

I VIVI E I MORTI IN UN'UNICA SOCIETÀ: RITI FUNEBRI IN DIODORO SÍCULO

LOS VIVOS Y LOS MUERTOS EN LA MISMA SOCIEDAD: RITOS FÚNEBRES EN DIODORO SÍCULO

THE LIVING AND THE DEAD IN THE SAME SOCIETY: FUNERAL RITES IN DIODORUS SICULUS

Ruben Riccardo TREVISAN¹
Università degli Studi di Torino

RESUMEN: En su *Biblioteca histórica* Diodoro Sículo describe las honras fúnebres de muchas civilizaciones, más o menos desarrolladas. La muerte es siempre una experiencia comunitaria, pero los funerales son muy diferentes entre ellos. Los ritos de los Egipcios, los Etiópes y los Indios poseen consecuencias sociales y aspectos educativos, en cambio la muerte (voluntaria o involuntaria) es auto-conservación de las sociedades más «naturales» (Trogoditas, habitantes de la Isla del Sol). Además unos pueblos exigen formas de conservación del muerto (o de sus objetos) y contactos con los difuntos; otros exigen eliminar el cadáver y el duelo por la ausencia del difunto. A pesar de que Diodoro use los adjetivos ἐξηλλαγμένος, ἄπιστος y παράδοξος para definir los rituales fúnebres de unos pueblos, él no critica las costumbres más extrañas, alaba aquellas que influyen de manera positiva sobre las acciones de los hombres (Egipto) y, en general, no expresa directamente su opinión, por ejemplo en el caso de la quema de la viuda en India.

PALABRAS CLAVE: Diodoro Sículo, funerales, etnografía, Egipto, India, Trogoditas, Ictiófagos

ABSTRACT: In his *Bibliotheca Historica*, Diodorus Siculus describes funeral rites of several populations, more or less civilized. Death is always a community experience, but each group has its own customs. For example, the rites of Egyptians, Ethiopians and Indians have educational aspects and involve social effects; on the other side, voluntary or involuntary death is a self-preservation solution for peoples with a natural life style, like Trogodytes and Sun Island's inhabitants. Furthermore, some groups try to preserve the corpse (or his objects) and would like to contact the dead; other ones choose to eliminate both the body and the pain. Diodorus uses adjectives like ἐξηλλαγμένος, ἄπιστος and παράδοξος to define the foreign funeral rites; any way he doesn't blame the most strange customs, he praises the traditions that have positive influence on people's acts (like in Egypt) and in many cases he doesn't directly set out his opinion, as the account of pile of the Indian widow shows.

KEY-WORDS: Diodorus Siculus, funerals, ethnography, Egypt, India, Trogodytes, Ichthyophagous

RIASSUNTO: Nella *Biblioteca Storica*, Diodoro Sículo descrive i riti funebri di alcune popolazioni, più o meno sviluppate. Mentre la morte appare sempre come un'esperienza vissuta dalla comunità, molto diverse sono le espressioni del lutto presso i singoli popoli. Per

¹ Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica «Augusto Rostagni», Via S. Ottavio 20, 10124 Torino, Italia. E-mail: rubentrevisan@gmail.com.

esempio, i riti di Egizi, Etiopi e Indiani presentano positive ricadute educative sulla società; al contrario, la morte (volontaria o coatta) è un gesto di autoconservazione dei gruppi più vicini a una «vita di natura» (Trogoditi, abitanti dell'isola del Sole). Inoltre, alcuni popoli conservano il cadavere del defunto o suoi oggetti e tentano di stabilire contatti con l'aldilà; altri invece preferiscono eliminare il cadavere e con esso il dolore della perdita. Benché Diodoro si serva di aggettivi come ἐξηλλαγμένος, ἄπιστος e παράδοξος per definire i funerali degli altri popoli, egli non biasima i costumi maggiormente insoliti, elogia le tradizioni che possono avere effetti positivi sugli uomini (come in Egitto) e anzi spesso lascia in sospeso il giudizio, come nel caso del rito della vedova indiana.

PAROLE CHIAVE: Diodoro Siculo, funerali, etnografia, Egitto, India, Trogoditi, Ittiofagi

Gli studi antropologici e l'esperienza quotidiana individuano nei riti matrimoniali e in quelli funebri due importanti momenti comunitari, nonché due tratti distintivi dei diversi gruppi umani. Questa constatazione si trova già in numerosi testi dell'antichità classica: nel suo lungo *excursus* sul popolo ebraico, Diodoro Siculo afferma che Mosé istituì leggi e norme di vita insolite e inusitate e “τὰ περὶ τοὺς γάμους δὲ καὶ τὰς τῶν τελευτώντων ταφάς πολὺ τὸ παρηλλαγμένον ἔχειν ἐποίησε νόμιμα πρὸς τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων” (40, 3, 8)².

Dalla *Biblioteca Storica*, opera certamente discontinua e disordinata, nata dalla ricomposizione di testimonianze tratte dalla storiografia precedente all'autore³, emergono anche altri importanti aspetti etnografici: in particolare i libri I-V contengono informazioni sui miti, sulle credenze religiose, sui costumi della maggior parte dei βάρβαροι e degli Ἕλληνες, in un ritratto pressoché completo del mondo⁴.

Sono pertanto molto frequenti i riferimenti alle esequie e ad altre pratiche legate alla dimensione della morte: pur nella differenza delle fonti (i testi che verranno commentati in seguito vengono infatti generalmente ricondotti a Ecateo di Abdera per quanto concerne il I libro, a Ctesia di Cnido e a Giambulo per il II, ad Agatarchide per il III, a Posidonio per il V, a Clitarco o Nearco per il XVII, a Ieronimo di Cardia per il XIX), è possibile intraprendere una lettura unitaria del resto della *Biblioteca* e rintracciare così la particolare valenza che l'esperienza del distacco assume all'interno dell'ordine sociale.

Aprè l'opera e occupa l'intero primo libro il ritratto dell'Egitto. Diodoro testimonia in più punti l'attenzione che là veniva data alla vita ultraterrena, considerata eterna, rispetto a quella terrena: gli Egizi - afferma al cap. 51, 2 - danno maggiore importanza alla costruzione di tombe rispetto che a quella di case, chiamano le abitazioni καταλύσεις (luoghi di sosta), mentre definiscono le tombe αἰδίοι οἴκοι («dimore eterne») e talvolta allestiscono nelle loro case una nuova stanza per accogliere la salma del defunto. Proprio perché nell'immaginario egizio la vita altro non è che un breve segmento di un percorso più lungo, il rapporto fra

² Si ricorda inoltre il cosiddetto «esperimento relativistico» del gran re Dario presentato in Hdt. 3, 38: le usanze funebri di popoli diversi, nel caso specifico i Greci e gli Indiani Callati, diventano simboli non solo della diversità culturale, ma anche della relatività dei costumi, i quali non vanno condannati sulla base di personali convinzioni o pregiudizi, ma accettati, sebbene appaiano inusitati, in quanto sono espressione dei νόμοι tradizionali di ciascuna popolazione. Per dirla con Pindaro, νόμος πάντων βασιλεύς (fr. 169a, 1 S. – M.), passo citato da Erodoto in questa sede.

³ Fortunatamente il duro giudizio sull'opera di Diodoro (*Bücherfabrikant* da Schwartz 1903: 663) si è notevolmente mitigato negli ultimi decenni e sono state fornite nuove interpretazioni, non negando il carattere derivativo di questa storiografia, ma cercando di evitare gli eccessi della *Quellenkritik*. Bibliografia essenziale in Sacks 1990, Bertrac - Chamoux 1993, Ambaglio 1995, Ambaglio - Landucci - Bravi 2008.

⁴ Sartori 1984: 533 definisce la prima pentade un «singolare e armonico assorbimento di materiali mitografici, etnografici e utopici». Vd. anche Ambaglio c.d.s.

viventi e defunti si fa strettissimo e le due esperienze della vita e della morte sembrano unirsi senza soluzione di continuità. Nello specifico, il defunto sopravvive oltre la sua dipartita sotto la specie di «memoria esemplare», come si può leggere ai capp. 72, 4-6 e 92, 4-5, rispettivamente dedicati alle esequie del sovrano e a quelle dei privati cittadini, e in particolare appare degno di nota il rituale conclusivo che accomuna i due riti. Nel primo passo Diodoro narra che nell'ultimo giorno del funerale del faraone viene svolto un processo pubblico alla sua condotta: questo evento assume una finalità educativa, poiché se il comportamento del sovrano viene considerato indegno e ingiusto, il popolo accorso al rito gli nega rumorosamente la sepoltura, mentre se lodi ed encomi caratterizzano l'esposizione della sua vita, quest'ultima diviene un ammaestramento e un *exemplum* da seguire nel futuro da parte dei suoi successori. Anche per i privati cittadini viene istruita una sorta di processo e se ci sono accuse fondate, i giudici preposti non concedono la sepoltura tradizionale; se invece manca ogni biasimo, i parenti e tutti i presenti tessono le lodi del defunto.

Nell'Egitto diodoreo la morte diventa quindi un momento di riflessione sull'esistenza passata del defunto e su quella futura dei singoli membri della comunità: in quest'ultima continua quindi a vivere il ricordo, positivo o negativo, delle azioni dei trapassati. La loro condotta in vita infatti ha determinato davanti agli occhi di tutti il destino del cadavere e il divieto del rito funebre è sentito come un'ignominia intollerabile e quindi sarebbe auspicabile che ognuno tenesse comportamenti consoni a evitare questa infamia. Ulteriore attestazione di questo aspetto «edificante» della morte si trova in conclusione della descrizione dei riti funebri (cap. 93), ove Diodoro attesta la grande venerazione portata dagli Egizi per le spoglie dei genitori e degli avi. A tal punto esse sono amate e rispettate che talora vengono date in pegno e chi non le riscatta riceve un marchio d'infamia e, in casi di eccezionale insolvenza, rischia persino - e nuovamente - di vedersi privato della possibilità di essere sepolto: il cadavere diviene quindi involontario garante dell'ordine sociale e implicitamente stimolo per saldare il debito il prima possibile⁵. In aggiunta Diodoro allarga la prospettiva e fa un confronto fra Greci ed Egizi: la tradizione e l'insieme delle leggi e degli usi di un popolo risultano positivi e veramente utili, come nel caso dell'Egitto, solo se hanno un diretto rapporto con la realtà e non devono quindi limitarsi a una serie di storie inventate, di leggende meravigliose o di rituali fini a sé stessi. Questi infatti non sortiscono effetto alcuno, sono per lo più derisi e disprezzati o generano addirittura ingiustizie sociali, risultando così inefficaci e perfino controproducenti. Invece, dice Diodoro al cap. 93, 2-4, «meritano davvero ammirazione uomini che hanno introdotto usanze del genere, in quanto si sono sforzati di inculcare, per quanto possibile, nell'animo umano l'onestà e la bontà di carattere non solo attraverso le regole di convivenza tra i vivi, ma anche mediante le norme di sepoltura e il culto dei defunti ... Presso gli Egizi, dal momento che il castigo dei malvagi e l'onore dei buoni non appartengono alla sfera del mito ma sono realtà poste davanti agli occhi di tutti, quotidianamente gli uni e gli altri sono ammoniti di ciò che li spetta: in tal modo si realizza la migliore e più vantaggiosa correzione del carattere umano. A mio giudizio, infatti le leggi migliori non sono quelle che rendono gli uomini più ricchi, ma quelle che li rendono più virtuosi di carattere e più adatti alla vita associata».

Tuttavia il cadavere assume un importante ruolo all'interno dell'ordine sociale non solo in Egitto, ma anche in Etiopia. In apertura del terzo libro, dedicato alle altre regioni africane, Diodoro descrive i νόμματα delle diverse tribù etiopi e dichiara che presso le popolazioni più civili (cap. 9, 3) il giuramento fatto sui defunti è quello più sacro e vincolante. Questo tratto comune all'Egitto e all'Etiopia rientra in un più ampio quadro di analogie

⁵ La notizia del pegno della salma non è però inedita: già Erodoto (2, 136, 2) afferma che essa venne introdotta dal faraone Asychis per limitare l'elargizione di crediti in un momento di scarsità di ricchezze, e pertanto solo chi offriva in pegno ciò che di più prezioso possedeva, vale a dire la mummia e la camera sepolcrale del padre, poteva ricevere un prestito, la cui non estinzione avrebbe interdetto al debitore il diritto di sepoltura.

culturali, religiose e politiche fra le due nazioni, che risultano così fra i popoli più evoluti dell'ecumene. In definitiva, le tradizioni funebri di questi due paesi vengono più o meno implicitamente elogiate perché presentano un diretto rapporto con la realtà e hanno (o dovrebbero avere) positive ricadute sull'indole degli uomini e sui comportamenti sociali; non a caso Diodoro biasima proprio la civiltà greca perché i suoi miti e riti sono lontani dalla vita reale e non presentano alcun risvolto educativo⁶.

In altri *loci* la morte diventa garanzia della stabilità dell'intero corpo sociale e serve, nelle società più evolute, a evitare che vengano compiuti crimini efferati, fungendo così da utile sostegno alle leggi della comunità. Il caso più evidente proviene dai capp. 33-34 del libro XIX⁷ ed è la disputa fra le due mogli del defunto comandante indiano Ceteo in merito a un particolare rito funebre in vigore presso gli Indiani: infatti era tradizione che le mogli, eccetto quelle gravide o con prole, si facessero cremare insieme con il marito morto. Questo costume era stato introdotto come deterrente per evitare uxoricidi: infatti in India i matrimoni avvenivano non per accordo fra i genitori degli sposi, ma per una decisione autonoma dei fidanzati. Per questo, soprattutto in caso di giovane età dei contraenti, alcune unioni avevano esito fallimentare e le mogli, innamorate di altri uomini, uccidevano i mariti legittimi. Effetto dell'introduzione del νόμος fu che i delitti diminuirono, e per di più le mogli si curavano di salvaguardare la vita dei mariti in misura maggiore che in passato e affrontavano volentieri anche la cremazione volontaria. Poiché quindi la legge prevedeva che solo una moglie dovesse essere cremata con il cadavere del marito, le due spose di Ceteo si presentarono davanti alla pira e si disputarono l'onore: la più giovane ebbe la meglio, in quanto la più anziana era incinta. La scena successiva descrive la fuga disperata della perdente e l'ascesa alla pira della moglie novella, felice, circondata dalle lodi dei presenti: dopo aver distribuito i suoi molti gioielli come ricordo ai parenti, salì sulla pira e termina in modo eroico (ἥρωικῶς) la sua vita, senza emettere il minimo gemito di dolore. In questi capitoli, che testimoniano peraltro un rito realmente attestato, chiamato *suttee* o *sahagamana*⁸, simbolo del ruolo subalterno della donna rispetto all'uomo, Diodoro fornisce una spiegazione razionale e più edificante della norma, che sarebbe nata come deterrente contro mogli assassine, ma poi fu motivo di legami ancora più saldi nelle coppie: in questo senso la morte sul rogo della moglie assurge a simbolo della concordia e della saldezza dei legami familiari agli occhi della comunità intera.

In società meno evolute invece la morte è una modalità di autoconservazione del corpo sociale, che in questo modo «elimina» i suoi membri quando le loro doti fisiche non sono più adatte alle esigenze della comunità. Questo si nota bene per esempio presso i

⁶ Il ritratto dell'Egitto emerso dal primo libro non è la descrizione di un preciso momento storico, ma la ripresa di molteplici tratti della millenaria storia egizia che costruiscono una visione metastorica, un paradigma di un regno felice, dove il sovrano e i sudditi obbediscono a leggi giuste e razionali in un clima di κοινῶν. Jacoby (*FGrHist* 264 F 25, *Kommentar* III A: 75-87) e Murray 1970 sottolineano la derivazione esclusivamente ecataica di questa «utopia etnografica», mentre Burton 1972 individua un ventaglio di fonti più esteso. A proposito del funerale, per esempio, la studiosa (Burton 1972: 268) sostiene che «Diodorus' description of an Egyptian funeral is an absorbing mixture of fact and fiction, an amalgamation of incidents drawn from actual funerary practice and from purely literary sources, and so compounded that it is difficult to separate the one from the other».

⁷ Il racconto si colloca nel 316 a.C., al tempo della battaglia in Paretacene fra Antigono ed Eumene.

⁸ Garzilli 1997. In India era sentito come atto volontario di devozione che la vedova (chiamata *sati*, dal nome della moglie di Shiva) venisse arsa viva sul rogo del consorte defunto. Questa pratica non era però prescritta da nessun testo sacro induista ed è attestata in particolare per l'età medievale per le caste dei sacerdoti e dei militari, presso le quali la donna era ritenuta esclusiva proprietà del marito.

Trogoditi⁹, una popolazione africana caratterizzata da forme sociali e βίαι primitivi, che vive di un'insolita forma di allevamento, in quanto non sono i pastori a guidare le mandrie, ma sono i bovini a determinare lo spostamento dei gruppi umani. Pertanto quando sopravanza l'età e gli anziani indeboliti non sono più in grado di seguire gli animali, si strangolano volontariamente con una coda di bue o, se recalcitranti, vengono strozzati da altri, «come se fosse un atto di benevolenza» (ὡς ἐπ' εὐνοίᾳ); allo stesso modo è loro costume far perire quanti sono mutilati o vittime di malattie incurabili, perché ritengono il maggiore dei mali il fatto che continui a vivere chi non è in grado di fare nulla per cui valga la pena prolungare l'esistenza (3, 33, 5-6).

Più problematica l'interpretazione di una norma analoga attestata presso un popolo immaginario, gli abitanti della cosiddetta «Isola del Sole», visitata e descritta da un viaggiatore di nome Giambulo, il cui resoconto chiude il secondo libro (capp. 55-60)¹⁰. Questi uomini, peraltro particolarmente longevi, terminerebbero l'esistenza in un modo simile ai Trogoditi: infatti chi ha subito menomazioni fisiche è costretto a uccidersi ed è loro costume vivere fino a un determinato numero di anni e, una volta compiuto questo tempo, sono soliti darsi volontariamente la morte in una curiosa maniera, sdraiandosi su una particolare erba che induce prima il sonno e poi la morte (cap. 57, 5). Risulta però difficile inserire questa notizia all'interno del quadro dei riti funebri diodorei, proprio per il carattere utopico di questa popolazione, che presenta norme, modi di vita e strutture sociali che uniscono spunti filosofici, tratti fantastici e riprese idealizzate di un modo di vita semplice e naturale, fondato solo sui bisogni necessari¹¹. Forse è proprio un vagheggiamento di una vita originaria, primitiva e priva di eccessi ad accomunare popolazioni reali (i Trogoditi) e fantastiche (gli abitanti dell'Isola del Sole), società perfettamente autosufficienti e «naturali» in cui non sono accettati individui che non possano fornire un personale apporto alla comunità.

Accanto a queste diverse «valenze sociali» della morte, del cadavere e del rito funebre, numerosi passi mostrano come gli uomini cerchino di mantenere intatto e preservato dalla corruzione il corpo del defunto: il pensiero va subito all'imbalsamazione, descritta da Diodoro nel cap. 91 del libro sull'Egitto, a cui si può aggiungere una pratica simile attestata presso gli Etiopi e citata in due diversi punti della prima pentade (2, 15, 1-4 e 3, 9): la salma viene rivestita di un simulacro costruito con diversi materiali a seconda della ricchezza personale del defunto (oro, argento, argilla) e poi circondata dall'ἕλος, una sostanza vitrea trasparente naturale (forse il natron)¹² e conservata nelle case, come talora avviene in Egitto.

Oltre alla conservazione *post mortem* delle sembianze del caro estinto, alcuni popoli cercano addirittura di stabilire un contatto con chi non c'è più: è il caso dei Galli. Nell'ampio *excursus* dedicato a questa popolazione, tratto presumibilmente dalle opere di Posidonio¹³, si afferma che essi sono ardimentosi in battaglia perché disprezzano la morte e credono nella dottrina della metempsicosi: questo aspetto ha anche un risvolto sui riti funebri, in quanto i

⁹ Si preferisce la forma senza λ, attestata dalla parte più antica del codice D, il testimone della *Biblioteca* dalla datazione più alta, risalente al X secolo. Questa forma è confermata da iscrizioni tolemaiche, dalla tradizione straboniana, in parte da quella erodotea e dalle fonti latine (Plinio, Pomponio Mela, Solino, Isidoro): approfondimenti in Bommelaer 1989: 139-140. Il nome Τρωγλοδύται (che significa «abitanti delle caverne») sarebbe un composto popolare greco formatosi per deformazione dell'originale nome etnico indigeno Τρωγοδύται: vd. DELG s.v. τρώγω.

¹⁰ Winiarczyk 1997 analizza con precisione tutte le interpretazioni fornite dai critici in merito a questa sezione della *Biblioteca* e all'opera originale da cui sarebbe tratta.

¹¹ Sulla letteratura utopica in Diodoro, Bertelli 1982: 480-486, Sartori 1984 e Ambaglio 2008.

¹² Anche Hdt. 3, 24, 2 afferma che presso gli Etiopi i cadaveri, debitamente trattati, fossero conservati in una στήλη ἐξ ἕλου.

¹³ Tierney 1960: 203-207.

Galli gettano sulle pire dei loro defunti alcune lettere, nella convinzione che un giorno esse saranno lette dalle anime uscite dai corpi e pronte a trasmigrare altrove (5, 28, 5-6).

Profondamente diverso è invece il rapporto fra vivi e morti nelle società più arretrate, ove il defunto perde il suo valore «sociale» e le sue azioni passate, come d'altra parte i suoi resti, non vengono minimamente tenuti in considerazione; eppure in questi contesti la corporeità del cadavere assume un rilievo paradossalmente maggiore, dal forte connotato simbolico. Per esempio, presso gli Ittiofagi¹⁴ (3, 19, 6), l'altra popolazione africana che, come i Trogoditi, mostra pratiche di vita animalesche, non sono attestati veri e propri onori funebri: presso questi «branchi umani», che hanno come sola legge l'istinto naturale, i cadaveri vengono gettati in mare durante l'alta marea e diventano così cibo per i pesci, principale fonte di sostentamento di questa etnia, come si evince dal loro nome. Questo gesto ai limiti del raccapricciante tuttavia viene interpretato da Diodoro non come un crudele costume di un popolo ferino, ma come espressione della visione eternamente ciclica della vita che caratterizza gli Ittiofagi: “διὸ καὶ τὴν ἰδίαν ταφὴν τροφὴν τῶν ἰχθύων ποιούμενοι κυκλοούμενον ἰδιοτρόπως τὸν βίον ἔχουσι παρ' ὅλον τὸν αἰῶνα” (3, 19, 6). Poco prima, al cap. 17, 5, era già stato evidenziato come anche la loro alimentazione avesse un carattere ciclico, dal momento che, dopo essersi nutriti per quattro giorni di pesce senza regole e misura, corrono sui monti come mandrie, si abbeverano alle fonti fino ad avere il ventre gonfio e infine si addormentano, per poi ridestarsi il giorno dopo e ricominciare il ciclo daccapo.

Sebbene si collochi in un contesto sociale completamente diverso, tuttavia il particolare del cadavere che diventa «cibo del cibo» degli Ittiofagi si iscrive ancora una volta nel novero dei tentativi di far sopravvivere il morto, seppur in forme diverse: in un certo senso anche qui il defunto continua a vivere nella comunità, ma mentre presso gli Egizi le azioni della sua vita fungono da «nutrimento spirituale», presso questi gruppi umani il riappropriarsi del morto avviene per mezzo di una forma ben più concreta, ossia nutrirsi dei pesci che si sono cibati dell'Ittiofago deceduto e gettato in mare, indiretta e incosciente espressione di un'antropofagia rituale.

Appropriarsi del cadavere, o meglio di qualcosa che sia a lui strettamente legato, si esplica inoltre presso un'altra popolazione, gli Oriti, descritti nel libro XVII, interamente dedicato ad Alessandro Magno. Diodoro asserisce (cap. 105, 1-2) che costoro hanno costumi in tutto e per tutto simili a quelli degli Indiani, ma un rito funebre ἐξηλλαγμένον καὶ παντελῶς ἄπιστον. Presso di loro infatti i parenti, nudi e armati di lance, trasportano i corpi dei morti nelle boscaglie vicine ai loro territori e qui spogliano il cadavere degli ornamenti che lo avvolgono e lo abbandonano come cibo per gli animali feroci; una volta spartite le vesti fra i presenti, imbandiscono un convito ospitale. Anche in questo caso, come sovente segnalato, la descrizione è incentrata sull'aspetto più singolare e incredibile di una popolazione, ossia gli «onori» (se si possono definire) per i defunti¹⁵: peraltro l'abbandono del cadavere agli animali richiama quanto accadeva presso gli Ittiofagi, mentre la distribuzione degli oggetti del morto ricorda, *mutatis mutandis* ma sempre in un contesto indiano, il dono che la sposa fa dei propri monili ai suoi cari prima di salire sulla pira funebre nella descrizione fornita nel libro XIX. A questo si aggiunga che per gli Ittiofagi come per gli

¹⁴ Longo 1987 analizza tutti i testi greci relativi ai «mangiatori di pesce» che per gli antichi abitavano lungo le coste dell'Africa Nord orientale, della penisola arabica e dell'odierno Iran. Fonti principali e complementari per queste popolazioni sono il *Periplo* di Nearco, ripreso da Arriano (*Ind.* 22-31), e il *de mari Erythraeo* di Agatarchide, ripreso da Diod. 3, 15-21 e in Strab. 16, 4, 13-14. Lungi dall'essere un *divertissement* paradossografico, le descrizioni fornite sono attendibili perché suffragate da paralleli etnologici riscontrati presso le attuali civiltà dell'Africa occidentale e da confronti con le culture dei cacciatori e dei pescatori del Mesolitico, puntualmente messi in evidenza da Longo.

¹⁵ Questa descrizione tuttavia ricalca rituali realmente attestati per quelle regioni, in passato e ancora ai giorni nostri, come ha sottolineato Longo 1987: 51, nota 95: gli Oriti, i vicini abitanti della Gedrosia e gli Ittiofagi farebbero infatti parte di una stessa «fascia etnica» che andava dall'Africa all'India.

Oriti non sono previste forme di memoria successive al «rito» funebre, tanto che il corpo senza vita viene lasciato al consumo degli animali; tuttavia il defunto rimane presente presso i vivi o tramite gli oggetti di sua proprietà che continuano a essere utilizzati da altri o diventando indirettamente una forma di sostentamento.

Si possono ancora evidenziare altri due aspetti delle «esequie» degli Oriti: il trasporto del cadavere nelle boscaglie e il banchetto successivo all'abbandono dello stesso. Queste due scene possono essere lette come tentativo di sublimare la perdita allontanando il morto dalla comunità, contrariamente a quanto avviene in Egitto ed Etiopia, e a recuperare subito la dimensione abituale della vita quotidiana, imbandendo un convito come se fosse un'occasione festiva.

Situazioni simili si possono trovare presso altre due popolazioni, di nuovo i Trogoditi e i Baleariti. Nel primo caso (3, 33, 2) le modalità di seppellimento (“ταφαὶ παντελῶς ἐξηλλαγμέναι”) prevedono che al morto vengano legate le gambe al collo e in seguito il cadavere venga lapidato dai presenti che si intrattengono ridendo; una volta che il corpo è completamente ricoperto di pietre, i Trogoditi mettono sopra un corno di capra e si allontanano senza compassione alcuna. Presso i Baleariti (5, 18, 2) avviene un rito analogo e altrettanto insolito (“ἴδιον δέ τι ποιούσι καὶ παντελῶς ἐξηλλαγμένον περὶ τὰς τῶν τετελευτηκότων ταφάς”) dal momento che i cadaveri vengono fatti a pezzi, collocati in urne e ricoperti con tumuli di pietre. Presso i primi, in modo analogo agli Oriti, il seppellimento diventa una sorta di festa, nella quale le risa sostituiscono i pianti, mentre entrambi i popoli prima privano il cadavere della sua stessa figura umana (legandolo come un animale o smembrandolo), poi lo allontanano dalla vista della comunità ricoprendolo con un mucchio di pietre, una dinamica opposta alla conservazione del corpo, talora perfino nelle case dei vivi, propria di Egizi ed Etiopi.

In conclusione, i pur brevi riferimenti ai riti funebri dispersi nella *Biblioteca Storica* mettono tutti in evidenza la dimensione sociale dell'esperienza della morte. Diverse sono però le modalità attraverso le quali si esplica questo concetto: comune a molte popolazioni è il tentativo di mantenere «vivo» il defunto, di «riappropriarsene», cercando quindi di annullarne l'assenza. Il meccanismo si concretizza presso le società più civili, quale è l'Egitto, nel perpetuare il ricordo delle azioni compiute dal morto, siano esse positive o negative, e per di più l'eventuale divieto di sepoltura suona come insegnamento per coloro che rimangono in vita, mentre altrove si cerca di preservarne il più possibile l'immagine o si tenta di creare un contatto. Invece nei gruppi umani meno evoluti il defunto persiste in modalità ben più concrete, ma non nella sua interezza di figura umana, in quanto o sono conservati solo alcuni oggetti di sua proprietà o il cadavere subisce un inserimento simbolico nel ciclo vitale della nutrizione.

Questo aspetto si estende però oltre il semplice rito funebre e riguarda più da vicino il ruolo della morte all'interno della struttura sociale. Mentre presso Egizi ed Indiani tale esperienza funge da monito tangibile e serve anche come deterrente, presso i popoli che attestano forme di θηριώδης βίος essa diventa uno strumento per garantire il pieno funzionamento di un gruppo che non si fonda sulle leggi, quanto piuttosto sulle necessità naturali dell'uomo e sull'adattamento alle condizioni di natura, in vista dei quali la soppressione, volontaria o coatta, del membro non più abile diventa garanzia dell'autoconservazione della comunità tutta, privata così di un «inutile peso». In misura minore, alcune etnie poco evolute optano per una soluzione opposta, cioè annullare e allontanare da sé il cadavere e con esso (forse) il dolore dell'assenza; queste pratiche però non sembrano contraddire il tentativo di far perdurare la presenza del defunto, come attestano gli Oriti, che da un lato abbandonano il cadavere alle fiere, ma dall'altro ne conservano abiti e oggetti.

Interessante infine sottolineare che Diodoro evita ogni biasimo nei confronti dei diversi riti funebri: si serve per definirli, sì, degli aggettivi παράδοξος, ἐξηλλαγμένος e ἄπιστος, ma non viene aggiunto alcun commento negativo. Questo avviene sia quando tratta dei βίοι dei popoli primitivi, sia quando parla di civiltà evolute, anzi in quest'ultimo caso arriva a muovere elogi, come nel caso dei funerali egizi, per la loro forte valenza educativa e sociale. Senza dimenticare che egli accomuna i βίοι delle popolazioni meno civilizzate alle prime forme di vita del genere umano, momenti vissuti nel passato anche da etnie poi evolute e pertanto comuni a tutti i popoli dell'ecumene: così facendo, Diodoro tratteggia un percorso evolutivo della civiltà umana nel quale ogni popolo ha una collocazione precisa, da rispettare e non da respingere.

Tale sospensione del giudizio si concretizza in particolare nella conclusione del racconto del rogo della moglie di Ceteo: Diodoro narra che gli astanti ebbero reazioni diverse alla scena, infatti alcuni erano spinti a pietà, altri innalzavano lodi oltre misura nei confronti della sposa, mentre alcuni Greci “ἐπετίμων τοῖς νομίμοις ὡς ἀγρίοις οὔσι καὶ χαλεποῖς” (17, 34, 6). Il passo è un chiaro esempio di sospensione del giudizio: Diodoro presenta i differenti sentimenti dei presenti, ma non prende posizione a proposito. L'autore quindi non fornisce critiche personali, probabilmente perché ritiene che ogni popolazione abbia i propri νόμιμα e possa quindi vivere il momento del distacco nel modo che ritiene più consono e opportuno.

Pur in molteplici espressioni, comune a tutti i popoli descritti nella *Biblioteca* è un aspetto: il defunto non è più vivo e fisicamente presente, ma continua a esserci sotto forme diverse che mantengono forte il legame con i vivi. In questo modo una società riesce a conservare coeso il suo corpo comunitario: esso continua a essere formato dai vivi e dai morti, che quindi non abbandonano mai del tutto l'esistenza, e questo si realizza tramite riti e modalità che a ben vedere caratterizzano tutte le manifestazioni del lutto, antiche e moderne.

Bibliografia.

Ambaglio, D. (1995): *La Biblioteca storica di Diodoro Siculo: problemi e metodo*, Como, New Press.

--- (2008): «Un archivio di utopie di seconda mano: il caso di Diodoro Siculo», in Carsana, C - Schettino, M. T. (Edd.): *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 169-176.

--- (c. d. s.): «Genti senza nome e pietà dello scrittore. Diodoro tra Erodoto e C. Lévi-Strauss», in *Periferie ed esplorazioni antiche. Dal Mediterraneo all'Europa: Diodoro e la tradizione diodorea*, (Atti del Convegno Internazionale, Palermo 10-12 aprile 2002), Suppl. a «Kokalos» 18.

Ambaglio, D. – Landucci, F. – Bravi, L. (2008): *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Commento storico. Introduzione generale*, Milano, Vita e Pensiero.

Bertelli, L. (1982): «L'Utopia greca», in Firpo, L. (Ed.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, UTET, 1, 463-581.

Bertrac, P. – Chamoux, F. (1993): «Introduction générale», in Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique, livre I*, par Chamoux, F. - Bertrac, P. - Vernière, Y., Paris, Les Belles Lettres, VII-CLVI.

Bommelaer, B. (1989): Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique, livre III*, Paris, Les Belles Lettres.

Burton, A. (1972) : *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, Leiden, Brill.

Garzilli, E. (1997): «First Greek and Latin Documents on Sahagamana and Some Connected Problems», *Indo-Iranian Journal* 40, 3-4, 205-243 e 339-365.

Longo, O. (1987): «I mangiatori di pesci. Regime alimentare e quadro culturale», *MD* 18, 9-55.

Murray, O. (1970): «Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship», *The Journal of Egyptian Archaeology* 56, 141-171.

Sacks, K. S. (1990): *Diodorus Siculus and the first Century*, Princeton, Princeton University Press.

Sartori, M. (1984): «Storia utopia e mito nei primi libri della Biblioteca Storica», *Athenaeum* 62, 492-536.

Schwartz, E. (1903): «Diodoros» in *RE* 5, 1, 663-704.

Tierney, J. J. (1960): «The celtic ethnography of Posidonius», *Proceedings of the Royal Irish Academy* 60, C, 5, 189-275.

Winiarczyk, M. (1997): «Das Werk des Jambulos», *RhM* 140, 2, 128-153.

