
3 Isole, utopie ed eterotopie

Sommario 3.1 Introduzione. – 3.2 Tracce di utopia. – 3.2.1 Una questione di motivi. – 3.2.2 Aspetti formali. – 3.2.3 Personaggi. – 3.2.4 Le radici antiche dell'utopia letteraria. – 3.3 Isole oltre l'utopia. – 3.4 Per una lettura eterotopica delle relazioni tra isole nell'*Odissea*. – 3.4.1 Una definizione di eterotopia. – 3.4.2 Tra forma e motivi: aspetti eterotopici nelle isole del ritorno. – 3.4.2.1 Spazi di crisi e di deviazione. – 3.4.2.2 Isole in diacronia. – 3.4.2.3 Isole in sincronia o della giustapposizione di più spazi. – 3.4.2.4 Come strappi nel tempo. – 3.4.2.5 Isole chiuse, isole aperte. – 3.4.2.6 Distanti e in una rete di relazioni. – 3.5 Un arcipelago di specchi.

3.1 Introduzione

Nel capitolo precedente l'analisi delle intersezioni formali e tematiche che accomunano le rappresentazioni insulari dell'*Odissea* ha mostrato come questi luoghi emergano con continuità dal vissuto degli osservatori e, non di rado, da quello dei destinatari della descrizione. In questo modo, il panorama insulare del poema assume i tratti di un arcipelago di spazi ibridi, dove elementi anche apparentemente contrastanti sono quasi regolarmente giustapposti: la stessa isola può ospitare, per esempio, spazi antropizzati, apparentemente antropizzati o, ancora, dai tratti selvaggi. Il riconoscimento di tali aspetti di coerenza ha suggerito l'opportunità di non comprendere il rapporto fra Itaca e le isole del ritorno nei termini di un netto contrasto (un tema, questo, tra i più percorsi dalla critica). Invece, è parso opportuno intendere l'alterità associata a lungo a queste terre come il prodotto di incroci di elementi comuni.

Scopo di questo capitolo è proporre uno studio delle isole del ritorno alla luce di questa complessa rete di relazioni considerandone, al tempo stesso, la collocazione a grande distanza rispetto a Itaca. Tali

terre possono offrire sia opportunità sia ostacoli per il rientro dell'eroe all'*oikos* e, per il loro carattere relazionale e insieme 'marginale', si prestano a essere indagate attraverso i concetti di utopia e di eterotopia. Intese, con Foucault, come strumenti di descrizione spaziale, le utopie e le eterotopie presuppongono la medesima esperienza e comprensione dello spazio: descrivono siti esterni («espace du dehors [...] dans lequel nous sommes attirés hors de nous-même, dans lequel se déroule précisément l'érosion de notre vie, de notre temps et de notre histoire», 2004, 14) ed eterogenei («autrement dit [...] nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables», 14), che intrecciano rapporti con gli altri spazi sospendendo, neutralizzando o invertendo proprio tali connessioni. Le utopie - continua Foucault (15) - non sono luoghi reali (per quanto intrattengano con lo spazio reale un rapporto di analogia); lo sono, invece, le eterotopie, che appaiono localizzabili e, al tempo stesso, fuori da ogni luogo.

Punto di partenza dell'analisi proposta in questo capitolo sarà una discussione dell'associazione tra le isole degli *Apologoi* (ma non solo) e la dimensione dell'utopia nei suoi aspetti tematici, formali e legati alla rappresentazione dei personaggi.¹ Nell'intento del presente studio individuare, non senza cautele, punti di contatto plausibili tra *l'Odissea*, *Utopia* e il genere utopico inaugurato proprio dal *Libellus* moreano non implica accostarsi alle isole odissiache come a vere e proprie utopie; significa, piuttosto, rintracciarvi forme e motivi caratteristici del genere attraverso il riconoscimento del ruolo di mediazione esercitato (da diverse prospettive) dalla narrativa di viaggio e dalle categorie mitiche da cui l'utopia trae consapevolmente ispirazione.²

1 Utilizzo il termine utopia in senso per lo più lato sulla linea di Sargent (1994, 5-7, ma cf. anche e condivisibilmente Rousseau 2009, 9-11) e lasciando da parte ulteriori classificazioni non funzionali a questo studio. Lo stesso Sargent (1994, 8-9) riconosce nell'utopia letteraria, che per lo studioso include due tradizioni fondamentali («body utopias or utopias of sensual gratification and city utopias or utopias of human contrivance», 4), eutopie, distopie, satire utopiche, antiutopie e utopie critiche o di ricostruzione (su queste categorie, cf. anche Frye 1965; Ferns 1999, 15). A queste possono essere aggiunte altre categorizzazioni: utopie di fuga o di evasione, edeniche, popolari, utopie mitiche e dal carattere ingenuo, utopie politiche o costituzionali (cf. Giannini 1967; Mumford 1969, 12-20; Oßberger 1986, 90; Dawson 1992, 3-11; Burton 2016). Per una critica di queste categorizzazioni come espressione del rischio di «duplicare all'infinito le manifestazioni dello spirito utopico fino a comprendervi tutto ciò che abbia qualcosa a che fare con l'escogitazione fantastica o teorica», cf. Bertelli 1987, 35.

2 Per uno sguardo d'insieme alla letteratura odepórica dal mondo antico all'età moderna e per gli opportuni supporti bibliografici, cf. almeno Monga 1996 («Every travel writer performs a *mise en intrigue* to underscore and reorganize elements that are not always essential to the factual journey. The result is a growing ambivalence between facts and fiction, a result which blurs the distinction between travel and fictional narrative, for the narrator/witness slowly has evolved into a character/actor whose goal is to become the center of interest», 54).

In maniera analoga, riconoscere tra le isole del ritorno tratti che possono essere descritti attraverso il modello di analisi elaborato da Foucault (1966; 2004; 2006) con il concetto di eterotopia permette di dare conto della caratterizzazione ‘periferica’ e, a un tempo, relazionale di questi luoghi. Il rapporto fra Itaca e le isole del ritorno risulta interpretabile, così, non nei termini di un netto contrasto ma in una prospettiva di coerenza, in cui aspetti comuni danno vita a paesaggi in relazione e pure eterogenei (secondo quanto suggerito anche dalla continuità tematica e formale emersa dall’analisi precedente).

Le isole del *nostos*, nella condivisione di elementi ‘utopici’ ed ‘eterotopici’, sembrano assumere i tratti di una sorta di spazio ed esperienza ‘mista’ e definita da Foucault (2004, 15) specchio: un luogo senza luogo, ma che esiste realmente e in ragione del quale tali terre appaiono come ‘frammenti di un gran numero di ordini possibili’. In questo senso lo studio di quegli elementi di comunanza e, insieme, di liminarietà che le caratterizzano pare confermare l’opportunità di superare qualsiasi lettura dicotomica del panorama insulare dell’*Odissea* e degli spazi in cui l’eroe si sente e non si sente a casa.

3.2 Tracce di utopia

La fascinazione esercitata dall’utopia su chi studia e ha studiato l’immaginario non solo insulare dell’*Odissea* è nota e non sorprende.³ Da More in poi, infatti, le isole hanno fatto da ambientazione privilegiata ai mondi utopici in quanto spazi geograficamente circoscritti e caratterizzati da quell’isolamento e quell’impermeabilità necessari alla costruzione di società alternative alle reali (Racault 1996, 247-8; Ferns 1999, 2, 11, 26; Jouanno 2008, 15).⁴ In questo modo, l’associazione che si è determinata ha trovato terreno fertile nello studio delle isole dei viaggi di Odisseo, tra le quali la terra dei Feaci è stata designata, con una certa frequenza, prima utopia della letteratura occidentale.⁵ Va subito anticipato, tuttavia, che tale designazione

3 Cf. Ghidini Tortorelli 1976-78, 9: «Un sistema di immagini costruito come una narrazione di viaggi in terre lontane o sconosciute, presso popoli immaginari, può verosimilmente corrispondere ad un atteggiamento ‘utopico’. La descrizione di terre favolose, in cui Odisseo si reca ‘realmente’ (intendo realtà narrativa), di popoli strani che l’eroe incontra nel suo viaggio di ritorno ad Itaca può fornire utili elementi per definire il livello semantico della nozione di *utopia* in Omero».

4 Su isole e utopie, cf. anche Pezzini 2019.

5 Oltre alla rappresentazione di Scheria, Riess (1925, 238) considera utopiche le raffigurazioni della terra dei Ciclopi, di Ortigia e di Siria. Un elenco analogo compare anche in Ghidini Tortorelli 1976-78, 8-37; Lacore 2008, 58; Lourenço 2009, 21-3. Sul carattere utopico di Scheria, cf. anche Giannini 1967, 117 (lo studioso la considera un’utopia di concezione aristocratica insieme a Eolia, del tipo di quella rappresentata dall’Isola dei Beati, che coincide con «il modello dell’ozio signorile delle corti del medioe-

è tutt'altro che unanimemente condivisa e che, anzi, è posta non di rado in discussione in ragione della distanza che separa (non solo) Scheria dall'atto di nascita del genere utopico: il *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* dato alle stampe da More nel 1516. L'utopia letteraria, nata agli esordi del XVI secolo proprio da questo libello moreano, avrebbe però, secondo molta parte della critica, radici più profonde, che risiederebbero – per un celebre saggio di Sargent (1994, 4, 11) – nella propensione umana per la dimensione sociale del sogno.⁶ Di interesse per questo discorso sono, però, le origini più precipuamente letterarie dell'utopia, le quali risultano proposte e rivendicate dallo stesso More in un passo del I libro del *Libellus*. Qui l'autore accosta Raphael Hythlodæus – il viaggiatore che, di ritorno da Utopia, ne riporta la narrazione – a Odisseo: *Navigavit quidem non ut Palinurus, sed ut Ulysses, immo velut Plato* (1.35-6). Attraverso l'associazione dei due protagonisti l'*Odissea* è presentata, dunque, come testo di riferimento per *Utopia*. Quest'ultima appare, inoltre, come il prodotto di un'epoca segnata per gli europei da scoperte di terre incredibili ai loro occhi, un periodo che, da questo punto di vista, può essere accostato, con i dovuti *distinguo* ma senza troppe difficoltà, all'immaginario che fa da sfondo al poema.⁷

Obiettivo di questa prima sezione del capitolo è illustrare quei tratti tematici, formali e legati alla caratterizzazione dei protagonisti, che danno ragione della fascinazione esercitata dall'utopia sulla critica omerica e che, insieme, chiariscono i punti di contatto e di lontananza tra l'*epos* di Odisseo e il genere utopico. Rintracciare tra le isole del ritorno un'immagine trasfigurata di temi e motivi proiettati in uno spazio lontano – un'immagine che, per più di un verso, può risultare accostabile all'utopia – non implica infatti leggere l'*Odissea* o, comunque, porzioni di essa nel solco della narrativa utopica. Significa, invece, contestualizzare tale immagine nel legame genealogico rivendicato da More tra il *Libellus* e il poema e porre in relazione tali vicinanze con il rapporto tra il genere utopico, la narrativa di viaggio e la narra-

vo ellenico»); Vidal-Naquet 1970, 1292 ss.; Finley 1974, 21; Hennig 1993, 39-40; Shapiro 1995, 155; Durán 1996, 269 ss. (per un confronto con l'Atlantide platonica); Burzacchini 2002, 172; Giesecke 2003, 31, 33; Constantakopoulou 2007, 5; Dumas-Reungoat 2008, 36; Camerotto 2019.

⁶ Sull'argomento, cf. Kristol 1973, 1; Finley 1974, 15-16; Oßberger 1986, 90; Futre Pinheiro 2006, 148; Jouanno 2008, 14.

⁷ A proposito di questo aspetto in More, Ferns osserva (citando Frank e Fritzie Manuel) che «'as strange lands were penetrated, the windows of credibility were opened wide. Authentic narratives about new nations and kingdoms with hitherto unheard-of customs were in themselves so marvelous that they lent verisimilitude to the imaginary utopia, however wild it might be. The boundary line between the real and unreal, possible and impossible, faded.' In an age of exploration, such narratives had a particular immediacy» (1999, 19). Al riguardo, cf. anche Rousseau 2009, 16.

zione epica. Grazie a tale contestualizzazione (anche sulla scorta degli studi di Bertelli 1976; 1982; 1987) sarà forse possibile identificare nell'*epos* del *nostos* di Odisseo una serie di temi mitici e dalla forte carica simbolica, da cui l'utopia trae intenzionalmente ispirazione.

3.2.1 Una questione di motivi

Sebbene i contenuti delle utopie mutino con ciascun autore, unitamente agli scopi e ai messaggi che questi ultimi si propongono di comunicare, una serie di motivi caratterizza con continuità la narrativa utopica, al punto da poter essere considerati costitutivi del genere (Ferns 1999, 2, 13, 17).⁸ Gli studi hanno posto in evidenza, infatti, come, da More in poi, le utopie portino spesso in scena la medesima trama rudimentale: la narrazione comincia quando il narratore protagonista - a lungo e solamente di genere maschile - lascia il proprio mondo alla volta di utopia.⁹ Il racconto si conclude, poi, allorché il viaggiatore fa rientro a casa ormai vecchio e in punto di morte o richiamato dal ricordo degli affetti.¹⁰ Inoltre, l'ubicazione di utopia su un'isola lontana (o comunque in un luogo isolato e dalle coordinate geografiche non definite) modifica le condizioni di verosimiglianza del racconto: la lontananza rende il meraviglioso accettabile e meno improbabile, poiché non permette di verificarne l'esistenza.¹¹

Ora, tratti di questo tipo possono essere e sono stati rilevati tra le lontane isole degli *Apologoi*, dove aspetti fantastici compaiono frammisti ad altri più realistici.¹² In particolare, elementi propri dell'utopia sono stati riconosciuti estesamente nella rappresentazione di Scheria e del popolo dei Feaci. Quest'isola, secondo una parte della critica, farebbe da scenario (come le future isole utopiche) a una società immaginaria, in cui, secondo quanto sostenuto in termini generali da Sargent, «there is human (or some equivalent) interaction in a number of different forms and in which human beings (or their

⁸ Su questi aspetti, cf. anche Sargent 1994, 13; Futre Pinheiro 2006, 157-8; Lacore 2008. Non è mia intenzione sostenere l'assenza di cambiamenti nel genere utopico da More in poi, tema per cui rimando a Kristol 1973, 2-3; Finley 1974, 25-35; Oßberger 1986; Sargent 1994, 8-9; Ferns 1999, 8 ss.; Nava 2000, 205.

⁹ Sul genere del viaggiatore utopico, cf. Ferns 1999, 13. Per questo aspetto nella letteratura odepica (con un richiamo anche a Odisseo), cf. Monga 1996, 29-33.

¹⁰ Su questi motivi, cf. anche Petrucciani 1983, 171; Futre Pinheiro 2006, 149.

¹¹ Così Racault (1996, 249) sulle utopie nella produzione letteraria della Francia dell'ultimo quarto del XVII secolo (cf. Burton 2016, 3). «Nel mondo utopico [...] sul piano del reale la lontananza nello 'spazio' definisce il diverso, la lontananza nel 'tempo' definisce l'irrepetibile» (Ghidini Tortorelli 1976-78, 4; cf. Lacore 2008, 58).

¹² Sulla commistione di questi aspetti vedi il paragrafo «Il carattere ibrido delle isole (oltre la natura selvaggia)».

equivalent) express themselves in a variety of forms» (1994, 7).¹³ A Scheria, dunque, sarebbe rappresentata una società immaginaria, il cui carattere utopico si svelerebbe nella descrizione della corte, del palazzo e della città di Alcino.¹⁴ La stessa attenzione per aspetti di dettaglio quali l'abbigliamento dei Feaci (si vedano i ragguagli intorno alle vesti lavate da Nausicaa [6.26-33, 57-65, 90-5, 228], a quelle tessute magistralmente dalle serve [7.105-11], agli abiti riconosciuti da Arete indosso a Odisseo [7.238] e a quelli donati a quest'ultimo dai Feaci [8.440]) potrebbe essere richiamata in riferimento a un interesse tipico delle rappresentazioni utopiche: l'attenzione per tratti legati alla quotidianità della vita in utopia. Secondo Jouanno (2008, 18), infatti, nelle utopie un simile interessamento per la conformazione, anche e soprattutto, di dettaglio di una società determina l'occupazione, da parte della società utopica, di uno spazio altrimenti riservato al 'primitivo', a cui le società utopiche si sostituiscono eliminandolo.¹⁵

L'episodio dei Feaci, con il racconto della fondazione di Scheria, potrebbe essere inteso come una fucina utopica anche in tal senso: ad apertura del VI canto, il poema narra come gli antenati di Nausicaa si stabilirono sull'isola sotto la guida di Nausitoo, dopo aver abitato 'nell'ampia Iperea, | vicino ai Ciclopi, uomini ultracotanti, | che li depredevano ed erano più forti' (6.4-6 ἐν εὐρυχόρῳ Ὑπερείῃ, ἰ ἀγχοῦ

13 Utopie solitarie sono possibili ma rare, giacché l'interazione sociale è funzionale a esemplificare i rapporti e le differenze tra la società utopica e la realtà attraverso la rappresentazione di aspetti, anche di dettaglio, relativi alla conformazione della città, alla sua architettura, all'abbigliamento di chi la abita e alla lingua (Sargent 1994, 13). Sull'argomento, cf. Ruyer 1950, 40-54 (per utopia e organizzazione sociale); Frye 1965, 335; Mumford 1965 (per l'importanza della città nella costruzione dell'immaginario utopico); Jouanno 2008, 15-16 (sull'attenzione riservata all'architettura e all'abbigliamento nelle rappresentazioni utopiche); Guilleux 2010a (a proposito delle lingue utopiche). Per l'utopia e il suo rapporto con la realtà, cf. Frye 1965, 323; Finley 1974, 17; Ferns 1999, 2, 12-13; Nava 2000, 201; Jouanno 2008, 19.

14 Per Finley «la Feacia ha sfumature utopistiche – vive isolata, è sfarzosamente ricca, offre illimitata ospitalità – ma è anche favolosa: i Feaci sono i navigatori ideali, perché le loro navi 'non hanno nocchieri, non hanno timoni... ma comprendono da sole i pensieri e gli intenti degli uomini...'» (1974, 21). A questo riguardo, cf. sopra la nota 5.

15 Sull'argomento, cf. anche Nava 2000, 202. Può essere utile fare qui riferimento all'importanza riservata al rapporto uomo-natura in autori più tardi dell'*Odissea* e a cui la critica riconosce lo *status* di creatori di utopie con minori difficoltà rispetto al poema: Ippodamo di Mileto, Falea di Calcedone, Platone, Teopompo di Chio, Zenone di Cizio, Evemero e Giambulo (vista l'assenza di una posizione univoca su cosa possa essere considerato utopia, l'elenco non ha pretese di completezza, cf. Dumas-Reungoat 2008, 35-6 per la possibilità di introdurre altri nomi). In questi autori il nesso uomo-natura (polo di attrazione già nei miti dell'Età dell'oro) è affrontato secondo una duplice prospettiva, che può essere definita socio-economica e socio-antropologica secondo categorie moderne. Per quel che concerne l'immaginazione letteraria, tale rapporto risulta affrontato sia come un problema 'agrario' da risolvere, sia come una possibilità sociale da costruire all'interno di una cornice naturale favorevole. Per Bertelli «questa tipologia del pensiero utopico [...] nasce [...] da una condizione oggettiva del mondo greco [...], quella cioè della *stenochoria*, della ristrettezza e scarsità del suolo coltivabile rispetto all'espansione demografica» (1976, 184).

Κυκλώπων, ἀνδρῶν ὑπερηνορέοντων, | οἷ σφραεας σινέσκοντο, βίηφι δὲ φέρτεροι ἦσαν).¹⁶ Giunto a Scheria, Nausitoo fondò un centro urbano: ‘Cinse la città con un muro, e costruì le dimore, | e fece i templi agli dei, e i campi sparti’ (6.9-10 ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει, καὶ ἐδείματο οἴκους, | καὶ νηοὺς ποίησε θεῶν, καὶ ἐδάσσατ’ ἀρούρας). In tale contesto, la fondazione della città appare quindi quasi motivata da un’opposizione tra una dimensione sociale (rappresentata dalla costruzione dell’*asty* con le case, i templi e le terre coltivabili) e una dimensione ‘primitiva’ (incarnata dai Ciclopi prepotenti e violenti, e dalla cui pericolosa vicinanza i Feaci sono fuggiti grazie a Nausitoo).

Sebbene un’analogia opposizione tra dimensioni urbana e selvaggia sia propria (come appena osservato) anche dell’utopia letteraria, la vicenda dei Feaci sembra discostarsi da tale immaginario per il fatto che le utopie portano in scena società dal carattere essenzialmente statico e ieraticamente intrappolate in un eterno presente, di cui non sono date le origini.¹⁷ L’*Odissea* narra, invece, l’atto di fondazione di Scheria e conclude l’episodio dei Feaci con il racconto della trasformazione in pietra della nave di rientro da Itaca: ‘Le fu accanto lo Scuotiterra, | che la fece di sasso e al fondale la radicò | col palmo della mano premendola: e già era lontano’ (13.162-4 τῆς δὲ σχεδὸν ἦλθ’ ἐνοσίχθων, | ὅς μιν λαῶν θῆκε καὶ ἐρρίζωσεν ἔνερθε | χεῖρὶ καταπρηνεῖ ἐλάσας· ὁ δὲ νόσφι βεβήκει). Si realizza così parte di un’antica profezia formulata da Nausitoo, mentre resta sospesa la possibilità che si concretizzi anche la seconda sezione della previsione, secondo cui la società e la città feacie cesseranno di esistere avvolte da un grande monte.¹⁸ Il racconto intorno alle origini di Scheria e alla trasformazione della nave in pietra paiono dunque inficiare, per certi versi, il riconoscimento di quel carattere statico e privo di origini, che è proprio dell’utopia, nel ritratto del mondo dei Feaci. Da questa prospettiva, anzi, gli elementi di continuità e discontinuità che accostano Scheria all’utopia meritano di essere letti con l’intento di contestualizzare tali rapporti nel nesso genealogico rivendicato da More tra la propria opera e l’*Odissea* e non nel tentativo di vedere nell’isola un’utopia, seppur *sui generis*.

16 Strauss Clay (1980) - convincentemente confutata da Bremmer (1986) - propone di vedere Iperia nell’isola delle capre.

17 Sull’immobilismo utopico, cf. Frye 1965, 329; Kristol 1973, 2; Petrucciani 1983, 125; Ferns 1999, 5, 8, 21, 26.

18 Nausitoo ‘diceva che Posidone era irato | con noi, perché senza danno siamo guide di tutti. | Diceva che un giorno avrebbe spezzato una nave ben costruita | ai Feaci, mentre sul mare fosco da un viaggio di scorta | tornava, e avrebbe avvolto la nostra città d’un gran monte’ (8.565-9 ἔφασκε Ποσειδάων’ ἀγάσασθαι | ἡμῖν, οὐνεκα πομπὸι ἀπήμονές εἰμεν ἀπάντων. | φη ποτε Φαιήκων ἀνδρῶν εὐεργέα νῆα | ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν ἐν ἡεροειδέϊ πόντῳ | ραισέμεναι, μέγα δ’ ἡμῖν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψειν). Carries (1993, 107-8) accosta la punizione al motivo dell’autoctonia, che lo studioso considera caratteristico della vicenda dei Feaci.

Tratti 'utopici' possono essere e sono stati rintracciati, oltre che a Scheria, anche su altre isole odissiache. L'immobilismo di Eea, Ogi-gia, Faro e Trinachia e gli eterni banchetti in cui Eolo trascorre l'esistenza insieme alla famiglia sembrano anticipare proficuamente il motivo della staticità e fissità utopiche. Questo aspetto si accompagna, non di rado, alla sacralità dello spazio utopico, un motivo, quest'ultimo, che appare peculiarmente presente anche tra le isole del ritorno: Trinachia è sacra al dio del Sole; Eea e Ogi-gia sono abitate da dee; a Faro riposa Proteo, il misterioso vecchio del mare.¹⁹ Nessuna di queste terre ospita, tuttavia, una società immaginaria proposta come alternativa al reale e dotata di istituzioni analoghe a quelle che occupano le isole utopiche.²⁰

A questo proposito e per quanto non tratteggiate come forme di alternativa sociale al reale, le brevi descrizioni di Siria (15.403-14), che il porcaro Eumeo oppone alla misera condizione presente, e di Creta (19.172-81), delineata a Penelope dal mendicante mentre rievoca i propri nobili natali, presentano tratti riferibili alla rappresentazione di società immaginarie collocate su isole periferiche.²¹ Entrambe le terre sono organizzate, infatti, in città – due a Siria (15.412) e novanta a Creta (19.174) –, su cui regna un *basileus*: 'Ctesio figlio di Ormeno, simile agli immortali' (15.414) sull'isola di Eumeo, e l'*anax* Idomeneo discendente di Minosse (19.178-9) a Creta.

Il ritratto di quest'isola svela, inoltre, un'attenzione mirata per il dato linguistico, un aspetto che trova ampia elaborazione nel genere utopico: 'Molti uomini | in essa vi sono, infiniti, e novanta città. | Chi ha una parlata, chi un'altra, un miscuglio' (19.173-5), racconta il mendicante a Penelope. La mescolanza linguistica tipica dell'isola introduce, nella descrizione di Creta, un tratto di interesse per gli utopisti, ma finisce anche con lo svelare la distanza fra tale terra e gli immaginari utopici. Questi risultano interessati, diversamente da quanto accade a Creta, alla costruzione di lingue universali e porta-

¹⁹ Su questi aspetti, cf. Clay 2007, 152-5. Lo studioso rintraccia aspetti utopici a Eolia in una serie di segni (non inficiati dalla condizione 'semidivina' del signore dei venti), che pone in relazione con la civiltà greca (154; cf. Giannini 1967, 117).

²⁰ Su questa funzione delle utopie, cf. Sargent 1994, 7; Ferns 1999, 2. «Il rapporto tra utopia e realtà è dialettico nel senso che lo stesso superamento delle condizioni date e rifiutate si presenta come un'operazione di rettifica globale, che affonda le sue radici in un'analisi radicale della realtà stessa» (Bertelli 1976, 183-4).

²¹ Riess (1925, 238; cf. Ghidini Tortorelli 1976-78, 8-37; Lacore 2008, 58; Lourenço 2009, 21-3) considera utopica la descrizione di Siria. A proposito di quest'isola Lacore osserva come «l'évocation nostalgique rassemble cependant trois traits fondamentaux de l'utopie: l'abondance de ressources variées (bétail, vigne, blé évoqués en 405-406) qui bannissent la faim, l'absence de toute maladie par ailleurs, rehaussée par le rappel formulaire de la condition humaine ordinaire; la mort enfin est aussi exceptionnellement douce que la vie peut l'être sur cette île, mort subite survenant dans la vieillesse, peut-être même avant l'installation des maux de la vieillesse, si l'on prend à la lettre le suffixe inchoatif de γηράσκω, 'commencer à vieillir'» (2008, 61).

trici intrinseche di verità e di contenuti e riflessioni di carattere metalinguistico (Guilleux 2010a).²² Una simile universalità è assente da Creta, ma, forse, potrebbe essere peculiarmente riconosciuta sulle isole di Eea e Oigia, le quali sono abitate da dee 'dalle voci umane' (significativamente, nel poema, *audēessa* è riferito anche a Ino/Leucotea, 'che era mortale un tempo, con voce umana' [5.334 ἦ πρὶν μὲν ἔην βροτὸς ἀυδήεσσα]). L'espressione, associata a Circe (10.136; 11.8; 12.150) e a Calipso (12.449), pare anticipare una delle seduzioni accarezzate dall'utopia - l'esistenza di una lingua unica, comprensibile e compresa da tutti -, ma nel poema sembra soprattutto sintetizzare, sul piano linguistico, la logica mitica di un mondo in cui divinità e uomini vivono a stretto contatto. Oigia ed Eea, luoghi abitati solamente da figure femminili (cf. 5.199; 10.348 ss.), non ospitano nemmeno una qualche forma di società immaginaria e alternativa, secondo quanto accade, invece, in utopia.

Le isole del viaggio di Odisseo presentano dunque, sul piano tematico, una serie di punti di contatto con le terre utopiche, da leggersi alla luce del rapporto rivendicato da More tra i viaggi di Hythlodæus e dell'eroe omerico (*Utopia* 1.35-6). Tuttavia, anche quando le rappresentazioni di questi siti si mostrano significativamente vicine, le isole odissiache rivelano una serie di riconoscibili peculiarità che, per il poema, impediscono di parlare *tout court* di utopie.

3.2.2 Aspetti formali

Da un punto di vista formale, e secondo le più correnti accezioni, l'utopia affida il proprio messaggio politico, di alternativa sociale al reale, a un testo in prosa di carattere dialogico e narrativo (Petrucciani 1983, 124; Sargent 1994, 7; Ferns 1999, 2). Il risultato, secondo quanto evidenziato dallo studio di Petrucciani (1983) dedicato all'utopia come genere letterario da More in poi, è un ibrido tra dialogo e racconto di viaggio, che rende verosimili al pubblico le informazioni sulla società utopica riportate dal personaggio che ne ha fatto esperienza.²³ In questo modo, il genere utopico può configurarsi spesso come un racconto nel racconto condotto in prima persona dal protagonista e concepito, in tal senso, in forma orale.²⁴ Il suo messaggio risulta affidato a una serie di stratagemmi formali, che caratterizza-

²² Guilleux (2010b) propone un'analisi della lingua utopica (intesa perlopiù come lingua dell'altro) nella letteratura greca antica (cf. Melero 2004 sulla lingua dell'utopia e le sue parole chiave, espressioni di una grammatica del fantastico concepito come alternativa al presente).

²³ Sull'argomento, cf. anche Ferns 1999, 13.

²⁴ «La descrizione dell'altrove è condotta da un unico personaggio, il cui discorso, concepito come relazione scritta o racconto orale, può occupare l'intero testo [...] op-

no con continuità la narrativa utopica e le cui tracce possono essere rilevate, pur non senza peculiarità, tra i versi dell'*Odissea*. Va ribadito, ancora una volta, che simili vicinanze tra il poema e l'utopia sono lette qui alla luce del rapporto genealogico rivendicato da More, e che sono spiegate con un rimando al carattere formalmente vario del genere utopico, al suo collocarsi nel solco della letteratura odepica e alla luce del rapporto tra quest'ultima e la narrazione epica.

Il fatto che la descrizione di utopia assuma con grande frequenza i tratti di un racconto di viaggio permette di rilevare una serie di vicinanze formali tra il genere utopico e le narrazioni dei sovrani di Itaca e Sparta nell'*Odissea*.²⁵ I mondi delle isole degli *Apologoi* e dell'isola di Faro (pure questa parte di un viaggio di ritorno e tappa forzata per Menelao sulla via di casa) si svelano, infatti, attraverso le parole dei due eroi viaggiatori, senza che, come anche nell'utopia, la pluralità dell'esperienza di viaggio sia messa a frutto all'interno del racconto. Odisseo e Menelao narrano le rispettive vicende da soli e indipendentemente dalla sopravvivenza o meno dei compagni.

In aggiunta, Faro e le isole degli *Apologoi* si mostrano al pubblico senza un significativo scambio di battute tra i personaggi artefici del racconto e quelli coinvolti nella fruizione. Gli *Apologoi* presso la corte di Alcinoe nei canti IX-XII e l'esposizione della vicenda sull'isola di Faro da parte di Menelao nel IV canto si configurano, infatti, come resoconti di viaggi sollecitati da un contesto dialogico appena abbozzato. A Scheria Alcinoe domanda a Odisseo di narrare quali terre, città e popoli ha visitato per spiegare, così, le ragioni del proprio pianto all'udire le sorti dei Danai e di Ilio (8.572-8); i successivi *Apologoi* - volontariamente interrotti dall'eroe (11.330-3) - si dividono in due sezioni inframezzate appena da uno scambio dialogico (11.335-84). In maniera simile, il racconto del viaggio di Menelao si inserisce, esso pure, in un dialogo appena accennato: Telemaco supplica il sovrano di riferirgli quanto conosce della sorte del padre (4.322-31) e non ne interrompe la narrazione una sola volta. Il figlio di Odisseo riprende la parola a racconto concluso, non commentando le informazioni ricevute e chiedendo di non essere trattenuto a lungo (4.594 Ἀτρεΐδη, μὴ δὴ με πολὺν χρόνον ἐνθάδ' ἔρκε).

I resoconti dei viaggi di Odisseo e Menelao, dunque, per questo essere inseriti in contesti dialogici ridotti quasi a cornici narrative, possono essere accostati a uno dei tratti formali tipici del genere utopico, dove il dialogo fittizio tra il viaggiatore e l'interlocutore interno è spesso appena accennato, senza che sia presente nemmeno uno

pure essere accompagnato dalla descrizione del viaggiatore e dell'occasione del dialogo» (Petrucciani 1983, 125-6; cf. Frye 1965, 324).

25 Per una serie di letture in parallelo delle vicende di Menelao e Odisseo, cf. Plass 1969, 104-5; Powell 1970; Schmiel 1972; Fenik 1974, 32-4, 153-4; Nagler 1980, 100-1; West 1981, 352; de Jong 2001, 106; Peigney 2015.

scambio di battute che permetta di verificare, o anche solo di porre in discussione, la rappresentazione e il messaggio riportati dal viaggiatore.²⁶ Nella prassi utopica la veridicità del racconto è validata, infatti, dalla conclusione del viaggio: l'avvenuto ritorno conferisce autenticità alla vicenda.²⁷

Anche nell'*Odissea* la genuinità di quanto narrato dall'eroe appare come un aspetto non trascurabile per il destinatario interno del racconto. Menelao assicura a Telemaco di avere intenti veritieri: 'Questo di cui mi chiedi e scongiuri non voglio | dirtelo diversamente, per sotterfugi: non ti ingannerò' (4.347-8 ταῦτα δ', ἄ μ' εἰρωτᾷς καὶ λίσσεται, οὐκ ἂν ἐγὼ γε | ἄλλα παρεῖ εἵποιμι παρακλιδὸν οὐδ' ἀπατήσω). Per due volte, presso il palazzo di Alcino, il sovrano di Scheria richiede al signore di Itaca di raccontare le proprie avventure 'con tutta franchezza' (8.572; 11.370 ἀτρεκέως) e commenta la conclusione della prima sezione degli *Apologoi* nei termini seguenti: 'Odisseo, non ci sembri davvero, guardandoti, | un imbroglione e un bugiardo, come ne alleva | tanti la terra nera, uomini sparsi in gran copia, | costruttori di storie false, che uno non riesce a vedere' (11.363-6 ὦ Ὀδυσσεῦ, τὸ μὲν οὐ τί σ' εἴσοκομεν εἰσορόωντες | ἠπεροπήά τ' ἔμεν καὶ ἐπικλοπον, οἷά τε πολλοὺς | βόσκει γαῖα μέλαινα πολυσπερέας ἀνθρώπους | ψεύδεά τ' ἀρτύνοντας, ὅθεν κέ τις οὐδὲ ἴδοιτο). Nelle narrazioni dei *nostoi* di Menelao e Odisseo, dunque, la dimensione dell'autenticità (che, sul modello anche della narrativa di viaggio, ha un peso pure in utopia) appare già peculiarmente presente.

Nei canti IX-XII, inoltre, Odisseo imbastisce una narrazione dai fini - com'è noto - eminentemente persuasivi (l'obiettivo è ottenere dai Feaci la scorta che lo riaccompagnerà a Itaca).²⁸ A Scheria i brevi scambi dialogici tra l'eroe e Arete (11.336-41), Echeneo (11.344-6) e Alcino (11.348-53, 363-76) sanciscono proprio il trionfo di tale persuasione: all'eroe sono dati doni ospitali e una scorta confermati in apertura del XIII canto (4-15), dopo che anche la seconda sezione del

26 Sulla tipicità di questo aspetto per le narrazioni utopiche, cf. Petrucciani 1983, 125, 138-9, 147. «Utopian narrative is often in fact anti-dialogic, rather than dialectical, enacting the suppression and marginalization of other voices, rather than allowing them free and creative interaction. Utopian narratives may seek to challenge 'established worldviews', but the alternatives they propose are often presented in a manner hardly less dogmatic» (Ferns 1999, 24).

27 Il ritorno del viaggiatore utopico si presenta come «culmine e arresto dell'enumerazione descrittiva e della narrazione dell'atmosfera, che devono coagularsi nel messaggio diretto al testimone e, fuori dalla rivelazione rappresentata, al lettore che si appresta a chiudere il libro» (Petrucciani 1983, 170).

28 «In his *Apologue* Odysseus starts each adventure with a synoptic introduction of the exotic people and persons he meets on his way home, and in this way biases 'his narratees against his opponents', increases 'their admiration for the way in which he succeeds in overcoming them', and gains 'their sympathy when he loses some of his men to them'» (de Jong 2017, 31).

racconto delle ‘imprese meravigliose’ (11.374 θέσκελα ἔργα) si è conclusa. Tuttavia, le finalità persuasive degli *Apologoi*, nella prospettiva di indagine elaborata nel presente studio, appaiono solo superficialmente connesse agli scopi della narrativa utopica, nella quale il racconto di viaggio (sviluppato, è il caso di ricordarlo, in un analogo contesto dialogico appena accennato) ha fini non solo dichiaratamente persuasivi ma anche educativi. Di contro, la narrazione di Odisseo non veicola l’aspetto formativo di tale persuasione, un tratto che, da More in poi, risulta connaturato al significato politico del genere utopico: un messaggio di alternativa sociale al reale e derivato dalla conoscenza di un modello. Odisseo (ma anche Menelao), diversamente dal viaggiatore utopico, non si erge a paladino di un possibile messaggio sociale appreso dall’esperienza di viaggio, né è ridotto a relatore spersonalizzato delle proprie avventure.²⁹

I racconti dei signori di Sparta e di Itaca si configurano, quindi, come narrazioni di viaggio sviluppate in contesti dialogici appena accennati e, per questo, risultano formalmente accostabili, almeno in parte, alla narrativa utopica. Tuttavia, i fini dei racconti di Menelao e Odisseo non risultano coincidenti del tutto con quelli delle utopie: manca in essi quel messaggio sociale, con obiettivi educativi, connaturato al significato politico del genere.

3.2.3 Personaggi

Il fatto che la letteratura utopica assuma spesso i tratti della narrazione di viaggio permette di rilevare nei *nostoi* di Menelao e Odisseo anche figure con ruoli simili a quelli propri del genere utopico. È quanto sembra accadere con Eidotea e Proteo presso l’isola di Faro: la prima, la ‘figlia del forte Proteo, il vecchio del mare’ (4.365 Πρωτεύς ἰφθίμου θυγάτηρ ἄλιου γέροντος, cf. 4.387 τὸν δὲ τ’ ἔμὸν φασιν πατέρ’ ἔμμεναι ἠδὲ τεκέσθαι ‘dicono che egli è mio padre e che m’ha generato’), riferisce a Menelao le abitudini e capacità dell’altro abitante dell’isola (4.383-93, 400-24), il ‘veridico vecchio del mare, | immortale: Proteo egizio, che di tutto | il mare conosce gli abissi’ (4.384-6 γέρων ἄλιος νημερτής, | ἀθάνατος, Πρωτεύς Αἰγύπτιος, ὅς τε θαλάσσης | πάσης βένθεα οἶδε); il secondo risponde, invece, alle domande del viaggiatore (4.468-70, 486-90, alcune delle quali lasciate peraltro senza rispo-

²⁹ Per questa caratterizzazione del viaggiatore utopico, funzionale a non mettere in discussione l’utopia, cf. Racault 1996, 255-7. Nell’utopia il pubblico scopre l’altrove gradualmente e stando simbolicamente accanto al viaggiatore. Quest’ultimo appare come una figura con peculiarità proprie tanto rispetto all’eroe epico quanto rispetto al viaggiatore immaginario: non travalica i limiti dell’uomo ‘medio’, è privo di doti superiori e non possiede qualità avventurose (Petrucciani 1983, 127, 155, 157). Si tratta, in genere, di un uomo che fa esperienza dell’altrove utopico e, al ritorno, ne diventa unico testimone, per quanto possa anche non aver viaggiato da solo.

sta da Eidotea; cf. 4.468-70 = 4.379-81) dandogli informazioni sul dio che ne ostacola il ritorno e ragguagliandolo sulle sorti degli Achei di rientro da Troia (4.492-569). La funzione informativa ricoperta dai due personaggi appare rapportabile così, per certi versi, a quella del rivelante o guida utopica, a cui spetta il compito di spiegare al viaggiatore tutto ciò che non può osservare direttamente e che quindi, senza il suo intervento, non potrebbe conoscere e narrare. La guida o le guide - si tratta, infatti, di figure che possono anche pluralizzarsi gerarchicamente (un aspetto, questo, che sembra presente in Eidotea e Proteo) - espongono al viaggiatore le leggi sociali, i risultati conseguiti da tali leggi, la felicità degli individui e anche dell'intera società utopica.³⁰

Fra i viaggi di Odisseo è ancora una volta la rappresentazione di Scheria a poter essere indagata alla luce dei protagonisti delle utopie. Tra i Feaci, infatti, due figure femminili gerarchicamente differenziate - Nausicaa e Atena - svolgono un ruolo simile a quello di guide.³¹ La principessa fornisce a Odisseo informazioni sulla società dell'isola, che si rivelano notizie utili a calibrare il proprio comportamento una volta giunto in città e in vista del ritorno a Itaca: i Feaci, spiega Nausicaa, costituiscono un orgoglioso popolo di navigatori (6.270-3; Atena farà riferimento alle loro navi 'veloci proprio come ala o pensiero' [7.36] e annoverano, tra le proprie fila, uomini 'insolenti' (6.274), che mal vedrebbero il suo arrivo a palazzo scortata da un forestiero (6.276-88). Presso il popolo, continua la principessa, la sposa di Alcinoo occupa un ruolo di particolare riguardo; per questo, giunto alla reggia, Odisseo dovrà attraversarne la sala, oltrepassare il sovrano e abbracciare le ginocchia della donna, così da ottenere presto il ritorno: 'Se lei nell'animo sarà ben disposta verso di te, | allora hai speranza di vedere i tuoi cari e tornare | nella casa ben costruita e nella terra dei padri' (6.313-15 εἴ κέν τοι κείνη γε φίλα φρονέησ' ἐνὶ θυμῷ, | ἔλπωρῆ τοι ἔπειτα φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι | οἶκον ἑυκτίμενον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν).

Atena, come una futura guida, 'simile ad una fanciulla che reca una brocca' (7.20 παρθενικῆ ἔϊκυῖα νεήνιδι, κάλπιν ἔχούσῃ), scorta l'eroe fino al palazzo di Alcinoo e lo avverte: 'Cammina così, in silenzio, ti guiderò io per la via; | non guardare o chiedere a nessuno degli uomini. | Perché gli stranieri non li tollerano molto costoro | e non accolgono con amicizia chi viene da un altro paese' (7.30-3 ἀλλ' ἴθι σιγῇ τοῖον, ἐγὼ δ' ὁδὸν ἡγεμονεύσω, | μηδέ τιν' ἀνθρώπων προτίσσοο μηδ' ἐρέεινε. | οὐ γάρ

30 Sulle guide utopiche, cf. Petrucciani 1983, 124-5, 133; Ferns 1999, 13. Per Frye (1965, 324) tra viaggiatore e guida utopici si instaurerebbe un vero e proprio dialogo socratico, in cui il primo porrebbe domande e susciterebbe obiezioni, a cui la guida risponderebbe.

31 Per Petrucciani il ricorso nell'utopia a personaggi femminili con la funzione di guida è legato alla volontà di «elevare l'interesse umano della vicenda» (1983, 133). La rappresentazione dell'isola di Scheria non segue l'andamento di un racconto nel racconto condotto in prima persona dal viaggiatore testimone, come accade nell'utopia letteraria.

Ξείνους οἶδε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται, | οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ'
ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ). La regina Arete - presentata dalla dea come una
discendente di Poseidone e come moglie e sorella onorata del sovra-
no (7.54-67) - è tenuta in grande onore: il popolo 'guarda a lei come
a un dio | e la acclama con grida quando passa in città. | Perché dav-
vero non manca anche ella di nobile senno | e a chi vuole bene, anche
uomini, scioglie le liti' (7.71-4 μὴν ῥα θεὸν ὡς εἰσορόωντες | δειδέχεται
μύθοισιν, ὅτε στείχῃσ' ἀνὰ ἄστν. | οὐ μὲν γάρ τι νόου γε καὶ αὐτὴ δεύεται
ἐσθλοῦ· | οἷσί τ' ἐὺ φρονέησι καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει).

Nausicaa e Atena spiegano dunque all'eroe tutto ciò che è neces-
sario conosca dei costumi e del popolo di Scheria, perché osservarlo
con i propri occhi, facendone esperienza, potrebbe compromettere, con
tutta probabilità, la buona riuscita del soggiorno (entrambe concludo-
no i rispettivi discorsi con un riferimento alla speranza di Odisseo di
fare rientro a casa e rivedere i propri cari [6.313-15; 7.75-7]). Infine,
nel segnalare le tipicità dei Feaci, mostrano ambedue consapevolezza
dell'esistenza di altri codici sociali rispetto a Scheria, un tratto, que-
sto, di interesse, giacché nella letteratura utopica la guida risulta dota-
ta spesso di «un certo *bilinguismo*, inteso come conoscenza di più di un
codice sociale» (Petrucciani 1983, 133). Le figure di Nausicaa e Atena
ma anche di Eidotea e Proteo, diversificate in ordine gerarchico, fornir-
scono ai viaggiatori, in misura diversa, informazioni sulle isole su cui
sono approdati e che risultano funzionali alla conclusione del viaggio.

Infine, il ruolo ricoperto da una parte degli interlocutori (a trat-
ti quasi passivi) dei due eroi può essere accostato solo parzialmen-
te all'atteggiamento dei destinatari finali della narrazione del viag-
giatore utopico. L'utopia riserva spesso ai destinatari del racconto
il ruolo di annunciatori.³² Questi coincidono, «quando l'opera si pre-
senta come un racconto di viaggio, con il lettore, iscritto nel testo
soltanto tramite le esortazioni retoriche e la confutazione delle pre-
figurate obiezioni» (Petrucciani 1983, 134). Le utopie possono indi-
viduare, dunque, anche nel pubblico esterno un annunciario, a cui
rivolgere «l'esortazione a diffondere la saggezza ricevuta e ad adope-
rarsi per praticarla nel mondo» (134), un discorso, questo, che sem-
bra assente, a tutti gli effetti, dall'*Odissea*.³³

Lo stesso Telemaco, inoltre, di ritorno da Sparta, riferisce a Pene-
lope quanto appreso da Menelao, ma, rispetto a quanto accade con
gli annunciatori utopici, il suo messaggio non ha sostanzialmente nul-
la a che vedere con le tipicità dell'isola di Faro: il padre è tormenta-

³² «Quando l'annunciario prende parte al dialogo il suo ruolo è quello di interlocu-
tore passivo, di destinatario dell'insegnamento» (Petrucciani 1983, 134).

³³ «Tutti i personaggi posti a valle della rivelazione, il testimone e gli annunciatori
primari e secondari (l'interlocutore europeo, il traduttore, il curatore, il lettore inter-
no al testo), sono soggetti alla convinzione e possono, quindi, ricevuta e assimilata la
saggezza politica, replicarla ad altri, fino al lettore concreto» (Petrucciani 1983, 125).

to prigioniero della dea Calipso, privo di navi e compagni (17.142-6, i vv. 143-6 sono gli stessi di 4.557-60). Per quel concerne, invece, gli interlocutori interni degli *Apologoi*, i Feaci, questi hanno un atteggiamento quantomeno sospettoso nei confronti degli stranieri (cf. 6.276-88; 7.32-3), che non sembra renderli accostabili, anche solo teoricamente, alle figure degli annunciatori utopici.³⁴

Nell'ambito dei racconti di viaggio di Odisseo e Menelao parrebbe possibile riconoscere dunque, pur non senza le peculiarità osservate finora, una serie di figure raffrontabili, almeno in parte, con i personaggi tipici del genere utopico. Questi punti di contatto vanno contestualizzati ancora una volta all'interno delle connessioni che legano narrazione epica, racconti di viaggio e narrativa utopica. È in questa prospettiva, infatti, che i racconti dei due eroi risultano in parte formalmente confrontabili con quelli dei viaggiatori utopici.

3.2.4 Le radici antiche dell'utopia letteraria

L'analisi condotta nei paragrafi precedenti ha mostrato come - per ovvio rapporto genealogico - nell'*Odissea* siano rintracciabili alcuni tratti salienti del genere utopico, pur senza prescindere dalla difficoltà di elaborare una definizione univoca e condivisa del concetto di utopia (Bertelli 1987, 35-6; Jouanno 2008, 14).³⁵ Come spiegato da Ferns nell'introduzione al suo studio delle utopie letterarie (da More a Le Guin) a mo' di sogni di ordine e di disordine,

some commentators see utopia as primarily a formal category; others are more concerned with its content - the nature of the society imagined; while others still focus on the function which utopian imagining is designed to fulfill. [...] Unsurprisingly, therefore, even when the field is narrowed down to literary utopias alone, some of the most carefully crafted definitions continue to present difficulties. (Ferns 1999, 10)³⁶

A dare ragione su un piano letterario delle problematicità evidenziate da Ferns è il fatto che il genere utopico si caratterizzi, da un lato,

³⁴ Al riguardo non sembra possibile osservare alcunché nemmeno rispetto a Penelope, a cui, in 23.310-41, Odisseo racconta i propri viaggi.

³⁵ Sulle contraddizioni e le ambiguità associate al concetto di utopia, inteso come oggetto di indagine complesso e multidimensionale, che interessa in pari misura i campi della letteratura, della filosofia politica, della sociologia, della storia, dell'arte e delle religioni (il termine ha anche accezione negativa, cf. Ferns 1999, 7; Futre Pinheiro 2006, 147), cf. anche Ghidini Tortorelli 1976-78, 1; Ferns 1999, 1-6.

³⁶ Cf. Sargent 1994, 3: «The central problem with most approaches to utopianism is the attempt to use a single dimension to explain a multi-dimensional phenomenon».

per una certa continuità delle forme e dei motivi e, dall'altro, per una spiccata varietà dei contenuti e degli scopi in funzione dei contesti da cui le singole utopie hanno origine (Sargent 1994, 13; Ferns 1999, 2).

Per quanto fin qui visto, inoltre, il legame tra Odisseo e Hythlodæus non implica la necessità di parlare *tout court* di utopie per le isole dei *nostoi*, quanto piuttosto la possibilità, se non l'opportunità, di contestualizzare nella prospettiva della narrativa odepórica una serie di vicinanze tra i racconti dei viaggi di Odisseo e Menelao e il genere utopico. È in questo contesto, quindi, che l'*Odissea* presenta immagini, spesso trasfigurate, di temi e motivi proiettati in uno spazio lontano, i quali, insieme a una serie di aspetti formali, appaiono come caratteristici dell'utopia.

La forte carica simbolica associata a questi immaginari può essere opportunamente collocata, sulla scorta degli studi di Bertelli (1976; 1982; 1987), nel mondo del mito:

Racchiudere [...] le rappresentazioni sociali della letteratura greca più antica, ancora fortemente influenzate da categorie mitiche, e le più recenti immagini utopiche in un unico circuito mentale, senza interruzioni e differenze, equivarrebbe non solo a costruire una falsa identità a quelle creazioni mitiche, ma significherebbe anche proporre un vero e proprio assurdo storico nella misura in cui viene del tutto cancellata la semplice constatazione che l'utopia è il frutto tardivo di una lunga e intensa esperienza politica empirica e che la presenza in essa di un'eredità mitica dipende soltanto da una sua scelta razionale degli strumenti più convincenti a sostenere e diffondere i propri miraggi politici. (Bertelli 1982, 486)³⁷

Le isole dell'*Odissea*, fortemente influenzate da categorie mitiche, presentano pertanto un insieme di motivi dal vigoroso valore simbolico, da cui l'utopia trae consapevolmente ispirazione con fini persuasivo-educativi.³⁸

A questo punto, si può continuare a procedere forse con Bertelli nel sostenere che

³⁷ Sebbene con il termine utopia Bertelli (1982) sembri riferirsi esclusivamente a un modello di società perfetta, le sue osservazioni sono funzionali anche al presente contesto, dove il termine è usato in senso più ampio (vedi sopra la nota 1). Su questi argomenti, cf. anche Jouanno 2008, 18; Rousseau 2009, 16-19.

³⁸ Anche Sargent riconosce una serie di motivi comuni al mito e alle utopie («simplicity, unity, security, immortality or an easy death, unity with God or the gods, abundance without labor, and no enmity between homo sapiens and the other animals» [1994, 10]) e, con prospettiva non condivisibile, considera i miti eutopie. Oßberger (1986, 91) individua nei miti (intesi come immagini archetipiche del desiderio di una vita felice e fuori dalla dimensione del tempo) delle preforme di pensiero utopico, che troverebbero espressione nell'episodio dei Feaci.

la vita al riparo da ogni sofferenza nella beata Età dell'Oro, le serene Isole dei Beati o gli analoghi Campi Elisi [...] sono rappresentazioni che nascono non dalla tendenza *utopica* a sfuggire all'angoscia del presente in un mondo immaginario, ma dalla logica mitica, tutta concreta, e pertanto opposta a quella utopica, che spiega realmente il presente come decadenza da un'originaria età di felicità, quando dèi e uomini vivevano insieme sulla terra, o ritaglia per gli 'eroi' un destino *post mortem* diverso da quello dei comuni mortali. (Bertelli 1982, 485)³⁹

Nell'*Odissea* la suggestione di una vita priva di sofferenze può essere peculiarmente rilevata nella fertilità e nella prosperità dell'isola delle capre, di Eea e Ogigia (come pure di Siria e di Creta) e risuona anche nei sontuosi banchetti sulle isole di Eolo e dei Feaci. Essa appare come espressione di un mondo in cui divinità (e.g. Circe, Calipso, Atena, Eidotea, Proteo) e uomini (e.g. Odisseo, Menelao, Eolo e i Feaci) hanno rapporti diretti, e in cui agli eroi è riservata una sorte diversa dai comuni mortali (si pensi al destino di Menelao nel Campo Elisio [4.561-9]).⁴⁰ È questo un mondo tutt'altro che monolitico, dove i temi della fertilità, della prosperità e del rapporto tra uomini e tra uomini e dei possono essere coniugati con risultati eterogenei.⁴¹ La prima, significativa, comparsa di Odisseo nel poema, mentre piange dolorosamente il mancato ritorno sulla florida isola di Ogigia (5.83 = 5.157), può essere considerata illustrativa proprio in tal senso e citata a esempio di come, in una prospettiva mitica, il fascino di terre floride e prospere possa non sfociare *tout court* in un'assenza di sofferenze. Da un punto di vista utopico, di contro, simili fortune sono piegate alla rappresentazione di un progetto di società da contrapporsi alla realtà.

Le utopie risultano animate, infatti, sullo sfondo di mondi dai tratti simbolici e immaginari, da sentimenti di desiderio e rivolta nei con-

³⁹ Cf. Kristol 1973, 2; Ghidini Tortorelli 1976-78, 4 («L'utopista crede di poter trasformare l'ordine attuale [...] su un piano sincronico rispetto al reale. Viceversa, il mito si configura come il punto finale di un processo che parte anch'esso dalla realtà ma, in quanto colloca l'immagine nel passato, non ha legami temporali con il presente e crea una struttura volutamente acronica»). Per la differenza tra i miti dell'Età dell'oro e l'utopia, cf. Finley 1974, 19; Jouanno 2008, 17. Dumas-Reungoat include i primi tra i «motifs tirés de genres apparentés à l'utopie» (2008, 36).

⁴⁰ Burton (2016, 4) considera la descrizione del Campo Elisio destinato a Menelao un esempio di utopia escatologica.

⁴¹ Campos (2009, 31-6) sviluppa una serie di osservazioni al riguardo a proposito del mito esiodeo delle razze (cf. anche Rousseau 2009, 19-20), concludendo che «así pues, la raza de oro hesiódica, lejos de quedar encerrada en el mito de la sucesión de las razas humanas, se compone de manera dinámica a lo largo de una secuencia que lo entrelaza con el entorno poético y nos permite recorrer 'variedades de utopía' en razas y edades diferentes» (35).

fronti di due ordini sociali e politici rispettivamente rappresentati come auspicabili e detestabili e che sono caratterizzati in maniera tale da poter essere etichettati inequivocabilmente come mondi dal carattere positivo o negativo (Sargent 1994, 5-6). Di contro, un'impostazione di questo tipo non può essere riconosciuta nelle isole del viaggio di Odisseo, che appaiono anzi lontane dalla rappresentazione di un qualsiasi progetto di società da contrapporsi alla realtà. Sia che queste terre facciano da scenario a una qualche forma di collettività (si pensi a Eolia o, meglio ancora, a Scheria), sia che, nel soggiorno in questi luoghi, l'eroe scordi, almeno per un certo lasso di tempo, la nostalgia della separazione da Itaca (a Eea ne è richiamato al ricordo dai compagni dopo un anno intero, e a Oigia passa verosimilmente un settennio prima che l'isola e la ninfa gli diventino insopportabili), ebbene in nessuna di queste isole sembra possibile rilevare la rappresentazione di un modello di società proposto come alternativa al reale.⁴²

A questo riguardo, tuttavia, alcuni studi hanno elaborato un'analisi in termini utopici della stessa Itaca. L'isola, intesa come la terra prospera a cui Odisseo, addolorato dalla lontananza, desidera fare ritorno, avrebbe i contorni di un luogo che non esiste a causa del caos creato dall'assenza dell'eroe e dalla baldanza dei pretendenti. Secondo tale prospettiva di lettura, la patria di Odisseo assumerebbe i connotati di un progetto di società da contrapporsi al reale, nella misura in cui tale società è esistita prima della partenza dell'eroe per Troia e sarebbe destinata a esistere al termine del *nostos*.⁴³ Chi considera questa 'Itaca che non c'è' un'utopia fa riferimento al fatto che l'eroe, al ritorno in patria, vorrà riorganizzare l'isola nel modo migliore possibile e secondo regole che andrebbero definendosi attraverso gli incontri e le terre del viaggio. Tale progressiva e implicita determinazione dei termini della futura riorganizzazione di Itaca motiverebbe il quasi sostanziale silenzio circa l'organizzazione sociale e politica di questa terra, la cui immaginazione risulterebbe affidata alla fantasia del pubblico. Quest'ultimo sarebbe sollecitato in tal senso proprio dalle tappe del *nostos* (Giesecke 2003; 2007).⁴⁴

⁴² Nonostante l'utopia letteraria porti in scena un'organizzazione sociale, Lourenço (2009, 24) ritiene proprio l'assenza di una società un segnale del fatto che i Ciclopi vivano in un'utopia di 'precivilizzazione'.

⁴³ Cf. Clay 2007, 146: «In the Homeric narrative, Ithaka is first described as anarchic and without the authority of its absent king or his son, Telemachos, who is just coming of age. [...] But there is another Ithaka. It exists in the memory of the island as it was once ruled by Odysseus [...]. The distinction between the two Ithakas is essential to an appreciation of the anthropology of Homer's *Odyssey*». Lo studioso sottolinea comunque il fatto che si tratta di «a definite place» (147) e non parla di utopia.

⁴⁴ In entrambi i contributi Giesecke specifica che non è sua intenzione sostenere che l'*Odissea* debba essere formalmente considerata un'utopia letteraria. Ritiene, invece, che si tratti di un'opera dalla natura utopica, che rispecchierebbe la coeva propensione all'utopia. «In the course of his wanderings Odysseus encounters both positive,

Una simile interpretazione di Itaca come utopia, per quanto suggestiva, è difficilmente condivisibile, giacché trascura due aspetti essenziali per l'utopia letteraria. In primo luogo, la rappresentazione della patria di Odisseo non è animata dall'approccio critico proprio del genere, ma è ispirata, invece, da uno sguardo riflessivo, volto alla definizione di valori condivisi e alla comprensione della vicenda di un *basileus* giusto (cf. 19.107-14) che rischia di perdere il proprio regno.⁴⁵ In secondo luogo, considerare Itaca un'utopia implica trascurare il silenzio, quasi sostanziale, del poema su aspetti concernenti l'organizzazione di questa terra, tratti centrali al genere utopico, che rappresenta la società modello con attenzione e cura dei dettagli con fini di persuasione e, in tal senso, di educazione.⁴⁶ Come convincentemente spiegato da Petrucciani, infatti,

il testo utopico descrive un processo di comunicazione della saggezza politica e non soltanto i suoi contenuti; l'azione descritta è l'immagine speculare dell'azione operata nel lettore, e in questo senso è possibile dire che l'utopia è educazione, per il fine che si prefigge e per il processo che rappresenta e che si propone di attuare. (Petrucciani 1983, 124)⁴⁷

Se definire lo scopo persuasivo-educativo di un'utopia può essere anche particolarmente complesso per rappresentazioni meno distanti nel tempo dell'*Odissea*, questa volontà si complica prevedibilmente nel caso del poema, sia che si guardi all'individuazione di una possibile prospettiva autoriale (una questione tutt'altro che semplice in un *epos* di matrice orale), sia che ci si volga al pubblico dei destinatari.

Infine, a caratterizzare forse più di altri tratti le utopie propriamente dette è il fatto di portare in scena luoghi per definizione non reali, per quanto non privi di contatti con la realtà e nonostante la volontà dell'utopista di farli passare come esistenti ricorrendo a dichiarazioni di veridicità e all'autopsia.⁴⁸ Il pubblico di un'utopia è consapevole di tale irrealtà, mentre gli inutili tentativi di riconoscerne, fin dall'antichità, l'effettiva collocazione geografica delle isole del

eutopian, and negative, dystopian, social models or modes of existence» (2007, 198). Sull'argomento, cf. anche Lacore 2008, 70-1 con utili rimandi bibliografici.

45 Così Clay 2007, 145 con particolare riguardo a Scheria. Per Lacore (2008, 71-3) l'*Odissea* svelerebbe il programma politico di Odisseo nella celebre similitudine del buon re (19.107-14), latrice di un legame tra giustizia e prosperità, che la studiosa considera fondativo dell'utopia.

46 Per la ricchezza di dettagli tipica delle rappresentazioni utopiche, cf. Sargent 1994, 7, 13; Jouanno 2008, 15-16.

47 Su questi aspetti, cf. anche Frye 1965, 335; Nava 2000, 203.

48 A proposito di questa volontà Jouanno parla di «pseudo-caution de réalité» (2008, 15). Sull'argomento, cf. anche Agnello 1986, 188.

viaggio di Odisseo (e, possiamo aggiungere, della Faro di Menelao) suggeriscono quanto tali terre potessero essere percepite come reali o, comunque, come potenzialmente tali.⁴⁹ A ciò si aggiunga il fatto, tutt'altro che trascurabile, che – come si è mostrato – tutte le isole del poema partecipano parimenti di tratti realistici.⁵⁰

Se da un lato è corretto, dunque, rilevare l'esistenza di un rapporto genealogico tra l'*Odissea* e *Utopia*, dall'altro il riconoscimento di questa relazione non sembra autorizzare a leggere le vicende e gli spazi insulari del poema come espressioni di una qualche forma di letteratura utopica; le rappresentazioni delle isole (non solo) degli *Apologoi* si discostano, infatti, in maniera significativa dalla prospettiva e dagli intenti del genere inaugurato da More.

Del resto, nei propositi dello stesso More, l'*Odissea* non sembra poter vantare un primato di ispirazione rispetto ad altri testi dell'antichità greca. Sebbene, infatti, all'interno di tali intenzioni il poema di Odisseo ricopra, all'apparenza, un ruolo più significativo rispetto all'*Eneide*, lo stesso non si può affermare nei riguardi dell'opera platonica, che risulta invece di maggiore peso rispetto all'*Odissea* (cf. *Utopia* 1.35-6 *navigavit quidem non ut Palinurus, sed ut Ulysses, immo velut Plato*). A confermarlo, intervengono i precisi richiami e rimandi interni alla *Repubblica* e al *Gorgia* (Lacore 2008, 58).⁵¹

Il rapporto tra *Utopia* e Platone, oltre a comprovare e a specificare le radici antiche del genere utopico, permette di introdurre in questo discorso almeno un riferimento all'altra grande isola della letteratura greca, che, accanto a Scheria, è stata a più riprese prototipicamente definita utopia: la mitica Atlantide delineata da Platone nel *Timeo* (24a-5e) e nel *Crizia* (108e-9a). Rispetto alle riserve espresse intorno alla terra dei Feaci, c'è quasi sostanziale accordo presso la critica nel considerare l'isola platonica un'utopia dotata di quei tratti politici che con More divengono topici del genere; Atlantide farebbe da scenario, infatti, a una società irrealistica ma proposta come alternativa al reale.⁵² Anche se Platone non ricorre mai alla parola utopia (il termine, di derivazione gre-

⁴⁹ Secondo Clay (2007, 147), di contro, le isole dell'*Odissea* sarebbero da considerarsi tutte utopiche alla lettera in quanto non collocabili in 'alcun luogo'. Lo studioso chiarisce, tuttavia, che «the *Odyssey* itself is not a work of utopian literature, although, in his curiosity about other people and places, Odysseus prepares for the work of Herodotus as well as all of Greek utopian literature and the founding document of utopian literature, Thomas More's *Utopia*» (145).

⁵⁰ Sulla 'realità' delle isole degli *Apologoi*, cf. Clay 2007, 156 («They were imaginary but real»); Iannucci 2012, 91. A questo proposito vedi anche il paragrafo «Il carattere ibrido delle isole (oltre la natura selvaggia)».

⁵¹ Bertelli (1982, 464-70) contestualizza il rapporto tra More e Platone all'interno della cosiddetta rinascita platonica dei secoli XV e XVI.

⁵² Risulta più problematica un'analisi in termini utopici dello Stato delineato nella *Repubblica* (cf. Bertelli 1982, 472-4); la forma del testo crea difficoltà rispetto a quella che sarà la forma dell'utopia letteraria (cf. Frye 1965, 330-2; Vegetti 2005; Rousse-

ca, da οὐ 'non' e τόπος 'luogo', è neologismo ideato dallo stesso More),⁵³ un concetto simile a quello veicolato dal sostantivo moreano potrebbe essere espresso dal filosofo nella εὐχὴ di *Resp.* 450d (cf. 457e-8b) – secondo Clay, Socrate descriverebbe qui, con questo termine, «the exercise of day dreaming and fantasizing a perfect society without worrying about its possibility» (2007, 143) – o, ancora, potrebbe essere sotteso a un passo, sempre della *Repubblica*, dove Glaucone contesta a Socrate il fatto di aver costruito nei loro discorsi una città che non esiste in alcun luogo sulla terra (592a ἐν ἧ νῦν διήλομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι).⁵⁴

Senza entrare nel merito del carattere potenzialmente utopico dell'Atlantide platonica e dei passi citati dalla *Repubblica*, è opportuno tornare a volgere ora lo sguardo alle radici odissiache del genere, così come precisate da More. Lo scopo è ribadire, un'ultima volta, il maggiore peso dell'ispirazione platonica in *Utopia* e notare come lo stesso autore rinascimentale usi nei confronti del rapporto tra Hythlodæus e Odisseo cautela maggiore di quanta ne ritenga necessaria nei riguardi della relazione con il modello platonico (1.35-6). Tale atteggiamento dà metodologicamente ragione, da un lato, della fascinazione esercitata dall'utopia sulla critica odissica e, dall'altro, invita a considerare il genere – sulla scorta di Sargent – come «a subset of a broader phenomenon» (1994, 3), le cui tracce possono essere rilevate già nell'*Odissea*.⁵⁵ Con Bertelli (1976; 1982; 1987), la motivazione dietro la presenza di tali motivi nell'*epos* del sovrano di Itaca va ricercata (anche) nelle categorie mitiche da cui l'utopia trae consapevolmente ispirazione e che risultano fortemente attive nell'immaginario del poema.

au 2009, 13-14). Mumford (1965) considera l'utopia platonica volta a razionalizzare e perfezionare la *polis* emersa dai lunghi processi storici precedenti l'epoca del filosofo.

53 Sul gioco sotteso da More al termine utopia, cf. Finley 1974, 15; Oßberger 1986, 89.

54 Su questi aspetti, cf. anche Bertelli 1982, 472-4; Jouanno 2008, 13. Campos individua in un passo del *Fedro* (230c σὺ δέ γε, ὦ θαυμάσιε, ἀτοπώτατος τις φαίρη) quello che, a suo avviso, sarebbe il parallelo classico più stretto al termine utopia. Qui il superlativo dell'aggettivo *atopos*, oltre a descrivere l'attaccamento di Socrate per lo spazio cittadino, alluderebbe al suo essere letteralmente 'fuori luogo': «Sócrates, en efecto, andaba por la ciudad como si no estuviera en ella y proponía con su persona una enigmática idea de la política y, sobre todo, del político que parecía pensada para otras repúblicas» (2009, 28). Non troppo convincentemente Lourenço (2009, 22-3) riconosce una genealogia omerica per il termine utopia nel celebre 'Nessuno' di *Od.* 9.366 (Οὐτίς ἐμοί γ' ὄνομα· Οὐτίς δέ με κικλήσκουσι 'Nessuno è il mio nome: Nessuno mi chiamano'). Ghidini Tortorelli considera l'assenza di un termine greco per utopia una spia della mancanza dell'atteggiamento psicologico corrispondente; «tuttavia, attenendoci ad una definizione lata di utopia e non forzando il termine in un nominalismo rigido, è possibile delineare un'analogia, sia pure soltanto formale, tra formulazioni antiche e moderne» (1976-78, 2). La studiosa vede quindi nelle terre omeriche il «modello-base dell'utopia arcaica intesa come immagine idealizzata proiettata nello spazio lontano» (4).

55 Su questi aspetti, cf. Dumas-Reungoat 2008, 46; Jouanno 2008, 14; Rousseau 2009, 11.

3.3 Isole oltre l'utopia

La possibilità di riconoscere delle vere e proprie utopie tra le isole dell'*Odissea* risulta complicata - oltre che dal rapporto genealogico con il genere utopico e dalle interazioni tra questo, l'*epos* e la narrativa di viaggio - anche dalla rete di somiglianze e dissomiglianze che, nel precedente capitolo, ha suggerito la possibilità di indagare le isole del ritorno da una prospettiva attenta alle relazioni, più che alle opposizioni, tra isole. L'analisi dei termini che definiscono gli spazi insulari del poema ha mostrato, infatti, come la topologia di questi luoghi emerga con continuità dall'esperienza dei protagonisti e secondo una prospettiva svelata generalmente a conclusione della rappresentazione e sostanziata, non di rado, dal vissuto dei destinatari della descrizione. In questa rete di connessioni tali terre risultano costruite secondo un paradigma di realtà sprovvisto di confini netti fra elementi più o meno reali e fantastici.⁵⁶

Ora, rispetto a una tale consapevolezza dello spazio insulare, l'utopia presenta aspetti di contestazione che paiono assenti dal grande arcipelago tematico-formale dell'*Odissea*. Il riconoscimento, nel poema, di quelle categorie mitiche da cui l'utopia trae consapevolmente ispirazione non dà luogo, infatti, a utopiche situazioni di contraddizione e opposizione. Si inquadra, invece, all'interno di un gioco di connessioni e dissonanze, in cui anche le isole del ritorno si prestano a essere indagate in termini relazionali. Queste terre, pur a grande distanza da Itaca, sono parte di una complessa rete di connessioni con la stessa patria di Odisseo.

L'identificazione, nelle loro rappresentazioni di immagini spesso trasfigurate di temi e motivi proiettati in uno spazio lontano (i quali diverranno caratteristici dell'utopia solo più tardi) non sembra veicolare nemmeno un altro tratto tipicamente utopico: mentre le utopie risultano consapevolmente percepite come irreali dai destinatari esterni della rappresentazione, le isole del ritorno rifuggono la possibilità di essere definite *tout court* irreali, pur all'interno della finzione narrativa.⁵⁷ Tali terre, presentate da Odisseo come esistenti, sono state oggetto di ripetuti sforzi di localizzazione, che illustrano bene quanto potessero essere percepite come appartenenti alla realtà o, comunque, come potenzialmente tali. La loro stessa collocazione nello spazio del poema appare caratterizzata, inoltre, da un'indeterminatezza analoga a quella della definizione dello spazio in cui è posta Itaca - collocata in mezzo ad altre, non meglio localizzate, isole (9.21-7) - o, ancora, Siria, enigmaticamente individuata 'al di so-

⁵⁶ A tale proposito vedi il capitolo «Paesaggi insulari nell'*Odissea*».

⁵⁷ Sulla commistione di tratti che accomuna (seppur in misure diverse) tutte le isole dell'*Odissea*, vedi il paragrafo «Il carattere ibrido delle isole (oltre la natura selvaggia)».

pra di Ortigia, dove sono i solstizi del sole' (15.404).⁵⁸ In maniera simile Ogigia si trova 'dov'è l'ombelico del mare' (1.50); l'isola delle capre non è né troppo vicina né troppo distante dalla terra dei Ciclopi (9.116-17); Eea è posta 'dove sono la casa e i cori | della mattutina Aurora e l'oriente del Sole' (12.3-4); Trinachia è indefinitamente lontana (12.135). Rispetto alle utopie – le quali, nel nome stesso, svelano il proprio non essere poste in alcun luogo –, le isole del ritorno hanno una localizzazione nello spazio del poema e questa presenta tratti analoghi a quella delle altre isole che gli fanno da sfondo. In questo modo, la concezione moderna di tali terre come siti altri, decentrati e caratterizzati da episodi instabili, meravigliosi e (a questo punto si può anche aggiungere) utopici risulta destabilizzata dalla rete di connessioni fra questi luoghi e il resto delle isole odissiache.

Appare evidente, tuttavia, che le isole del *nostos*, per quanto parti di un sistema di relazioni fluido, sono anche terre isolate: Eolia è un'isola galleggiante (10.3); Eea si trova presso le dimore di Aurora (12.3-4); dell'ubicazione dell'isola delle Sirene non sono date informazioni, e l'isola di Calipso si trova vicino all'ombelico del mare (1.50). Per questo, le rappresentazioni di tali terre meritano di essere indagate anche alla luce della loro collocazione, a un tempo, 'marginale' e relazionale; l'osservazione di tale aspetto permette di evitare, infatti, un'opposizione rigorosa tra Itaca e il mondo percorso dall'eroe sulla via di casa, ma senza sacrificare il riconoscimento di una serie di significative peculiarità a queste isole.

3.4 Per una lettura eterotopica delle relazioni tra isole nell'*Odissea*

Le isole del ritorno, pur senza essere intese come vere e proprie espressioni di utopia, presentano forme e motivi analoghi a quelli della letteratura utopica anche in considerazione dell'influenza esercitata su quest'ultima dalle categorie mitiche. Strettamente connessa

⁵⁸ Per Hoekstra i 'solstizi del sole' (15.404 τροπαὶ ἡελίου) sono da riconnettere all'analoga espressione di Hes. *Op.* 564, 663 (τροπὰς ἡελίου), «usata per indicare i solstizi di estate e di inverno. Senza dubbio la frase è la flessione di una formula epica e nel nostro passo deve indicare il punto dell'orizzonte dove si vedeva nascere il sole nei giorni dei due solstizi» (1993, 272-3 con ulteriore bibliografia). Meno convincente Di Benedetto: «Verosimilmente secondo il poeta dell'*Odissea* questa indicazione geografica relativa a Ortigia e l'isola Συρῆ doveva riferirsi all'Occidente. Decisiva è la precisazione, nel v. 404, che nella regione dell'isola Siria il sole gira, cioè inverte il suo percorso. Ma questo avviene in occidente. C'è la possibilità che il poeta dell'*Odissea* con Συρῆ intendeva riferirsi propriamente a Siracusa (~ Wackernagel). Certo la concomitanza, nel testo dell'*Odissea*, tra Ὀρτυγίη e Συρῆ trova riscontro nella contiguità tra l'isola Ortigia vera e propria e la città al di là di essa. Ma perché Siracusa (a parte Ortigia) sia presentata come un'isola non è perspicuo. L'ipotesi più probabile è che il poeta dell'*Odissea* abbia rimodulato un dato geografico reale» (2010, 822-3 note 403-4).

al concetto di utopia è, per Foucault (1966; 2004; 2006), la nozione di eterotopia, un modello di analisi dello spazio che svela elementi di continuità e polifonia analoghi alle utopie, di cui tuttavia non condivide gli aspetti di contraddizione e di opposizione.⁵⁹ Intese entrambe come spazi esterni ed eterogenei e in rapporto con gli spazi circostanti, utopie ed eterotopie si differenziano per il fatto di essere rispettivamente irreali e reali.⁶⁰ L'eterotopia, inoltre, occupa una posizione periferica ed è, insieme, parte di un complesso reticolato di connessioni con gli spazi che riflette o a cui si riferisce. In tal senso appare come uno strumento di descrizione di siti dal carattere sostanzialmente relazionale, luoghi contraddistinti da somiglianze e dissomiglianze, che li qualificano non come spazi altri, regolati da un rapporto di opposizione, ma come spazi 'differenti' (Johnson 2006, 85-7).

Il rapporto con l'utopia – con cui l'eterotopia condivide aspetti di continuità e di polifonia –, unito al carattere reale, relazionale e, al tempo stesso, periferico che la contraddistingue, propone la possibilità di ricorrere all'eterotopia come mezzo di indagine per le isole degli *Apologoi*. Per quanto Foucault non abbia mai applicato tale concetto all'*epos* odissiaco, il fatto che sostenga che non ci sia cultura senza un'eterotopia (2006, 15) suggerisce l'opportunità di ricorrere a tale strumento di descrizione dello spazio per testi anche cronologicamente distanti da «El idioma analítico de John Wilkins» di Borges. Il saggio, pubblicato nel 1952 dallo scrittore argentino nella raccolta *Otras inquisiciones*, è il testo rispetto a cui Foucault (1966) teorizza, per la prima volta, il concetto di spazio eterotopico.⁶¹

Scopo di questa sezione è offrire, in primo luogo, un'illustrazione il più possibile comprensiva del concetto di eterotopia, per mostrare, poi, come ciascuno dei sei principi che la informano possa essere applicato produttivamente allo studio delle isole degli *Apologoi*. All'interno dell'arcipelago che fa da scenario all'*Odisea*, i mondi ospitati da queste terre non appaiono semplicemente caratterizzati da episodi di alterità (i quali, per il carattere instabile, meraviglioso e utopico, sospenderebbero la cosiddetta normalità), ma sembrano emer-

⁵⁹ Johnson (2006, 81-7) considera le eterotopie una forma di contestazione delle utopie di resistenza e di trasgressione. Come utopia, anche il termine eterotopia è di derivazione greca (da ἕτερος 'altro' e τόπος 'luogo'). È mutuato, però, dalla medicina: «Heterotopia is originally a medical term referring to a particular tissue that develops at a place other than is usual. The tissue is not diseased or particularly dangerous but merely placed elsewhere, a dislocation» (77; cf. Topinka 2010, 56).

⁶⁰ Per completezza e a dimostrazione di quanto i concetti di utopia ed eterotopia possano intersecarsi, va osservato che per Sargent «the primary characteristic of utopian place is its non-existence combined with a *topos* – a location in time and space – to give verisimilitude» (1994, 5; cf. Frye 1965, 346; Racault 1996, 248).

⁶¹ De Cauter, Dehaene (2008) propongono un'analisi delle eterotopie nella Grecia classica; Maxia (2000) nella tragedia senecana; Giusti (2017) nei libri I e IV dell'*Eneide* (in relazione a Cartagine).

gere, anzi, come ‘frammenti di un gran numero di ordini possibili’ (Foucault 1966, 9-10). Il superamento di qualsiasi interpretazione binaria del panorama insulare dell’*Odissea* risulta rafforzato, così, dal ricorso all’eterotopia come strumento di descrizione e analisi di tali spazi e del rapporto fra Itaca e le isole incontrate dall’eroe. In questo modo, tale relazione risulta contestualizzata ulteriormente in un reticolo di intersezioni, in cui, pur a grande distanza da Itaca, le isole del ritorno dialogano con la terra percepita dall’eroe come casa.

3.4.1 Una definizione di eterotopia

Una teorizzazione di eterotopia compare per la prima volta nella riflessione foucaultiana all’interno della prefazione a *Les mots et les choses*, un’occorrenza trascurata spesso da chi si occupa di analisi eterotopiche in favore della più ampia e successiva teorizzazione in *Des espaces autres*. La prefazione fa riferimento alle eterotopie in quanto spazi testuali, mentre la seconda trattazione propone, non senza punti di contatto con la prima, un’analisi di specifici spazi sociali. Entrambi i testi sono stati tacciati di incompletezza da una parte degli studi, i quali hanno comunque applicato variamente il concetto di eterotopia a campi di indagine anche molto distanti gli uni dagli altri.⁶²

Ragioni di contenuto, più che di cronologia, impongono di aprire la presente sezione con riferimento proprio alla prefazione foucaultiana (Foucault 1966). Il filosofo definisce eterotopia l’«Emporio celestial de conocimientos benévolos» contenuto ne «El idioma analítico de John Wilkins» e noto anche come «Enciclopedia cinese»; il testo risulta caratterizzato, secondo lo stesso Borges, da ambiguità, ridondanze e mancanze.⁶³ Ad apertura della prefazione Foucault riporta in traduzione l’«Enciclopedia», dopo averla indicata come luogo di nascita del proprio saggio; il riso suscitato dall’«Emporio», infatti, fa vacillare e inquieta la pratica millenaria del Sé e dell’Altro.⁶⁴ Il termine eterotopia, dunque, risulta associato in Foucault, fin dalla prima oc-

⁶² Si vedano in proposito Genocchio 1995; Johnson 2006; 2013; Topinka 2010. Tutti con posizioni e discussioni critiche del problema.

⁶³ «Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula «Emporio celestial de conocimientos benévolos». En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador b) embalsamados c) amaestrados d) lechones e) sirenas f) fabulosos g) perros sueltos h) incluidos en esta clasificación i) que se agitan como locos j) innumerables k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello l) etcétera m) que acaban de romper el jarrón n) que de lejos parecen moscas» (Borges 1952, 123).

⁶⁴ «Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée - de la nôtre: de celle qui a notre âge et notre géographie -, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour long-

correnza, a uno spazio testuale che destabilizza la tradizionale concezione dei siti ambigui e ridondanti come spazi altri.

Ce texte [scil. «El idioma analítico de John Wilkins»] cite a une 'certaine encyclopédie chinoise' où il est écrit que 'les animaux se divisent en: a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et cætera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches'. (Foucault 1966, 7)⁶⁵

Secondo l'analisi del passo proposta da Foucault, la tassonomia contenuta nell'«Emporio» - lo spazio testuale che il filosofo considera un'eterotopia - meraviglia e sconcerta perché scuote tutti i punti di riferimento del 'nostro' pensiero. L'«Enciclopedia», infatti, è strana e confonde non perché giustappone in maniera inusuale una serie di oggetti («encore ne s'agit-il pas de la bizarrerie des rencontres insolites» [8]), ma perché li avvicina in uno spazio impossibile o impensabile («ce qui est impossible, ce n'est pas le voisinage des choses, c'est le site lui-même où elles pourraient voisiner» [8]).⁶⁶ A mancare sarebbe, dunque, il terreno dove gli oggetti possono giustapporsi; la serie alfabetica destinata a fare da filo conduttore (il solo visibile) all'«Enciclopedia» svelerebbe, infatti, l'assenza proprio di tale terreno. Questa carenza, illustrata da Foucault attraverso la metafora del tavolo operatorio, smaschera il modo in cui si pone consuetamente ordine nell'abbondanza delle cose:

Ce qui est retiré en un mot, c'est la célèbre 'table d'opération'; [...] table nickelée, caoutchouteuse, enveloppée de blancheur, étincelante sous le soleil de verre qui dévore les ombres, - là où pour un instant, pour toujours peut-être, le parapluie rencontre la machine à coudre; et, tableau qui permet à la pensée d'opérer sur les êtres une mise en ordre, un partage en classes, un groupement nominal par quoi sont désignées leurs similitudes et leurs diffé-

temps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre» (Foucault 1966, 7). Sulla funzione distruttiva di questo riso, cf. Topinka 2010, 64.

65 Per il testo originale vedi la nota 63.

66 Sul passo, cf. Topinka 2010, 63: «The encyclopedia remains heterotopic precisely because its monstrousness exists in relation to other classifications, forcing a reckoning with order». E ancora Genocchio 1995, 41: «The incommensurability found in Borges's catalogue, where fragments of a great number of possible though exclusive and inconsistent orders coexist in a space 'without law or geometry', a space in which the structure no longer defines any common centre of classification or coherent locus of residence beneath the categories, can only be defined as heterotopic».

rences, – là où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace. (Foucault 1966, 9)

Fuor di metafora Foucault sembra sostenere che gli oggetti divengono conoscibili in ragione dello spazio che consente di separarli in entità distinte sul 'tavolo operatorio'. Per questo le eterotopie come la tassonomia borgesiana confondono e sconcertano, perché in esse vengono a mancare le distanze tra gli oggetti. In un medesimo luogo (quello della tassonomia e, quindi, dell'eterotopia) più spazi sono sovrapposti attraverso la giustapposizione degli oggetti stessi. In questo l'eterotopia problematizza e intensifica la conoscenza, perché rivela e destabilizza il terreno (il tavolo operatorio) su cui quest'ultima è costruita (Topinka 2010, 54-5).⁶⁷

Dal testo borgesiano, continua Foucault, scaturisce il sospetto che l'ambigua giustapposizione di oggetti in un'eterotopia non sia semplicemente tacciabile di incongruenza, ma che faccia «scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles» (9-10). Questi frammenti emergerebbero, secondo il filosofo, attraverso tanto l'eterotopia quanto l'utopia. Entrambe sono intese, infatti, come spazi esterni, eterogenei e dotati di una qualche forma di rapporto con gli spazi circostanti:

Les *utopies* consolent: c'est que, si elles n'ont pas de lieu réel, elles s'épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique. Les *hétérotopies* inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la 'syntaxe', et pas seulement celle qui construit les phrases, – celle moins manifeste qui fait 'tenir ensemble' (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses. C'est pourquoi les utopies permettent les fables et les discours: elles sont dans le droit fil du langage, dans la dimension fondamentale de la *fabula*; les hétérotopies (comme on trouve si fréquemment chez Borges) dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases. (Foucault 1966, 9-10)

Mentre le utopie non hanno luoghi reali, ma offrono una risoluzione o una contestazione alla realtà, le eterotopie interrompono e metto-

⁶⁷ «Heterotopias are sites in which epistemes collide and overlap, creating an intensification of knowledge» (Topinka 2010, 54).

no alla prova la concezione che abbiamo di noi stessi attraverso una varietà incongrua di oggetti, che crea un passaggio per l'immaginazione.⁶⁸ Contestualizzate, secondo Johnson, nell'intento generale de *Les mots et les choses*, «to establish the ground from which we produce classifications and order» (2006, 85),

textual heterotopias help to expose this ground. They are distinct from his [*scil.* Foucault's] later account [*scil.* *Des espaces autres*], but there are connections. Here, they are unthinkable spaces that reveal the limits of our language, but, to different degrees, both accounts splinter the familiar. [...] Both types of heterotopia therefore form enclosures that are a passage to the outside, detaching us from ourselves. (85-6)⁶⁹

La capacità delle eterotopie di formare recinti che sono anche un passaggio verso l'esterno – vale a dire, il loro carattere relazionale con gli spazi rispetto a cui appaiono ambigue e stranianti – è un tratto che ritorna fra i principi attribuiti agli spazi eterotopici nel successivo *Des espaces autres*. Il testo fu pronunciato da Foucault, per la prima volta, in una conferenza radiofonica della durata di appena dodici minuti tenuta su France culture nel dicembre '66 e parte di un ciclo di incontri dedicati a utopia e letteratura. I contenuti furono ripresi, poi, nell'anno successivo, in una lezione rivolta agli architetti del Centre d'étude architecturale parigino, e pubblicati nel 1984 sulla rivista *Architecture mouvement continuité* in occasione di un evento berlinese. La versione data alle stampe nel 1984 è basata sulle trascrizioni di un gruppo di architetti presenti alla conferenza del '67, ma alcuni estratti erano già comparsi su *L'Architettura* nel '68.⁷⁰ Fra questi testi (dove con la parola eterotopia sono descritti spazi sociali) e la prefazione de *Les mots et les choses* (in cui il termine è riferito a spazi testuali) è presente senz'altro una qualche forma di tensione, ma, come argomentato da Topinka,

attacking the space for writing or speaking also entails an attack on the principles according to which texts are written: grammar, syntax, and more generally, order. Thus the description from *The Order of Things* [*scil.* *Les mots et les choses*] can clarify the des-

68 «Scripted as spaces of both repugnance and fascination, they also function as powerful sites of the imaginary» (Genocchio 1995, 38).

69 Johnson (2013, 793) osserva anche come, in Foucault, la capacità dell'eterotopia di frammentare ciò che è familiare sia inerente al concetto stesso di spazio letterario, inteso come spazio fortemente ambiguo e collocato, a un tempo, qui e da nessuna parte (*contra* Genocchio 1995, 37: «The two uses of the term [...] bear a strange inconsistency»).

70 Dopo la conferenza del 1967 Foucault allude appena alle eterotopie nel corso di due interviste rilasciate nel 1977 e nel 1982 (cf. Foucault 1989; 2000).

ultory definition from *Of Other Spaces* [scil. *Des espaces autres*] and demonstrate the function heterotopias have in relation to all other spaces. This function is to problematize the order that undergirds knowledge production. (Topinka 2010, 58)

La prima elaborazione radiofonica di *Des espaces autres* (Foucault 2006) presenta una forma simile alla sua ripresa presso il Centre d'étude architecturale, seppur con alcune significative differenze di contenuto e di stile.⁷¹ Nello specifico, il testo della trasmissione si apre con un riferimento all'eterotopia creata dal gioco dei bambini sotto le coperte del letto dei genitori; l'esempio definisce lo spazio eterotopico come differente, in quanto contesta e, a un tempo, riflette ciò che sta intorno: un 'controspazio' come i cimiteri, i bordelli, le prigioni, le case di riposo e i villaggi vacanze, tutti luoghi presenti, con le dovute peculiarità, in ogni cultura.⁷² Si tratta, dunque, di spazi fuori dall'ordinario, che possono anche ospitare riti o momenti di passaggio e di deviazione.

Nel testo della lezione al Centre d'étude architecturale, pubblicato con il titolo *Des espaces autres* quasi vent'anni dopo la conferenza, manca, invece, qualsiasi riferimento ai giochi infantili, mentre l'esordio è affidato a una riflessione sulla storia della spazialità. Qui Foucault (2004, 12-14) rivolge l'attenzione alla concezione gerarchica e binaria dello spazio di età medioevale - dove luoghi sacri si oppongono a profani, siti protetti ad altri aperti e senza difesa, luoghi urbani a luoghi rurali -, per concentrarsi, poi, sul concetto di spazio infinitamente aperto in Galileo. Giunge, infine, a una propria interpretazione dello spazio, intendendolo come contenitore di una rete di relazioni tra luoghi differenti.⁷³ In questo contesto il filosofo sceglie di rivolgere l'attenzione a «l'espace du dehors» (14) e, in particolare, a quegli spazi il cui rapporto con gli altri sospende, neutralizza o inverte l'insieme stesso dei rapporti che riflette: vale a dire, utopie e, nello specifico, eterotopie.⁷⁴ A questo punto l'argomentazione riprende le medesime tematiche della precedente trasmissione radiofonica, di cui, peraltro, approfondisce alcuni esempi.⁷⁵

⁷¹ Per le divergenze tra la conferenza radiofonica e la successiva rielaborazione, cf. Johnson 2006, 76.

⁷² Sul passo, cf. Johnson 2013, 798-9 con utili rimandi bibliografici.

⁷³ Su questi aspetti, cf. Genocchio 1995, 37; Johnson 2006, 77-8.

⁷⁴ «Mais ce qui m'intéresse, ce sont, parmi tous ces emplacements, certains d'entre eux qui ont la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent, l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis» (Foucault 2004, 14).

⁷⁵ «The examples are extremely diverse, and difficult to summarize, but they all refer in some way or another to a relational disruption in time and space» (Johnson 2006, 78).

Per Foucault, dunque, le eterotopie, a differenza delle utopie, sono spazi reali. Si tratta, anzi, di una sorta di utopie realizzate, in cui possono essere rappresentati e invertiti tutti gli altri spazi che sono parte di una cultura.⁷⁶ Le eterotopie, inoltre, sono poste al di fuori di ogni altro luogo, ma sono pure localizzabili e hanno carattere relazionale. In questo senso, in ragione proprio di tale relazionalità, destabilizzano l'interpretazione tradizionale dei siti ambigui e liminari come spazi di alterità. Il gioco di somiglianze e di dissomiglianze che le caratterizza le qualifica, infatti, come differenti.

Definiti i tratti generali dell'eterotopia, Foucault passa a illustrare i sei principi che la informano, sebbene riconosca che alcune eterotopie siano, per così dire, a più alto funzionamento di altre:

1. Non esiste cultura al mondo che non abbia elaborato un'eterotopia, per quanto non ci sia nemmeno un'eterotopia che possa essere ritenuta universale. Caratterizzate da estrema varietà, le eterotopie possono essere ricondotte a due forme condivise: le eterotopie di crisi («lieux privilégiés, ou sacrés, ou interdits, réservés aux individus qui se trouvent, par rapport à la société et au milieu humain à l'intérieur duquel ils vivent, en état de crise» [Foucault 2004, 15-16]) e di deviazione (dove «on place les individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée» [15-16]).
2. Una società può far funzionare un'eterotopia in maniera diversa tanto sul piano diacronico quanto su quello sincronico. Un'eterotopia può seguire, dunque, meccanismi diversi sia con il passare del tempo sia all'interno della medesima società.⁷⁷

76 «Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai par opposition aux utopies, les hétérotopies» (Foucault 2004, 15). Johnson sottolinea la complessità terminologica di questa definizione rilevando la differenza tra *espace* e *lieu* («the former term can refer to an area, a distance and, significantly in relation to Foucault's concept of heterotopia, a temporal period [the space of two days]. The latter, more tangible term, refers to an event or a history, whether mythical or real» [2006, 76]) e il valore relazionale di *emplacement* («'defined by the relations of proximity between points or elements'. [...] Foucault is focusing on the formal, spatial qualities of certain places, which are 'both mythical and real', and specific historical mutations - all of which are encapsulated in the term 'emplacement'» [77]). Sull'argomento, cf. anche Johnson 2013, 793.

77 «Au cours de l'histoire, une société peut faire fonctionner d'une façon très différente une hétérotopie qui existe et qui n'a pas cessé d'exister: en effet, chaque hétérotopie a un fonctionnement précis et déterminé à l'intérieur de la société, et la même hé-

3. L'eterotopia giustappone in un solo luogo reale più spazi incompatibili.⁷⁸
4. Le eterotopie sono legate a suddivisioni del tempo differenti e connesse tanto a una sua accumulazione quanto al suo carattere effimero.⁷⁹
5. Le eterotopie suppongono un sistema di chiusura, che le isola, e uno di apertura, che le rende penetrabili.⁸⁰
6. Le eterotopie hanno una funzione rispetto allo spazio restante: creano uno spazio o di illusione o di compensazione, che risulta tanto perfetto e meticoloso quanto è disordinato, invece, quello con cui sono in connessione.⁸¹

Secondo Foucault, i sei principi che informano gli spazi eterotopici si combinano tra loro in accostamenti differenti, così che non esiste un'eterotopia 'pura' e ogni accoppiamento riecheggia le altre mescolanze. «In a sense,» commenta Johnson, «they do not fully function except in relation to each other. But their relationships clash and create further disturbing spatio-temporal units» (2006, 84). In questo modo, le eterotopie svelano elementi di rottura, continuità e polifonia interrompendo e testando la costruzione del Sé (Johnson 2006, 87).

Rappresentate al di fuori di qualsiasi altro luogo, esse occupano, inoltre, una posizione ai margini, ma sono insieme parte di un complesso reticolo di correlazioni con gli spazi che riflettono o a cui si riferiscono e, in tal senso, non possono essere semplicemente conside-

térotopie peut, selon la synchronie de la culture dans laquelle elle se trouve, avoir un fonctionnement ou un autre» (Foucault 2004, 16).

78 «L'hétérotopie a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles» (Foucault 2004, 17).

79 «Les hétérotopies sont liées, le plus souvent, à des découpages du temps, c'est-à-dire qu'elles ouvrent sur ce qu'on pourrait appeler par pure symétrie des hétérochronies. L'hétérotopie se met à fonctionner à plein lorsque les hommes se trouvent dans une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel» (Foucault 2004, 17; cf. Johnson 2013, 794-5).

80 «Les hétérotopies supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables. En général, on n'accède pas à un emplacement hétérotopique comme dans un moulin. Ou bien on y est contraint, c'est le cas de la caserne, le cas de la prison, ou bien il faut se soumettre à des rites et à des purifications» (Foucault 2004, 18).

81 «Le dernier trait des hétérotopies, c'est qu'elles ont, par rapport à l'espace restant, une fonction. Celle-ci se déploie entre deux pôles extrêmes. Ou bien elles ont pour rôle de créer un espace d'illusion qui dénonce comme plus illusoirement tout l'espace réel, tous les emplacements à l'intérieur desquels la vie humaine est cloisonnée - peut-être est-ce ce rôle qu'ont joué pendant longtemps ces fameuses maisons closes dont on se trouve maintenant privé -, ou bien, au contraire, créant un autre espace, un autre espace réel, aussi parfait, aussi méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre, et désordonné, mal agencé et brouillon. Ça serait l'hétérotopie non pas d'illusion mais de compensation et je me demande si ce n'est pas un petit peu de cette manière-là qu'ont fonctionné certaines colonies» (Foucault 2004, 18-19).

rate spazi di alterità e, dunque, di opposizione (Johnson 2013, 792-4). L'eterotopia appare, infatti, come un concetto sostanzialmente relazionale, una sorta di breve esercizio attraverso cui formulare punti di vista differenti e in cui la differenza è prodotta da un gioco di rapporti, somiglianze e dissomiglianze, che, rivelando il carattere distinto e distintivo di ogni eterotopia, non finisce comunque col separarla dalla società in tutto e per tutto (Johnson 2013, 794-6).⁸² Da questo punto di vista, le eterotopie possono essere intese come spazi differenti, che, problematizzando l'ordine e lo spazio («the ordering of spatial systems is subjective and arbitrary in that we know nothing of the initial totality that it must presuppose» [Genocchio 1995, 43]), producono conoscenza (Topinka 2010).

Inoltre, sebbene Foucault non riferisca mai questo modello di analisi all'*epos* odissiaco, il fatto che per costui non esista cultura che non elabori eterotopie («il n'y a certainement pas une seule culture au monde qui ne constitue des hétérotopies. C'est là une constante de tout groupe humain» [2004, 15]) suggerisce la possibilità di provare a servirsi di questo strumento di indagine dello spazio per l'*Odissea*. Tale strumento, inteso come un espediente volto a precisare ulteriormente il carattere 'reale', relazionale e, al tempo stesso, distante delle isole del ritorno, può permettere di approfondire lo studio della rete di connessioni e differenze che, anche attraverso motivi mitico-utopici, costituisce il grande arcipelago dell'*Odissea*. Applicare tale modello descrittivo al poema consente di mettere a fuoco alcune peculiarità delle isole che lo popolano, tratti che, diversamente, tenderebbero a restare in ombra o a non essere percepiti affatto.

Il concetto di eterotopia, privo degli aspetti di contraddizione dell'utopia (intesa come modello di descrizione di società irreali e proposte come alternativa alle reali) e dotato, tuttavia, di aspetti di relazione con quest'ultima (entrambe sono considerate da Foucault esterne ed eterogenee e con un qualche rapporto con gli spazi circostanti), risponde meglio alla necessità di superare le letture contrastive del panorama insulare dell'*Odissea*. Tale esigenza, nata dal riconoscimento della rete di intersezioni formali e tematiche in cui, a distanza, le isole del *nostos* dialogano con l'isola percepita dall'eroe come casa, produce conoscenza tanto su Itaca quanto, e forse soprattutto, sulle isole del ritorno, le quali possono essere intese come 'frammenti [differenti] di un gran numero di ordini possibili'.⁸³

82 «In short, the heterotopia does represent a space of exclusion within his [scil. Foucault's] writings, but, knowing full well the impossibility of its realization, it comes to designate not so much an absolutely differentiated space as the site of that very limit, tension, impossibility» (Genocchio 1995, 42).

83 «Instead of remaining always separate, heterotopias hold up an alternate order to the dominant order, providing glimpses of the governing principles of order. These

3.4.2 Tra forma e motivi: aspetti eterotopici nelle isole del ritorno

Riconoscere, non senza cautele, una serie di elementi eterotopici nella rappresentazione delle isole del ritorno implica fare ricorso a un modello di indagine dello spazio utilizzato da Foucault per descrivere luoghi che, come queste terre, appaiono inquietanti e contraddittori. Poste a distanza rispetto agli spazi con cui sono in contatto, le eterotopie rispecchiano e condensano tali spazi.

Da questo punto di vista, il concetto di eterotopia può essere considerato funzionale a gettare una luce differente sulle peculiarità e i termini del rapporto tra la patria di Odisseo e le altre isole. Può permettere, infatti, di dare conto della tensione esistente tra questi luoghi e che risulta presente nella misura in cui Odisseo è rappresentato programmaticamente come bramoso di fare rientro a Itaca e presso la sposa (1.13). Inoltre, contestualizzare tale tensione nel carattere relazionale dello spazio eterotopico può rivelarsi utile al superamento delle moderne letture binarie del rapporto fra Itaca e tali isole. Ciascuno dei sei principi che, secondo Foucault (2004), informano l'eterotopia può essere produttivamente riconosciuto, infatti, nell'analisi delle relazioni che costituiscono l'arcipelago che fa da sfondo all'*Odissea*.

3.4.2.1 Spazi di crisi e di deviazione

Le isole del ritorno emergono dalle intersezioni formali e tematiche dell'arcipelago odissiaco come spazi eterogenei, che svelano aspetti di polifonia tali da poter essere indagati anche alla luce del concetto di eterotopia. Collocata all'interno di una rete di connessioni e caratterizzata da un'estrema varietà, l'eterotopia è ricondotta da Foucault (2004, 15-16) a due forme: eterotopie di crisi e di deviazione. Le prime - lo si è visto - sono luoghi privilegiati, o sacri o proibiti; le seconde ospitano figure il cui comportamento devia dalla norma.⁸⁴

Ora, il motivo della sacralità è un tema diffuso tra le isole del *nostos*: caratterizza Trinachia (terra sacra al dio del Sole) ed Eea e Ogigia (le quali sono abitate da dee); a queste terre può essere affiancata l'isola di Faro, dove approda Menelao di ritorno a Sparta

glimpses emerge through the connections heterotopias hold with all other spaces» (Topinka 2010, 60).

⁸⁴ Foucault riconosce l'esistenza anche di eterotopie che condividono i tratti della crisi e della deviazione: «Il faudrait sans doute y joindre les maisons de retraite qui sont en quelque sorte à la limite de l'hétérotopie de crise et de l'hétérotopie de déviation, puisqu'après tout, la vieillesse est une crise, mais également une déviation puisque, dans notre société où le loisir est la règle, l'oisiveté forme une sorte de déviation» (2004, 16).

e dove ogni giorno riposa Proteo, il ‘vecchio del mare’ (4.365, 384). Nel caso dell’isola di Helios, inoltre, il motivo della sacralità appare connesso strettamente a un divieto.⁸⁵

Inviolabilità e interdizione sono motivi centrali (e insinuati a più riprese nel corso del poema) della profezia di Tiresia riguardo proprio a Trinachia:

ἀλλ' ἔτι μὲν κε καὶ ὧς κακά περ πάσχοντες ἴκοισθε,
αἶ κ' ἐθέλης σὸν θυμὸν ἐρυκακέειν καὶ ἐταίρων,
ὀππότε κεν πρῶτον πελάσσης εὐεργέα νῆα
Θρινακίη νήσῳ, προφυγῶν ἰοειδέα πόντον,
βοσκομένας δ' εὐρήτε βόας καὶ ἴφια μῆλα
Ἡελίου, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.
τὰς εἰ μὲν κ' ἀσινέας ἕαρος νόστου τε μέδῃαι,
καὶ κεν ἔτ' εἰς Ἰθάκην κακά περ πάσχοντες ἴκοισθε·
εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ' ὄλεθρον
νῆϊ τε καὶ ἐτάροισ'. αὐτὸς δ' εἴ πέρ κεν ἀλύξις,
ὄψε κακῶς νεΐαι, ὀλέσας ἅπο πάντας ἐταίρους.
(*Od.* 11.104-14)

Ma anche così potresti arrivare, pur subendo sventure,
se sai trattenere l'animo tuo e dei compagni,
appena avrai spinto la nave ben costruita
sull'isola della Trinachia, sfuggito al mare viola,
e troverete le vacche al pascolo e le greggi pingui
del Sole, che vede ogni cosa e sente ogni cosa.
Se queste le lasci illese e pensi al ritorno,
potrete ancora arrivare ad Itaca, pur subendo sventure;
se però le molesti, allora prevedo rovina per te,
per la nave e i compagni: e tu, seppure ne scampi,
tardi ritorni e male, perduti tutti i compagni.

La stessa intersezione di divieto e sacralità ritorna nella profezia di Circe, dove interessa proprio l'episodio presso la terra del Sole:

Θρινακίην δ' ἐς νήσον ἀφίξειαι· ἔνθα δὲ πολλαὶ
βόσκοντ' Ἡελίοιο βόες καὶ ἴφια μῆλα,
ἑπτὰ βοῶν ἀγέλαι, τόσα δ' οἰῶν πῶεα καλά,
πεντήκοντα δ' ἕκαστα. γόνος δ' οὐ γίνεται αὐτῶν,
οὐδέ ποτε φθινύθουσι. θεαὶ δ' ἐπιποιμένες εἰσὶ,
νύμφαι ἐϋπλόκαμοι, Φαέθουσά τε Λαμπετίη τε,
ὃς τέκεν Ἡελίῳ Ὑπερίονι διὰ Νεαίρα.

⁸⁵ Significativamente il nesso tra ciò che è sacro e proibito è considerato da Foucault (2004, 15) una tipicità propria di alcuni spazi eterotopici.

τὰς μὲν ἄρα θρέψασα τεκοῦσά τε πότνια μήτηρ
 Θρινακίην ἐς νῆσον ἀπώκισε τηλόθι ναίειν,
 μῆλα φυλασσέμεναι πατρώϊα καὶ ἔλικας βοῦς.
 τὰς εἰ μὲν κ' ἄσινέας ἕαζ νόστου τε μέδῃαι,
 ἧ τ' ἂν ἔτ' εἰς Ἰθάκην κακὰ περ πάσχοντες ἴκοισθε·
 εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ' ὄλεθρον
 νηϊ τε καὶ ἐτάροισ'· αὐτὸς δ' εἴ πέρ κεν ἀλύξις,
 ὄψε κακῶς νεῖαι, ὀλέσας ἄπο πάντας ἐταίρους.
 (*Od.* 12.127-41)

All'isola della Trinachia arriverai: là numerose
 pascolano le vacche e le pingui greggi del Sole,
 sette armenti di vacche e sette belle greggi di pecore
 di cinquanta bestie ciascuno. Non figliano
 e non muoiono mai. Sono dee i loro guardiani,
 ninfe dai riccioli belli, Faetusa e Lampetie,
 che la chiara Neera generò al Sole Iperione.
 E dopo che le allevò e partorì, la madre augusta
 le mandò ad abitare lontano, nell'isola della Trinachia,
 a guardare le mandrie paterne e le vacche dalle corna ricurve.
 Se queste le lasci illese e pensi al ritorno,
 potrete ancora arrivare ad Itaca, pur subendo sventure;
 se però le molesti, allora prevedo rovina per te,
 per la nave e i compagni: e tu, seppure ne scampi,
 tardi ritorni e male, perduti tutti i compagni.

Nelle profezie dell'indovino e della dea l'isola di Helios assume i tratti
 di un luogo sacro e proibito e come tale è presentato anche da Odis-
 seo ai compagni: Circe l'ha ammonito più volte di evitare l'isola (cf.
 anche 12.273-4 Κίρκης τ' Αἰαίης, ἧ μοι μάλα πόλλ' ἐπέτελλε | νῆσον
 ἀλεύασθαι τερψιμβρότου Ἡελίοιο), dove nessuna vacca o pecora deve
 essere uccisa. Il divieto della dea è tanto stringente che l'eroe preten-
 de una promessa più che solenne dai compagni: 'Ma giuratemi tutti
 un giuramento potente: | se un armento di vacche o un branco di pe-
 core | per caso trovassimo, nessuno per maligna arroganza | uccida
 una vacca o una pecora' (12.298-301 ἀλλ' ἄγε νῦν μοι πάντες ὁμόσσετε
 καρτερὸν ὄρκον· | εἴ κέ τιν' ἠὲ βοῶν ἀγέλην ἢ πῶῦ μέγ' οἴων | εὕρωμεν,
 μὴ πού τις ἀτασθαλίῃσι κακῆσιν | ἢ βοῦν ἠέ τι μῆλον ἀποκτάνῃ). Suc-
 cessivamente, bloccato sull'isola dai venti, Odisseo rinnova il divie-
 to: 'Non tocchiamo le vacche, che non si debba soffrirne' (12.321 τῶν
 δὲ βοῶν ἀπεχόμεθα, μὴ τι πάθωμεν).

Rilevato il carattere sacro e proibito - verrebbe da dire quasi ta-
 buistico - ripetutamente attribuito dal poema a Trinachia, si può os-
 servare come l'isola si trovi a fare da scenario a un comportamen-
 to deviante rispetto alla norma: con animosa arroganza (cf. 12.300
 ἀτασθαλίῃσι κακῆσιν) i compagni seguono il 'consiglio funesto'

(12.339 κακῆς [...] βουλῆς) di Euriloco, incalzando, sacrificando e assaporando 'le vacche migliori del Sole' con conseguenze mortali (12.353 ss.). Il valore, in un certo senso, programmatico di questo gesto maliziosamente superbo emerge, del resto, fin dal proemio: 'Con la loro empietà [i compagni] si perdettero, | stolti, che mangiarono i buoi del Sole | Iperione: ad essi egli tolse il di del ritorno' (1.7-9 αὐτῶν γὰρ σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὄλοντο, | νήπιοι, οἱ κατὰ βοῦς Ὑπερίωνος Ἥελίοιο | ἦσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ).

Presso Trinachia, dunque, il comportamento di quel che resta della flotta di Odisseo è presentato come deviante in quanto caratterizzato da empietà (1.7; 12.300); nella dizione epica, infatti, *atasthalia* e *atasthalos* sono regolarmente associati ad atti di *hybris* (nell'*Odissea*, in particolare, *atasthalos* è il popolo dei Giganti [7.60] e pure il feace Eurialo [8.166], definito così da Odisseo per averlo accusato di essere un avventuriero alla ricerca di guadagni). Tali termini qualificano, dunque, atteggiamenti aberranti e che non possono portare a nient'altro che a conseguenze deleterie, come, appunto, l'uccisione delle bestie e la morte dei compagni.

Trinachia, terra sacra, proibita e isolata, fa da scenario, quindi, a un atto che, venendo meno a un divieto, devia dalla norma.⁸⁶ Eppure, anche da questa prospettiva l'isola svela il proprio carattere relazionale: l'*atasthalia* che anima l'azione dei compagni è caratteristica, a Itaca, dei pretendenti e dei loro gesti (3.207; 16.86, 93; 18.143; 20.170, 370; 21.146; 22.47; 24.282, 352, 458) e, pure qui, è meritevole di essere punita; è infatti causa di morte anche per i proci (22.317 = 22.416 τῷ καὶ ἀτασθαλίησιν ἀεικέα πότμον ἐπέσπον, cf. 23.67).⁸⁷ L'atteggiamento dei compagni a Trinachia e dei pretendenti a Itaca svela, dunque, un legame tra lo spazio dell'isola di Helios (sacro e proibito) e quello della patria di Odisseo.

86 Sulle anomalie del sacrificio delle vacche (tra cui il ricorso a foglie di quercia al posto dell'orzo [12.356-8]), cf. almeno Vernant 1982b, 186.

87 Per il parallelo tra i compagni e i pretendenti, cf. de Jong 2001, 305; su *atasthalia* e *hybris*, cf. Aronen 2002, 101. In 18.138-9 (καὶ γὰρ ἐγὼ ποτ' ἔμελλον ἐν ἀνδράσιν ὄλβιος εἶναι, | πολλὰ δ' ἀτάσθαλ' ἔρεξα βίη καὶ κάρτεϊ εἰκῶν) Odisseo, nei panni del Cretese, racconta ad Anfinomo che anche lui un tempo avrebbe potuto essere felice tra gli uomini, ma che compì 'molti abusi, cedendo alla forza e al potere'. In 4.693-5 (κεῖνος δ' οὐ ποτε πάμπαν ἀτάσθαλον ἀνδρὰ ἐώργει· | ἄλλ' ὁ μὲν ὑμέτερος θυμὸς καὶ ἀεικέα ἔργα | φαίνεται) Penelope oppone, invece, lo sposo all'animo e alle azioni ignobili dei pretendenti, in quanto Odisseo non avrebbe mai fatto male a uomo alcuno. In 22.312-14 Leode supplica l'eroe di risparmiarlo, adducendo il fatto di non aver mai fatto torto (οὐδέ τι ῥέξαι ἀτάσθαλον) a una donna in casa. A Eea Euriloco accusa Odisseo di essere responsabile, con la sua *atasthalia*, della morte dei compagni presso l'antro di Polifemo (10.437 τούτου γὰρ καὶ κείνοι ἀτασθαλίησιν ὄλοντο 'perirono anche essi per la follia di costui'). Friedrich (1987) propone una convincente analisi del ruolo dell'*atasthalia* nella morte dei compagni in relazione alla *tlēmosynē* dall'eroe. Sulla stessa linea Segal (1992, 507-10) sviluppa un discorso analogo nel contesto di un'analisi del concetto di giustizia divina all'interno del poema. Su *tlēmosynē* e termini corradicali rispetto alla figura di Odisseo, cf. Marzullo 1952, 51-61; Pucci 1987, 44-56, 76-82.

Tratti simili caratterizzano, inoltre, anche Faro, la terra dove Menelao e la flotta rimangono temporaneamente bloccati, tenuti lontano da casa per non aver offerto ecatombi perfette agli dei: 'Voglio sempre, gli dei, che si ricordino i loro precetti' (4.353 οἱ δ' αἰεὶ βούλοντο θεοὶ μεμνήσθαι ἐφετμέων, cf. 4.475-80). In questo senso, anche Faro ospita individui il cui comportamento rappresenta una trasgressione rispetto a quanto stabilito dalle divinità, una prescrizione che, peraltro, travalica i confini dell'isola, giacché appare in relazione con il resto del mondo rappresentato all'interno del poema. L'avverbio 'sempre' (4.353), pronunciato da Menelao nel racconto di viaggio a Telemaco, è indicativo al riguardo.

Inoltre, l'episodio presso Faro può essere forse posto in connessione anche con la simbologia dei riti di passaggio. Menelao, per ottenere aiuto dal vecchio del mare, è costretto a tendergli un agguato insieme a tre compagni: all'alba Eidotea li fa sdraiare in fila in giacigli scavati da poco nell'arenile, getta loro sopra quattro pelli di foca appena scuoiate e là i quattro uomini restano fino a mezzogiorno, quando lanciano l'agguato a Proteo, emerso dalle acque (4.431-61). Nella scena, con i suoi simboli di morte e di rinascita, sono state riconosciute anche le moenze di un rito di passaggio.⁸⁸ In questo senso l'isola – una terra 'sacra', perché casa del vecchio del mare, e una prigione per Menelao e la flotta, che hanno trasgredito alla norma (sempre valida) di offrire ecatombi perfette agli dei – presenta un altro tratto che Foucault dichiara tipico degli spazi di crisi o di deviazione delle eterotopie. Le caserme, che nel XIX secolo ospiteranno i giovani per il servizio militare («les premières manifestations de la sexualité virile devant avoir lieu précisément 'ailleurs' que dans la famille» [2004, 15]), e i luoghi dei viaggi di nozze per le giovani donne («la défloraison de la jeune fille ne pouvait avoir lieu 'nulle part' et à ce moment-là, le train, l'hôtel du voyage de nocces, c'était bien ce lieu de nulle part, cette hétérotopie sans repères géographiques» [15]) sono presentati come esempi di eterotopie dal filosofo per il fatto di accogliere figure protagoniste di momenti di passaggio. In tal senso questi luoghi paiono ricollegabili alla simbologia di morte e rinascita che vede protagonisti Menelao e tre membri della flotta presso Faro.

Anche l'isola del ritorno del sovrano di Sparta presenta, dunque, un carattere 'marginale' – Menelao e la flotta vi restano bloccati e distanti da casa – e insieme relazionale – la regola di offrire ecatombi perfette è valida, infatti, sempre e ovunque. Questa tensione tra spazio isolato e, a un tempo, in connessione con i luoghi a cui Menelao desidera far rientro può essere accostata al concetto di spazio eterotopico e al suo stare, insieme, separato e in un sistema di con-

88 Per una lettura in chiave sciamanica (ma tutt'altro che decisiva) della figura di Proteo con riguardo, quindi, anche alla simbologia dei riti di passaggio, cf. Nagler 1980, 100-1; Athanassakis 2002.

nessioni. Da questo punto di vista, la nozione di eterotopia, intesa come strumento di indagine dello spazio, si presta a descrivere le isole che, nell'*Odissea*, fanno da ostacolo al *nostos* dell'eroe e che ospitano una condizione di devianza rispetto alla norma. Tale deviazione dialoga con l'*oikos* a cui Menelao e Odisseo desiderano arrivare, così che qualsiasi lettura dicotomica risulta inficiata ulteriormente dalle intersezioni di cui partecipano anche Faro e Trinachia.

3.4.2.2 Isole in diacronia

Tra le isole del viaggio di Odisseo, Ogigia è la sola a ospitare l'eroe abbastanza a lungo da permettere di investigare la possibilità di un suo diverso funzionamento sul piano diacronico. La terra della ninfa è descritta dall'aedo, che media la percezione di Hermes appena giunto sull'isola, con meccanismi formali analoghi a quelli che definiscono la baia di Forco all'arrivo dei Feaci e di Odisseo a Itaca. In entrambe le occasioni le rappresentazioni delle isole emergono da un resoconto prolettico dell'osservazione: la prospettiva da cui il paesaggio nasce attraverso il filtro delle parole del poeta è esplicitata solo a conclusione delle descrizioni (5.75-7; 13.113).⁸⁹ Itaca e Ogigia paiono connesse, così, su una cartografia tematica e formale, che, in ragione della durata del soggiorno di Odisseo sull'isola di Calipso, può essere analizzata anche da un punto di vista diacronico. Una simile indagine, infatti, consente di verificare la possibilità che la terra della ninfa ricopra funzioni differenti in momenti diversi della vicenda narrata nell'*Odissea*.

Presso il palazzo di Alcinoo Odisseo racconta ad Arete di essere rimasto a Ogigia per 'sette anni, di seguito: sempre bagnavo | di lacrime le vesti immortali che mi diede Calipso' (7.259-60 ἔνθα μὲν ἑπτάετες μένον ἔμπεδον, εἶματα δ' αἰεὶ | δάκρυσι δεύεσκον, τὰ μοι ἄμβροτα δῶκε Καλυψώ). Il ritratto che l'eroe traccia di sé appare in linea, dunque, con la sua rappresentazione alla prima comparsa nel poema:

ἀλλ' ἦ τοι νύκτας μὲν ἰαύεσκεν καὶ ἀνάγκη
 ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι παρ' οὐκ ἐθέλων ἐθελούσῃ·
 ἦματα δ' ἐν πέτρῃσι καὶ ἠϊόνεσσι καθίζων
 δάκρυσι καὶ στοναχῆσι καὶ ἄλγεσι θυμὸν ἐρέχθων
 πόντον ἐπ' ἀτρύγετον δερκέσκετο δάκρυα λείβων.
 (*Od.* 5.154-8)

Certo la notte dormiva, anche per forza,
 nelle cave spelonche, senza voglia, con lei [*scil.* Calipso] che voleva;

⁸⁹ Su questi aspetti vedi i paragrafi «Le isole del ritorno» e «Itaca 'irta di sassi'».

ma il giorno, seduto sugli scogli e sul lido,
lacerandosi l'animo con lacrime, lamenti e dolori,
guardava piangendo il mare infecondo.

C'è stato un tempo, tuttavia, in cui a Ogigia l'eroe giaceva con la dea non 'per forza' (5.154) e a cui l'*Odissea* allude nei versi immediatamente precedenti il passo appena citato: dopo la visita di Hermes, Calipso ha trovato Odisseo 'seduto sul lido: i suoi occhi | non erano mai asciugati di lacrime, passava la dolce vita | piangendo il ritorno, perché ormai non gli piaceva la ninfa' (5.151-3 τὸν δ' ἄρ' ἐπ' ἀκτῆς εὔρε καθήμενον· οὐδέ ποτ' ὄσσε | δακρυόφιν τέρσοντο, κατείβετο δὲ γλυκὺς αἰὼν | νόστον ὀδυρομένω, ἐπεὶ οὐκέτι ἦνδανε νύμφη). La negazione 'non più' (5.153) presente in queste parole dà la misura dell'avverbio 'sempre' (7.259) pronunciato strategicamente dall'eroe nel racconto (richiamato sopra) ad Arete e svela anche come, nella vicenda di Odisseo, l'isola di Calipso svolga funzioni differenti su un piano diacronico. Nel corso di un settennio, infatti, Ogigia passa da spazio di piacere a spazio di patimenti: al termine del periodo, la notte, Odisseo dorme nella grotta insieme a Calipso, mentre di giorno piange sul lido (5.154-8). Infine, ormai libero di lasciare l'isola, l'eroe gode nuovamente della compagnia della dea: 'Il sole calò e sopraggiunse la tenebra: | ed essi, andati nella cava spelonca, | goderono l'amore giacendosi insieme' (5.225-7 ἡέλιος δ' ἄρ' ἔδυ καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλθεν· | ἐλθόντες δ' ἄρα τῷ γε μυχῷ σπείους γλαφυροῖο | τερπέσθην φιλότητι, παρ' ἀλλήλοισι μένοντες).⁹⁰

Un simile, diverso, funzionamento della terra della ninfa sul piano diacronico può essere raffrontato, da più punti di vista, con la teorizzazione foucaultiana sull'eterotopia, giacché, per il secondo principio elaborato dal filosofo, una medesima società può far funzionare un'eterotopia in maniere differenti.⁹¹ Ne è un esempio il cimitero, luogo ai margini rispetto agli spazi culturali ordinari e, a un tempo, in contatto con l'insieme degli spazi cittadini e sociali (pressoché ogni famiglia o individuo ha una persona cara sepolta al suo interno). Situato in aree extra-urbane nell'antichità e collocato dal Medioevo fino alla fine del XVIII secolo nel cuore del centro abitato, proprio accanto alla chiesa, il cimitero era allora uno spazio gerarchizzato, dove ossari e tombe singole (anche mausolei) si trovavano all'esterno e all'interno dell'edificio sacro. Con l'arrivo del XIX secolo le tombe divennero sistematicamente individuali e i cimiteri furono spostati esterna-

90 Odisseo passerà altre quattro notti a Ogigia (5.262-3 τέτρατον ἦμαρ ἔην, καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα· | τῷ δ' ἄρα πέμπτῳ πέμπτ' ἀπὸ νήσου δια Καλυψῶ), dove sarà impegnato, durante il giorno, nella costruzione di una zattera. A queste, tuttavia, il poema non fa riferimento.

91 Per la rappresentazione di Ogigia come scenario di una relazione differente (da quella con Penelope) ma comunque possibile vedi più estesamente il capitolo «Un arcipelago di donne».

mente agli abitati. In sincronia con questa individualizzazione della morte e borghesizzazione del camposanto, osserva Foucault (2004, 16-17), la prima è stata percepita come una ‘malattia’ e il cimitero come uno spazio di contagio.

Tra le isole del ritorno il funzionamento di Ogiogia rispetto allo spazio percepito dall’eroe come casa pare cambiare sul piano diacronico in termini che possono essere accostati al concetto di eterotopia: da spazio di piacere l’isola si converte in spazio di patimenti ed è caratterizzata (lo si è visto) anche da aspetti connessi all’Oltretomba. Il fatto che, tra le isole del *nostos*, la terra di Calipso sia la sola a ospitare l’eroe abbastanza a lungo da permettere di investigare il proprio funzionamento su un piano (anche) diacronico limita il ricorso al secondo principio dell’analisi eterotopica foucaultiana come strumento di descrizione di tali terre. Può essere interessante osservare, comunque, come l’evoluzione diacronica che caratterizza la funzione di Ogiogia all’interno del *nostos* di Odisseo non vada a intaccare, in ogni caso, la rappresentazione dell’isola come luogo isolato e pure in relazione tematica e formale con Itaca e con il resto dell’arcipelago che fa da scenario al poema.

3.4.2.3 Isole in sincronia o della giustapposizione di più spazi

L’analisi condotta nel capitolo precedente ha mostrato come le isole dell’*Odissea* giustappongano spesso, nel medesimo scenario, aspetti fantastici e realistici e come esse accostino elementi di antropizzazione ad altri in cui si può anche rilevare un trionfo della natura.⁹² Si pensi, a titolo esemplificativo, a Eea, dove il raffinato *dōma* di Circe si erge in un ambiente selvaggio (10.210-12); ai recinti per animali sull’isola sacra e disabitata di Trinachia (12.264-6); alla vite non coltivata presso la grotta di Calipso, dimora di una dea (5.68-9); alle abitazioni di Eolo e della famiglia (10.10-13), segnali della presenza umana in una terra galleggiante (10.3) e morfologicamente straordinaria. La compresenza di tratti di tal genere in un medesimo sito attribuisce a questi luoghi un carattere ibrido, in cui si inserisce bene anche lo *status* riconosciuto in maniera condivisa all’isola di Scheria.⁹³

Un’analoga giustapposizione di più spazi sembra esprimersi nel poema, oltre che da un punto di vista tematico, pure sul piano linguistico. La negazione di *Od.* 5.153 (νόστον ὀδυρομένῳ, ἐπεὶ οὐκ ἐτι

⁹² Secondo Lancioni nell’*Odissea* «ogni isola appartiene a più spazi rendendoli reciprocamente accessibili, e forse proprio per questo rende ‘possibile’ il manifestarsi del fantastico» (2019, 86).

⁹³ Su questi aspetti vedi il paragrafo «Il carattere ibrido delle isole (oltre la natura selvaggia)». Per una connessione tra i concetti di spazio liminale (come inteso da Turner) e di eterotopia, cf. de Caüter, Dehaene 2008, 96.

ἦνδανε νύμφη [‘Odiseo passava la dolce vita] piangendo il ritorno, perché ormai non gli piaceva la ninfa’), con cui l’aedo rappresenta Oigia come uno spazio di dolore, pare aprire infatti un duplice sguardo su ciò che si sta negando: l’enunciato negativo, permettendo di veicolare più informazioni allo stesso tempo, sembra quasi far sì che gli spazi del piacere e del non piacere convivano nel medesimo luogo narrativo.

Una simile compresenza di spazi testuali potrebbe essere rilevata, forse, anche nella descrizione dell’isola delle capre (9.116-41), la quale risulta estesamente condotta attraverso il meccanismo della negazione.⁹⁴ Si tratta di una terra non percorsa da cacciatori (9.120 οὐδέ μιν εἰσοιχνεῦσι κυνηγέται), non coperta da greggi o da campi di biade (9.122 οὐτ’ ἄρα ποιμήνησιν καταΐσχεται οὐτ’ ἄροτοισιν), non cattiva (9.131 οὐ μὲν γάρ τι κακή γε) e dotata di un porto in cui non occorrono gomene, ancore e ormeggi (9.136-7 ἐν δὲ λιμὴν εὖορμος, ἴν’ οὐ χρεῶν πείσματός ἐστιν, | οὐτ’ εὐνάς βαλέειν οὔτε πρυμνήσι’ ἀνάσαι). A questi enunciati possono essere accostati, inoltre, gli aggettivi ‘incolta’ e ‘inarata’, i quali sono riferiti all’isola in 9.123 (ἀλλ’ ἢ γ’ ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ἤματα πάντα ‘ma è tutto il tempo incolta e inarata’). Attraverso tale descrizione, la terra delle capre sembra apparire come è e anche come potrebbe essere per mezzo di due ‘rappresentazioni’ (una diretta e l’altra indiretta), le quali risultano giustapposte nello spazio testuale della descrizione.⁹⁵

Questa tipicità tematica e linguistica, secondo cui le isole del ritorno si definiscono spesso come luoghi dal carattere ibrido, in cui spazi apparentemente contraddittori possono avvicinarsi, sembra inficiare ulteriormente un’interpretazione in termini binari del panorama insulare dell’*Odissea*. Anche in questo senso, infatti, tali terre svelano il proprio carattere relazionale come parti di un grande arcipelago, in cui un analogo accostamento di tratti (per la nostra sensibilità) incompatibili torna anche tra le isole al di fuori degli *Apolo-goi*. A questo proposito si è già avuto modo di osservare come Creta possa fare frequentemente da scenario a eventi che appaiono ‘diversi’, e come Siria emerga dai ricordi di Eumeo come un ibrido di tratti fantastici e realistici (15.403-14).⁹⁶ La descrizione della stessa Itaca presenta, poi, elementi fantastici, che si intersecano con tratti del paesaggio delle isole del ritorno (si pensi alla grotta sacra alle nin-

⁹⁴ Per il carattere eterotopico degli enunciati negativi, cf. Maxia 2000, 89-91.

⁹⁵ La tipicità di questa descrizione è stata raffrontata dalla critica con il fenomeno della ‘colonizzazione’ greca di età arcaica: le negazioni veicolerebbero lo sguardo del colono al primo sbarco sulla terra, mentre immagina in quale modo questa potrebbe essere messa a frutto. Sull’argomento e per gli opportuni riferimenti bibliografici, cf. Scodel 2005, 152.

⁹⁶ Per le rappresentazioni di Siria e di Creta vedi il paragrafo «Una rete di ricordi oltre l’orgoglio isolano: i casi di Itaca, Siria e Creta».

fe [13.103-12], che dialoga con l'analogo antro presso il porto di Trinachia [12.317-18]).⁹⁷

In aggiunta, il carattere relazionale di queste terre parrebbe trovare espressione, oltre che da un punto di vista tematico, anche su un piano più strettamente linguistico e testuale: Itaca stessa è descritta da Telemaco a Menelao attraverso il meccanismo della negazione (non ci sono né larghe piste né prati, e non è una terra adatta ai carri [4.601-8]) e un modulo simile è presente pure nella descrizione di Siria, non troppo abitata, né colpita da fame e malattie (15.405-8). In questo senso, anche le terre di Odisseo e di Eumeo compaiono nello spazio della narrazione sia come sono effettivamente sia come potrebbero essere attraverso due 'rappresentazioni' (una diretta e l'altra indiretta) che risultano giustapposte nella descrizione. Anche da questa prospettiva, dunque, le isole del *nostos* svelerebbero un carattere relazionale.

Come terre che, per aspetti diversi, sovrappongono nel medesimo luogo più spazi mostrando un carattere ibrido, che inficia qualsiasi tentativo di interpretazione per coppie dicotomiche, e come spazi isolati e al tempo stesso in relazione, le isole del ritorno possono essere descritte facendo riferimento al terzo principio riconosciuto da Foucault come caratteristico dell'eterotopia; questo interessa, infatti, la giustapposizione di più spazi in un medesimo luogo (si pensi, per richiamare gli esempi di Foucault stesso, al teatro e al cinema, sulle cui scene si incontrano più dimensioni, e al giardino, «un tapis où le monde tout entier vient accomplir sa perfection symbolique» [2004, 17]). Questo incontro di più spazi può avvenire (come nell'«Enciclopedia cinese» di Borges) anche su un piano testuale attraverso il ricorso a enunciati negativi. Tali frasi, descrivendo le isole, veicolano più informazioni allo stesso tempo e propongono uno spazio che apre uno sguardo indiretto su quanto è negato. Le isole del *nostos*, come le eterotopie, accostano, così, tratti fantastici e realistici e aprono uno sguardo diretto e indiretto su ciò che si sta respingendo. Nel farlo, svelano ancora una volta il proprio carattere relazionale nei confronti degli spazi rispetto a cui si trovano a grande distanza.

3.4.2.4 Come strappi nel tempo

Le isole del ritorno, a mo' di mondi separati e in relazione, si presentano a Odisseo alla maniera di fucine di possibilità e instabilità, dove sostare per un periodo limitato prima di rischiare di essere assorbito da un certo immobilismo. La vicenda di Eea, presso cui l'eroe e i compagni restano 'fino alla fine | dell'anno, consuman-

⁹⁷ Su questi aspetti vedi estesamente il paragrafo «Il carattere ibrido delle isole (oltre la natura selvaggia)».

do carni abbondanti e dolce vino' (10.467-8 ἔνθα μὲν ἡματα πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν | ἤμεθα, δαινύμενοι κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἡδύ), può essere citata come esemplificativa di questo pericolo; se l'eroe non rimane imprigionato tra i piaceri dell'isola, è perché i compagni lo richiamano al ricordo della patria: 'Sciagurato, ricordati ormai della patria, | se davvero è destino che ti salvi e che arrivi | nella casa ben costruita e nella terra dei padri' (10.472-4 δαίμονι, ἤδη νῦν μιμνήσκειο πατρίδος αἴης, | εἴ τοι θέσφατόν ἐστι σαωθῆναι καὶ ἰκέσθαι | οἶκον ἐυκτίμενον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν). Odisseo, convinto dalla richiesta (10.475) e prima di supplicare Circe di lasciarli andare (10.480-6), siede con i compagni alla tavola della dea ancora una volta e per un giorno intero, 'fino al tramonto | consumando carni abbondanti e dolce vino' (10.476-7 ὥς τότε μὲν πρόπαν ἡμαρ ἐς ἥλιον καταδύντα | ἤμεθα, δαινύμενοι κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἡδύ).

Il rischio di rimanere imprigionati su una delle isole del *nostos* interessa, oltre a Odisseo, anche la figura di Menelao, il quale è bloccato con la flotta a Faro. 'Le provviste e le forze degli uomini sarebbero tutte finite, | se, tra gli dei, una non avesse provato dolore e pietà, | la figlia del forte Proteo, il vecchio del mare, | Eidotea: proprio a lei commossi moltissimo il cuore' (4.363-6 καὶ νύ κεν ἦϊα πάντα κατέφθιτο καὶ μένε' ἀνδρῶν, | εἰ μή τίς με θεῶν ὀλοφύρατο καὶ μ' ἔλεησε, | Πρωτέος ἰφθίμου θυγάτηρ ἄλιόιο γέροντος, | Εἰδοθέη τῇ γάρ ῥα μάλιστά γε θυμὸν ὄρινα).

L'immobilismo di queste isole, dove l'eroe corre il pericolo di restare imprigionato, impegnato 'sempre' (10.8 αἰεῖ), 'ogni giorno' (10.467 ἡματα πάντα) in banchetti con 'infinite' (10.9 μυρία) vivande (a Eolia i figli e le figlie del custode dei venti 'sempre in casa del padre e della madre augusta | [...] mangiano, davanti gli stanno infinite vivande' [10.8-9 οἱ δ' αἰεῖ παρὰ πατρὶ φίλῳ καὶ μητέρῃ κεδνῇ | δαίνυνται παρὰ δέ σφιν ὄνειάτα μυρία κεῖται, cf. 10.61]), può essere interpretato come uno strappo nel tempo, che rischia di incastrare (non solo) Odisseo in una dimensione priva di memoria. Inazione e prigionia si intersecano, infatti, con il motivo dell'oblio nel poema: «A hero who perishes in the Great Beyond», sostiene Crane, «vanishes without a trace and without glory» (1987, 28). L'eroe, ridotto quasi a vivere o a morire in un'isola lontana, rischia di essere privato della possibilità di uno *mnēma*, che ne perpetui il ricordo.⁹⁸

Questa specie di squarcio nel tempo, che espone Odisseo (e non solo) al pericolo di rimanere consumato da una forzata inazione, può essere raffrontata con il panorama insulare esterno agli *Apologoi* e, in particolare, con la stessa Itaca, preservata da Penelope come una sorta di isola domestica, dove il cambiamento e gli scambi sono ridot-

⁹⁸ Per questi tratti sulle 'isole delle donne' (Eea, l'isola delle Sirene e Ogigia) e anche a Scheria vedi il paragrafo «Tentazioni al di fuori del tempo».

ti all'essenziale (Foley 1978, 11, 14; Bergren 1993, 10-11).⁹⁹ Le isole del viaggio svelano dunque, anche da questo punto di vista, un aspetto relazionale, che può essere descritto prendendo in prestito, ancora una volta, la riflessione foucaultiana sulle eterotopie. Secondo il quarto principio elaborato in *Des espaces autres*, infatti, queste funzionano appieno «lorsque les hommes se trouvent dans une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel» (Foucault 2004, 17). Infine, le isole del ritorno, nel rappresentare uno strappo nel tempo, si confermano in connessione con l'*oikos* a cui l'eroe desidera giungere, ma dove rischia di restare privato della possibilità di essere ricordato, se rimanesse imprigionato su un'isola lontana.

3.4.2.5 Isole chiuse, isole aperte

Connesso al tema dell'immobilismo e associato alla permanenza dell'eroe su isole lontane, è il fatto che Odisseo possa giungere o lasciare tali terre con o senza difficoltà. Il tema, variamente declinato all'interno del poema, si sviluppa (forse in primo luogo) con riferimento all'isolamento che caratterizza questi luoghi: Scheria, per esempio, si trova in una condizione tale che nessun mortale vi arriva (6.204-5), ed Eolia è circondata da un muro di bronzo e costruito su una costa che si erge a picco sul mare (10.3-4).

Tale aspetto interessa, inoltre, gli eventi meteorologici che possono segnare l'approdo e la partenza dell'eroe da un'isola. Il sovrano di Sparta racconta di come gli dei lo trattennero a Faro 'venti giorni, e non apparvero mai | a soffiare i venti marini, che delle navi | sono la scorta sul dorso vasto del mare' (4.360-2 ἔνθα μ' εἴκοσιν ἡματ' ἔχον θεοί, οὐδέ ποτ' οὐροί | πνεῖοντες φαίνονθ' ἄλιαέες, οἳ ῥά τε νηῶν | πομπῆες γίνονται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης). Eventi di questo tipo contraddistinguono, inoltre, anche l'approdo e la partenza di Odisseo da alcune isole degli *Apologoi*. Una bufera di venti lo riconduce infatti, insieme ai compagni, a Eolia (10.54-5) e, lasciata Trinachia (dove è rimasto bloccato proprio dai venti [12.313-15]), ormai in mare aperto, si trova al centro di una tempesta perfetta (12.405 ss.).¹⁰⁰ Una 'calma senza ba-

⁹⁹ Nei momenti successivi al ricongiungimento tra i due sposi, la donna è colta mentre abbraccia lo sposo e 'non gli staccava più le candide braccia dal collo' (23.240 δειρῆς δ' οὐ πω πάμπαν ἀφίετο πῆχθε λευκῶ), un gesto che - secondo Purves (2010, 75-6) - rappresenta un tentativo di trattenere Odisseo in uno spazio senza tempo, ma che è 'sbloccato' dal movimento dell'eroe, il quale comunica alla sposa di non aver ancora raggiunto il termine delle prove loro riservate (23.248-9 ὧ γύναι, οὐ γάρ πω πάντων ἐπὶ πείρατ' ἀέθλων | ἤλθομεν).

¹⁰⁰ Nell'episodio il primo a morire è il nocchiero (12.411-14); quindi 'i compagni caddero in acqua. | Ed essi, come corvi di mare, intorno alla nera nave, | erano portati dai flutti: il dio gli tolse il ritorno' (12.417-19 πέσον δ' ἐκ νηὸς ἑταῖροι. | οἳ δὲ κορώνησιν ἴκελοι περὶ νῆα μέλαιναν | κύμασιν ἐμφορέοντο, θεὸς δ' ἀποαῖντο νόστον).

va di vento' assopisce invece le onde nei pressi delle Sirene, rendendo necessario il ricorso ai remi (12.168-72) e determinando una situazione che facilita lo stare nelle vicinanze dell'isola e che insieme complica la possibilità di allontanarsi. Nell'episodio di Scheria, infine, l'eroe rimane in balia di una bufera per due giorni, prima di giungere a terra e di essere scagliato contro la costa feacia (5.388 ss.).¹⁰¹

Il valore simbolico e narratologico di episodi di questo genere è senz'altro noto, ma qui interessa osservare come tali eventi contribuiscano a definire le isole del ritorno come spazi insieme chiusi e aperti.¹⁰² L'isolamento geografico, le tempeste o, ancora, i casi di bonaccia possono semplificare o complicare l'approdo e la partenza dell'eroe dall'isola, che si configura, così, come uno spazio aperto o chiuso nella misura in cui lo accoglie o meno o, ancora, lo lascia o non lo lascia andare.

Una nota a riguardo emerge anche dall'atteggiamento degli abitanti di tali terre nelle fasi di accoglienza e commiato dell'eroe. A Eea il *pharmakon*, la verga e le parole di Circe (10.317-19) potrebbero essere letti come espressioni di un sistema di chiusura che sostanzia i primi momenti dell'incontro con la signora dell'isola, esprimendo la difficoltà a stabilire un contatto sicuro con quest'ultima.¹⁰³ Allo stesso tempo, però, Eea presenta anche un sistema di apertura, che permette all'eroe di abbandonare questa terra e la sua abitante senza intoppi. Infatti, Circe non oppone resistenza alla richiesta di Odisseo di partire: 'Divino figlio di Laerte, Odisseo pieno di astuzie, | non restare più, in casa mia, contro voglia' (10.488-9 διογενές Λαερτιάδη,

101 Si pensi anche al racconto di Etone intorno alla partenza della flotta di Odisseo da Creta: 'Dodici giorni gli illustri Achei restarono lì: | li serrava una gran tramontana e non li lasciava | star ritti neppure a terra. Un dio crudele l'aveva eccitata. | Al tredicesimo il vento cessò e presero il largo' (19.199-202 ἔνθα δωῶδεκα μὲν μένον ἤματα δῖοι Ἀχαιοί· | εἶλει γὰρ βορέης ἄνεμος μέγας οὐδ' ἐπὶ γαίῃ | εἶα ἴστασθαι, χαλεπὸς δέ τις ὥρορε δαίμων· | τῆ τρεισκαίδεκάτῃ δ' ἄνεμος πέσε, τοῖ δ' ἀνάγοντο).

102 La stessa endogamia tipica di Eolia e di Scheria può essere letta in maniera simile e interpretata in termini di isolamento e di chiusura, nella misura in cui tale pratica nega la funzione svolta dai legami matrimoniali nel mondo che fa da sfondo al poema: stabilire connessioni e relazioni di parentela e alleanza anche economica tra famiglie. Nei confronti di Odisseo, inoltre, Eolo e i Feaci (si ricordi che Alcinoos offre Nausicaa in sposa all'eroe [7.311-15]) sanno essere tanto ospitali e aperti quanto chiusi e ostili. Sulla funzione 'connettiva' del matrimonio, cf. duBois 1982, 37-48; Redfield 1982; Bergren 1983, 75-8; Wohl 1993, 22; Lyons 2003, 102, 126-7. «Il matrimonio tra fratelli [...] rivela la essenziale estraneità del mondo di Eolo» (Heubeck 1995, 220).

103 Odisseo racconta come 'tratta l'aguzza lama lungo la coscia, | assalì Circe, come fossi bramoso di ucciderla' (10.321-2 ἐγὼ δ' ἄορ ὄξυ ἔρυσσάμενος παρὰ μηροῦ | Κίρκη ἐπήϊξα ὡς τε κτάμεναι μενεαίνων). Al gesto la dea corre, urla, gli afferra le ginocchia e, piangendo (10.323-4 ἦ δὲ μέγα ἰάχουσα ὑπέδραμε καὶ λάβε γούνων | καί μ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα), celebra l'eroe *polytropos* (10.330) rinnovandogli l'invito a salire insieme sul letto (10.333-4) e giurando di non meditare più 'un'altra azione cattiva' (10.344 πῆμα κακὸν [...] ἄλλο) nei suoi confronti.

πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ, | μηκέτι νῦν ἀέκοντες ἐμῶ ἐνὶ μίμνετε οἴκῳ).¹⁰⁴
 Inoltre, la dea fornisce all'eroe provviste, informazioni e venti propizi alla prosecuzione del viaggio (10.488-540; 11.6-8; 12.39-150).

In termini simili, il primo incontro tra l'eroe e Nausicaa a Scheria prevede una specie di chiusura attraverso la costruzione di un immaginario evocativamente oppositivo: l'eroe/leone, simile a un guerriero iliadico, avanza verso la principessa, la quale, sola tra le compagne in fuga (6.138-9), si trattiene e gli resta dinanzi (6.141 στή δ' ἄντα σχομένη), mostrando un coraggio efficacemente accostato dalla critica a quello di un guerriero.¹⁰⁵ Il 'chiaro Odisseo' (6.127 δῖος Ὀδυσσεύς), risvegliato dal suono della voce delle fanciulle,

βῆ δ' ἔμην ὥς τε λέων ὄρεσίτροφος, ἀλκί πεποιθώς,
 ὅς τ' εἶσ' ὕμενος καὶ ἀήμενος, ἐν δέ οἱ ὄσσε
 δαίεται· αὐτὰρ ὁ βουσί μετέρχεται ἢ ὄτεσσιν
 ἢ ἐ μετ' ἀγροτέρας ἐλάφους· κέλεται δέ ἐ γαστήρ
 μήλων πειρήσοντα καὶ ἐς πυκινὸν δόμον ἐλθεῖν·
 ὥς Ὀδυσσεὺς κούρησιν εὐπλοκάμοισιν ἔμελλε
 μίξεσθαι, γυμνός περ ἑών· χρεῖώ γὰρ ἴκανε.
 (Od. 6.130-6)

mosse come un leone montano sicuro del proprio vigore,
 che avanza battuto dalla pioggia e dal vento, gli ardono
 gli occhi, e si getta tra buoi o tra pecore
 o dietro a selvatiche cervere: anche in un fitto recinto
 il ventre lo spinge ad entrare, per assalire le greggi;
 così s'accingeva Odisseo ad andare, benché fosse nudo,
 tra le fanciulle dai riccioli belli: lo premeva il bisogno.

Il fatto che la similitudine leonina assuma tratti caratteristici - l'eroe/leone è mosso da *gastēr* (6.133) e non da *thymos* -¹⁰⁶ non sminuisce il coraggio della giovane, né sembra inficiare il riconoscimento di una fase di chiusura nei momenti iniziali dell'incontro. Anche a Scheria, del resto, superato un primo istante di sospetto, l'atteggiamento della

¹⁰⁴ L'inevitabile richiamo alla vicenda di Calipso, all'insistenza della ninfa nel tenere con sé l'eroe e alla funzione di apertura che può essere riconosciuta, in quest'ultimo episodio, all'intervento di Zeus (5.112, 146-7) svela parte della rete di rapporti tra gli episodi di Eea e di Ogiogia, coltivando allo stesso tempo la dissomiglianza. Sul cambiamento di atteggiamento di Circe, cf. Franco 2010, 47.

¹⁰⁵ Su *eros* e 'intertestualità' nell'episodio di Nausicaa, cf. Vallillee 1955; Gross 1976; Cairns 1990; Fornaro 1995; Glenn 1998; Burzacchini 2002; Mastromarco 2003; Nobili 2006.

¹⁰⁶ Cf. Il. 12.298-300 τὴν ἄρ' ὅ γε πρόσθε σχόμενος δύο δοῦρε τινάσσων | βῆ ῥ' ἔμην ὥς τε λέων ὄρεσίτροφος, ὅς τ' ἐπιδευής | δηρὸν ἔη κρειῶν, κέλεται δέ ἐ θυμὸς ἀγῆνωρ [Sarpedone] tenendolo davanti al petto e scuotendo due aste si mosse | come leone cresciuto sui monti che resta | a lungo senza carne ed è incitato dal cuore superbo' (la traduzione è di Ferrari [2018]). Sull'accostamento tra eroi e leoni, cf. almeno Lonsdale 1990; Clarke 1995.

donna diventa di apertura: Nausicaa ammira la bellezza di Odisseo e vagheggia che un uomo simile possa diventare suo sposo (6.239 ss.); quindi ne loda indirettamente l'aspetto (6.276-88) e, poi, lo accompagna nei pressi dell'*asty*. Il motivo erotico non si irrigidisce in un'ostilità né, una volta accolto Odisseo, Nausicaa ne ostacola la partenza: 'Ti saluto, straniero, perché possa ricordarti di me | anche in patria: poiché devi a me per prima la vita' (8.461-2 χαῖρε, ξεῖν', ἵνα καὶ ποτ' ἐὼν ἐν πατρίδι γαίῃ | μνήσῃ ἐμεῖ', ὅτι μοι πρώτη ζῳάγρι' ὀφέλλεις).

Secondo la prospettiva di analisi proposta in questo paragrafo, le isole del ritorno appaiono, dunque, chiuse e aperte nella misura in cui gli eventi meteorologici e le loro abitanti ostacolano o facilitano l'arrivo e la partenza dell'eroe. Come le eterotopie, dunque, anche questi luoghi si mostrano separati o penetrabili a seconda che l'eroe vi sbarchi o che voglia lasciarli.¹⁰⁷ Sistemi di isolamento e di apertura caratterizzano infatti, secondo Foucault (2004, 18), gli spazi eterotopici, dove, in termini analoghi alle isole odissiache, si entra o per costrizione o previ riti di purificazione.

Inoltre, a conferma del carattere relazionale delle isole del ritorno, un analogo meccanismo può essere osservato anche in occasione del tanto atteso arrivo dell'eroe a Itaca. Lasciata Scheria, Odisseo è conquistato sulle navi feacie da 'un sonno profondo, | continuo, dolcissimo, assai somigliante alla morte' (13.79-80 νήδυμος ὕπνος [...] | νήγρετος ἥδιστος, θανάτῳ ἄγχιστα ἐοικώς). Un 'dolce sonno' (10.31 γλυκὺς ὕπνος) lo prende anche nell'episodio di Eolia, nel momento in cui si scatena una tempesta a causa del 'consiglio cattivo' dei compagni (10.46) e con Itaca ormai in vista (10.29-30 τῇ δεκάτῃ δ' ἦδη ἀνεφαίνετο πατρίς ἄρουρα. | καὶ δὴ πυρπολέοντας ἐλεύσομεν ἐγγὺς ἔοντας 'al decimo [giorno di navigazione] già appariva la terra dei padri | e, ormai prossimi, scorgevamo i custodi del fuoco'). Il parallelo tra i due passi e il valore del sonno come momento di passaggio sono già stati notati dalla critica, ma qui è possibile osservare come tali elementi possano essere letti in termini anche eterotopici: il sonno appare come una fase liminale e che può essere accostata ai sistemi di isolamento che caratterizzano l'ingresso sia alle eterotopie sia alle isole dell'*Odissea*.¹⁰⁸ Nell'episodio di Eolia, infatti, tale aspetto è determinante nello svolgersi degli avvenimenti che fanno da ostacolo all'approdo e all'ingresso della flotta a Itaca. Di contro, quando è simile alla morte (come appunto nelle scene conclusive della vicenda dei Feaci), il sonno dell'eroe assume i connotati di una vera e propria fase di passaggio, a cui è associato finalmente il rientro sull'isola.

107 Per un'interpretazione delle due tempeste che incorniciano l'episodio di Carthage nel I e V libro dell'*Eneide* in analoghi termini eterotopici, cf. Giusti 2017, 147.

108 Sul significato simbolico del sonno di Odisseo, cf. almeno Byre 1994a, 5; Iannucci 2012, 96-7.

3.4.2.6 Distanti e in una rete di relazioni

Il riconoscimento di rapporti formali e tematici nella rappresentazione del variegato panorama insulare dell'*Odisea* ha ispirato la possibilità di osservare con sguardo differente le relazioni tra Itaca e le isole (non solo) degli *Apologoi*, collocandole, tutte, in un unico arcipelago di paesaggi, che risulta espressione della percezione dello spazio isola nel mondo del poema. La concezione moderna delle isole del *nostos* come spazi decentrati e caratterizzati da episodi di alterità, instabili, meravigliosi e utopici ne è risultata così destabilizzata, suggerendo l'opportunità di sottoporre a ulteriori indagini la rete di connessioni, di cui anche queste terre fanno parte. Specificare i termini in cui le distanti isole del ritorno si definiscono all'interno di un sistema di relazioni fluido permette di comprendere, infatti, come queste si qualificano ibridamente a mo' di fonti sia di opportunità sia di pericoli per l'eroe alla volta di Itaca.

In questa indagine il concetto di eterotopia è risultato un interessante strumento di descrizione di tali spazi, funzionale a rispettarne il carattere 'periferico' e insieme relazionale. Strettamente legato alla nozione di utopia (una nozione in rapporto genealogico con le isole degli *Apologoi* per mezzo della mediazione del mito e della narrativa di viaggio) ma privo degli aspetti contrastivi propri di quest'ultima, il concetto di spazio eterotopico è utilizzato da Foucault come modello di analisi per luoghi inquietanti e contraddittori analoghi alle isole del ritorno. Le eterotopie sono «des lieux réels, des lieux effectifs» (Foucault 2004, 15), mentre le utopie sono irreali e percepite come tali dai destinatari esterni della rappresentazione. Per questo la nozione di utopia può essere considerata quasi sostanzialmente incompatibile con le isole dei viaggi odissiaci, le quali sono presentate dall'eroe come luoghi esistenti e caratterizzati anche da aspetti realistici.

A informare le eterotopie sono sei principi combinati in maniera sempre differente. Individuare tali tratti nelle isole in cui Odisseo (ma anche Menelao) si imbatte permette di definire i termini che caratterizzano tali terre come spazi eterogenei e come luoghi posti a grande distanza da casa, ma che sono insieme parte di un arcipelago di relazioni. I caratteri di sacralità e divieto propri delle isole del *nostos* ne fanno dei siti privilegiati e pure popolati da figure il cui comportamento appare, per certi versi, «déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée» (Foucault 2004, 15-16). Si tratta di spazi in cui aspetti contraddittori possono convivere sul piano diacronico e sincronico, di terre aperte e isolate, che fanno da punto di passaggio per l'eroe in viaggio verso casa.

L'ultimo principio attraverso cui Foucault (2004, 18-19) descrive le eterotopie sottolinea proprio la funzione relazionale ricoperta da tali spazi, che possono anche apparire 'perfetti' rispetto al disordine di ciò con cui sono in connessione. L'analisi condotta in queste pagine ha

mostrato come, nel caso delle isole del ritorno, tale funzione si esplicita spesso e in primo luogo in rapporto a Itaca e, dunque, rispetto a un luogo che, in assenza dell'eroe, appare preda del caos legato alla presenza dei pretendenti a palazzo. Per questo, tali terre non hanno semplicemente i tratti di isole dove la normalità è sospesa: comportamenti devianti sono possibili tanto a Trinachia quanto a Itaca (si pensi all'*atasthalia* dei compagni [1.7-9; 12.300] e dei pretendenti [3.207; 16.86, 93; 18.143; 20.170, 370; 21.146; 22.47; 24.282, 352, 458]), ed elementi fantastici sono presenti anche nella patria di Odisseo (vedi la grotta delle ninfe [13.103-12] o, ancora, tutti quegli elementi paesaggistici che avvicinano Itaca alle altre isole del poema).¹⁰⁹ Infine, i lussi e i banchetti a Eolia, Eea e Scheria rimandano quasi un'immagine di 'perfezione' rispetto al disordine del palazzo di Odisseo, con cui, come si è visto, sono in connessione.

Osservate da questo punto di vista, l'isola delle capre, Eolia, Eea, l'isola delle Sirene, Trinachia, Ogigia e Scheria possono essere interpretate come spazi non altri ma 'differenti'. Attraverso le relazioni che le legano a Itaca - ma anche a Siria e a Creta - queste terre producono conoscenza per il pubblico interno ed esterno al poema. Qualsiasi lettura oppositiva del panorama insulare odissiaco risulta superata, così, dal riconoscimento e dalla contestualizzazione di questa rete, al cui interno le isole del ritorno dialogano con l'isola percepita dall'eroe come casa.

3.5 Un arcipelago di specchi

Le rappresentazioni delle sette isole che fanno da scenario al *nostos* di Odisseo presentano tratti insieme utopici ed eterotopici. I primi, di carattere formale e tematico, investono soprattutto la sfera della narrazione di viaggio e pertengono alle categorie mitiche attive nel poema, da cui l'utopia, intesa come genere letterario, trae ispirazione. I secondi, qualificando questi luoghi come spazi differenti, permettono di spiegare il nesso tra Itaca e le isole del ritorno dando conto, da un lato, della tensione tra la realtà di casa e le opportunità e i pericoli incontrati dall'eroe, e contestualizzando, dall'altro, tale tensione nel carattere relazionale dello spazio eterotopico. Le isole del *nostos* possono essere collocate, così, geograficamente distanti, ma anche essere parte di quella rete di somiglianze, tematiche e formali, che riuniscono le isole odissiache, interne ed esterne al viaggio di Odisseo, in un arcipelago tematico-strutturale, il quale è espressione fluida di un'idea di spazialità omogenea e condivisa.

¹⁰⁹ Sulla commistione di tratti fantastici e reali, che accomuna (seppur in misure diverse) tutte le isole dell'*Odissea*, vedi il paragrafo «Il carattere ibrido delle isole (oltre la natura selvaggia)».

Inoltre, tali terre, nella comune presenza di aspetti utopici ed eterotopici, sembrano assumere i tratti di quello che Foucault definisce specchio, «une sorte d'expérience mixte» (2004, 15) e a metà tra utopia ed eterotopia. Come l'utopia lo specchio è un luogo senza luogo:

Dans le miroir, je me vois là ou je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface; je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent: utopie du miroir. (Foucault 2004, 15)

Le isole del ritorno possono essere considerate in questi termini, in quanto emergono nello spazio della narrazione dall'immaginazione dell'eroe. Nel momento in cui l'aedo Odisseo le crea, l'eroe vi si trova solo virtualmente e, da una prospettiva foucaultiana, vi si vede come attraverso uno specchio. L'isola di Faro, affiorando dalla memoria di Menelao, occupa nel poema una dimensione analoga e la stessa Schemeria è evocata da Nausicaa *in absentia*; dai ricordi della principessa emergono i connotati di un paesaggio che, in quel momento, la giovane non ha di fronte agli occhi.

Come lo specchio di Foucault, le isole degli *Apologoi* svelano pure tratti eterotopici e dalla natura relazionale e che sono rilevabili, perciò, anche nelle terre a cui queste isole sono legate, Itaca prima di tutte, e rispetto a cui si trovano distanti. Per il filosofo lo specchio è un'eterotopia nella misura in cui esiste realmente e ha un effetto di ritorno:

C'est à partir du miroir que je me découvre absent à la place où je suis puisque je me vois là-bas. À partir de ce regard qui en quelque sorte se porte sur moi, du fond de cet espace virtuel qui est de l'autre côté de la glace, je reviens vers moi et je recommence à porter mes yeux vers moi-même et à me reconstituer là où je suis; le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas. (Foucault 2004, 15)

Foucault, illustrando l'effetto di ritorno esercitato dallo specchio, insiste sulla natura relazionale dell'eterotopia e sulla fluidità dei concetti di 'interno' ed 'esterno'. «The reflection reconstitutes our own visibility, presenting us an alternative view of who we are», commenta Topinka (2010, 60-1). E continua:

Heterotopias reconstitute knowledge, presenting a view of its structural formation that might not otherwise be visible. [...] thus mirrors problematize our image of ourselves by putting that image

in the paradoxically real and unreal space of the mirror. (Topinka 2010, 60-1)

È in questo senso che le isole degli *Apologoi* (e non solo) appaiono come i ‘frammenti di un gran numero di ordini possibili’, i quali, attraverso le intersezioni di elementi comuni, problematizzano il rapporto con Itaca e, insieme, la definizione dello spazio in cui l’eroe si sente a casa.

