ Ampiamente frequentato dalla ricerca storica è inoltre il concetto di *lieux de mémoire*, formulato da Pierre Nora in relazione alla Francia contemporanea, con cui si intendono i simboli della memoria culturale, più specificamente “any significant entity, whether material or non-material in nature, which by dint of human will or the work of time has become a symbolic element of the memorial heritage of any community”.⁴² Molti di tali simboli, sia nelle varie realtà nazionali contemporanee sia in Grecia antica, sono effettivamente rappresentati da luoghi fisici, spazi e monumenti, e molti di essi sono connessi alla guerra (battaglie, tombe, monumenti celebrativi, campi di battaglia, cimiteri, armi, soldati).⁴³

L'antropologia della tradizione orale

Quando, alla fine degli anni '50, i primi stati africani indipendenti emersero nella scena politica mondiale, il tentativo di riappropriarsi della propria storia pre-coloniale costituiva una componente fondamentale della ricerca di una identità nazionale.⁴⁴ Si trattava di un'epoca storica per la quale l'unica base documentaria disponibile era di tipo orale: in questo contesto si inseriscono le ricerche di Jan Vansina, il quale dimostra che le tradizioni orali posseggono lo stesso potenziale informativo di quelle scritte,

41 Van Rookhuzen 2018a.

42 Nora 1984–1992; 1989, con discussione critica in Wood 1999; Carrier 2000; den Boer 2008, 2088; Hutton 2015. La citazione tratta dall'edizione inglese del 1997 (p. xvii) del primo volume dei *Lieux*.

43 Oltre che nei *Lieux* di Nora stesso, sono numerosi tra i luoghi di memoria dell'Italia contemporanea raccolti da Isnenghi 1997 (con un commento in Isnenghi 2008) e quelli dell'antichità greco-romana (Hölkeskamp – Stein Hölkeskamp 2010). La ricerca storica antichistica ha talora attribuito lo status di *lieu de mémoire* a realtà che si configurano invece come *milieux de mémoire*, non cioè come simboli della memoria culturale, ma come ambienti 'contemporanei' di memoria: vd. e.g. Haake – Jung 2011 sui santuari panellenici come *Erinnerungsorte* (in cui fa eccezione il contributo della Jacquemin [Jacquemin 2011]); più pertinente la prospettiva adottata in Jung 2006, dedicato alle battaglie di Maratona e Platea come *lieux de mémoire*, e Stein Hölkeskamp – Hölkeskamp 2010. Per la distinzione tra *milieux*, 'real environments of memory', e *lieux de mémoire*, 'sites of memory', vd. Nora 1989, 7. Coerentemente con tale osservazione, in questo lavoro si farà spesso riferimento a *milieux de mémoire* delle Guerre persiane, fotografati appunto nel loro essere ambienti contemporanei di memoria ad Atene durante la Pentecontetia.

44 Triulzi 1976, 988.

e, come quelle, devono essere sottoposte al vaglio della critica storica tradizionale.⁴⁵ Vansina concepisce la tradizione orale africana come una catena di trasmissione, in cui le testimonianze sono influenzate da alcuni potenziali fattori di alterazione dovuti alla funzione sociale della tradizione, la quale “esiste come tale soltanto perché è funzionale agli interessi della società nella quale è conservata”.⁴⁶ Ogni tradizione orale è cioè connessa a una specifica ‘superficie sociale’.⁴⁷ Compito dello storico orale, alla pari dello storico che lavora sulle fonti scritte, sarebbe dunque quello di riconoscere le distorsioni intervenute nel corso della trasmissione, isolarle, e ricavarne così il nocciolo documentario attendibile. La riflessione sul rapporto tra le distorsioni della tradizione e i contesti di trasmissione, rivelatasi poi cruciale per il contatto interdisciplinare tra l’antropologia culturale e la storia greca (vd. *infra*), si riallaccia a quella condotta pochi anni prima da Goody e Watt, i quali avevano individuato, sulla base del lavoro sul campo condotto da Goody tra la popolazione dei LoDagaa nel Ghana settentrionale, un fenomeno di ‘omeostasi dinamica’, da cui dipende la funzione sociale del ricordare e del dimenticare:⁴⁸

in oral societies the cultural tradition is transmitted almost entirely by face-to-face communication; and changes in content are accompanied by the homeostatic process of forgetting or transforming those parts of the tradition that cease either to be necessary or relevant.

Il rapporto omeostatico tra la pratica sociale e la memoria della tradizione si configura, secondo una icastica metafora, come una sorta di “process of social digestion and elimination which may be regarded as analogous to the homeostatic organisation of the human body by means of which it attempts to maintain its present condition of life”:⁴⁹ all’omeostasi corrisponde una ‘amnesia strutturale’, consistente dunque nell’eliminazione (dimenticanza) di tutto ciò che risulta privo di referenzialità rispetto al presente. In conseguenza di tale meccanismo, per dirla con A. Assmann, ‘memoria canone’ e ‘memoria archivio’ coincidono. Rispetto alla ‘omeostasi integrale’ teorizzata da Goody e Watt, Vansina preferisce parlare invece di ‘omeostasi parziale’:⁵⁰ “esistono

45 Vansina 1961; 1971; 1976; 1978; 1985. L’opera del 1976 è la traduzione italiana dell’opera del 1961, tuttavia ampliata con un capitolo, che anticipa in molti aspetti i contenuti dello studio del 1985, di fatto un’opera nuova. Cfr. anche Finnegan 1970; 1992; 2007.

46 Vansina 1976, 131.

47 Vansina 1976, 290; cfr. *Id.* 1985, 94: “Communication presupposes society and all messages are social products. Hence messages of oral tradition have a social surface. They are significant to members of the communities in which they are told. Otherwise they would not have been communicated at all”. Il concetto è applicato a casi specifici di tradizioni greche da Giangiulio 1983, 799; 2003, 35; Luraghi 2001c; 2006, 84.

48 Goody – Watt 1963, 344.

49 *Ibid.* 308.

50 Vansina 1985, 122: “one should talk about tendencies towards homeostasis, not of homeostasis as a radical process”.

di fatto degli arcaismi nella fonti orali: il racconto storico intenzionale non è identico al corpus delle tradizioni e l'omeostasi non è totale".⁵¹ In altri termini, la tradizione orale apparirebbe in grado di preservare gli arcaismi e di renderli distinguibili dalle deformazioni omeostatiche, dunque dagli adattamenti alla pratica sociale, intervenuti successivamente: l'analisi condotta in questo libro mostra come in effetti nella società ateniese di V secolo gli elementi privi di referenzialità rispetto al presente non vengano dimenticati ma depotenziati e archiviati in – appunto – una sorta di 'archivio' di elementi a disposizione per eventuali successive riattualizzazioni.

Un aspetto sul quale la riflessione di Vansina e quella di Goody e Watt invece convergono pienamente riguarda l'atteggiamento delle società orali verso il cambiamento, l'evoluzione, lo sviluppo storico: una caratteristica saliente della tradizione orale è infatti quella del livellamento dei nessi di causalità e della negazione del cambiamento graduale. Le società orali (e semi-orali, come Atene nel V secolo) tendono a presentarsi come sempre uguali a se stesse, e considerano le proprie caratteristiche (istituzionali, valoriali, religiose, eccetera) come immutabili.⁵² A tale attitudine vanno a ben vedere ricondotti almeno due degli atteggiamenti verso la temporalità individuati da Grethlein proprio sulla base delle forme di memoria non storiografica ateniese del V secolo, vale a dire la continuità e l'analogia; anche la tendenza "to think similarly about similar events", che la stessa storiografia erodotea riflette, può essere ricondotta alla stessa matrice.⁵³ Questa tendenza alla semplificazione del divenire storico complesso spiega in fondo anche un fenomeno, il *floating gap*, o iato fluttuante, che secondo Vansina costituisce una caratteristica costante del ricordo storico nelle società orali. Lo iato indica un intervallo di tempo caratterizzato da una rarefazione dell'informazione storica, e che si situa tra due lassi temporali riguardo ai quali il bagaglio conoscitivo è invece ricco: quello delle origini, denso di racconti in un certo modo 'sacralizzati', e il passato recente, oggetto del ricordo vivo dei contemporanei.⁵⁴ L'effetto è quello di un accorciamento temporale fittizio tra i due momenti, che vengono percepiti come vicini nel tempo.⁵⁵ Lo iato in questione è

51 Vansina 1976, 294. Cfr. Vansina 1985, 121: "in short there is congruence but there is no total congruence of content with the concerns of the present. Continuous selection of intentional historical accounts does not perfectly operate. The presence of archaisms in various traditions gives homeostasis the lie".

52 Vansina 1976, 294–95; 1985, 130–33.

53 Dillery 1996 (citazione da p. 235).

54 Vansina 1985, 23: "Accounts of origin, group accounts are all different manifestations of the same process in different stages. When the whole body of such accounts is taken together there typically appear a three-tiered whole. For recent times there is plenty of information which tapers off as one moves back through time. For earlier periods one finds either a hiatus or just one or a few names, given with some hesitation. There is a gap in the account, which I will call the floating gap". Il ricordo dei contemporanei, come gli studi di *oral history* hanno dimostrato, ha un orizzonte cronologico di circa 80 anni, corrispondente a circa tre generazioni: tale dato può essere considerato un universale della memoria collettiva.

55 Per una indagine dei meccanismi di costruzione della scansione temporale del passato nella tra-

fluttuante, perché, con lo scorrere del tempo, si sposta in avanti assieme al passato recente: “la dimenticanza intacca tratti di tradizioni situate cronologicamente in periodi successivi: in tal modo la discontinuità si restringe e si dilata nel tempo.”⁵⁶ Si tratta di un meccanismo cruciale nella ricostruzione storica antica, la cui potenzialità deve ancora essere esplorata a fondo: se da un lato, in generale, l’effettiva esistenza del *floating gap* è stata riconosciuta nell’organizzazione temporale delle tradizioni orali greche trasmesse dalle *Storie* erodotee,⁵⁷ d’altro canto mancano ancora studi approfonditi sulla tradizione relativa a singoli eventi, dai quali possano emergere anche eventuali specificità del fenomeno nelle tradizioni greche. Come si vedrà, ad esempio, la trasformazione dell’immagine di Maratona nella tradizione ateniese dall’immediato dopoguerra agli anni ’60 sembra seguire la stessa sequenza: passato recente (informazioni precise) – *floating gap* (rarefazione delle informazioni precise e spazio per la riconfigurazione) – passato fondante (trasfigurazione in evento ‘mitico’),⁵⁸ tuttavia in un arco temporale molto ristretto (tre decenni, dunque circa una generazione).

Il contatto interdisciplinare tra la storia greca e l’antropologia della tradizione orale, a partire dagli anni ’80, ha condotto a una sistematica riconsiderazione dei meccanismi di formazione e sviluppo delle tradizioni orali greche, nonché del loro valore documentario. La consapevolezza dell’importanza della tradizione orale nella memoria dell’arcaismo greco, in particolare nella composizione delle *Storie* di Erodoto, risale come è noto alla riflessione di Jacoby, all’inizio del ’900, e poi a quella di Momigliano, a partire dagli anni ’60. Entrambi concepivano le informazioni di matrice orale alla stessa stregua di quelle scritte: esse trasmettevano dati discreti riferiti a fatti storici precisi e dovevano dunque essere analizzate secondo i criteri invalsi della *Quellenforschung* ottocentesca (l’attendibilità, la profondità temporale, l’eventuale tendenziosità).⁵⁹ Negli stessi

dizione orale (ad esempio la tendenza ai *synchronisms*, al *telescoping*, al *lengthening*, e all’uso del *feedback*) cfr. Henige 1971; 1974.

56 Vansina 1976, 295.

57 Cobet 1988; Thomas 2001.

58 Per la comprensione di tale fenomeno, vale a dire l’introduzione del ricordo di un evento nel circuito della memoria culturale, pur trattandosi di passato recente e non remoto, mi sembrano decisive, e meritevoli di futuri approfondimenti e sviluppi, le considerazioni di Astrid Erll (2011, 31–33) a proposito delle categorie assmanniane di ‘memoria culturale’ e ‘memoria comunicativa’, le quali andrebbero associate a *modi*, e non a *tempi*, del ricordo collettivo: “The central criterion to differentiate the ‘Cultural’ from the ‘communicative’ mode of remembering is therefore, it seems, not the measurable time (the chronological distance of the remembered events from the present in which the act of remembering takes place). It is rather the way of remembering chosen by a community, the collective idea of the meaning of past events and of their embeddedness within temporal processes, which makes a memory ‘Cultural’ or ‘communicative’” (32).

59 Jacoby 1913, coll. 279–380; Momigliano 1961–1962; 1966. Entrambi omettevano inoltre di considerare il ruolo di Erodoto nella ricezione, nella selezione e nella configurazione delle fonti orali accolte in sede storiografica: le frequenti dichiarazioni di *akoé* disseminate nell’opera erodotea costituivano anzi un importante indicatore dell’affidabilità di Erodoto come storico orale. Viceversa, ma a partire dalla stessa impostazione metodologica, Fehling 1989, valutando come fittizie, frutto cioè di mere esigenze letterarie, le dichiarazioni di *akoé* da parte di Erodoto, giudicava lo storico non fededegno.

anni in cui operava Momigliano, Moses Finley, a partire da un approccio fortemente influenzato dalle scienze sociali, riconosceva la dipendenza della tradizione orale dalla memoria e dalle esigenze attuali della comunità che la trasmette: la tradizione orale trasmette una memoria selettiva e volontaria, dunque informazioni sul passato parziali e tendenziose. Su questa base Finley svalutava nettamente il potenziale informativo della tradizione orale, la quale, oltre che scarsamente risalente a livello cronologico, sarebbe inattendibile in quanto distorta da interessi parziali.⁶⁰ Come si è visto, le ricerche condotte dall'antropologia africanistica hanno invece riconosciuto alla tradizione orale lo stesso potenziale informativo delle fonti scritte. Ma a differenza di Finley, il risultato dell'indagine di Vansina non è una svalutazione dell'attendibilità della tradizione: se la tradizione è intesa come una catena di testimonianze, la sua affidabilità non risiede nella lunghezza della catena, ma nelle modalità della trasmissione.⁶¹ In altri termini, se la tradizione orale riflette omeostaticamente le istanze culturali e identitarie proprie dei successivi contesti di trasmissione, le deformazioni omeostatiche non vanno intese come distorsioni, ma come parte integrante dei significati e delle valenze assunte dalla tradizione nel corso del tempo e dello spazio. Il passo decisivo per l'applicazione delle acquisizioni dell'africanistica alla storia greca si è compiuto proprio nel momento in cui si è riconosciuta l'analogia delle tradizioni orali greche con quelle studiate dall'antropologia: cruciale fu la riflessione di Murray all'inizio degli anni '80, il quale intravede nel complesso di tradizioni sull'arcaismo presenti nelle *Storie* erodotee un tipo di conoscenza sul passato, trasmesso di generazione in generazione, suscettibile di essere indagato a partire dalla stessa fondamentale caratteristica delle tradizioni orali in contesti antropologici, vale a dire la tendenza strutturale alla congruenza con la società.⁶² Alcuni filoni principali della tradizione orale arcaica recepita da Erodoto sono stati così individuati proprio alla luce del loro contesto socio-politico e storico-culturale di formazione,⁶³ e specifiche analogie formali sono state riconosciute tra le tradizioni

60 Finley 1965; 1983. La ragione di questo grave limite dell'affidabilità della tradizione orale risiederebbe proprio nei meccanismi di trasmissione della stessa: "the verbal transmittal over many generations of detailed information about past events or institutions that are no longer essential or meaningful in contemporarily life invariably entails considerable and irrecoverable losses of data, or conflation of data, manipulation and invention" (1983, 209).

61 Cfr. Bettini 2011, 39ss. il quale sottolinea il carattere orizzontale, non verticale della tradizione: la solidità di una tradizione non dipende dalla sua antichità, ma dalla solidità dell'intelaiatura che la sostiene nel presente.

62 Un lucido bilancio della riflessione condotta sull'arcaismo greco da Momigliano a Finley a Murray sulla scorta delle acquisizioni dell'antropologia della tradizione e della sociologia della memoria è offerto da Giangiulio 2007a.

63 Murray 1980, 24–27; Murray 2001a [1987], 27–34: un filone greco-metropolitano, di orientamento politico (ad Atene, a Sparta); un filone popolare, di carattere moraleggiante, connesso con il santuario di Delfi; e un filone folkloristico-favolistico legato all'Asia Minore. Per un analogo tentativo di classificazione dei tipi di tradizione orale attinta da Erodoto cfr. Gould 1989, 23ss. Cruciali per la rivalutazione del valore documentario della tradizione orale sono i contributi di Davies 1984 (da