

Da svariati anni ormai l'esistenza di una civiltà originaria, di un *Urvolk* che si è diffuso attraverso grandi migrazioni in tutta Europa e in alcune zone dell'Asia, è data come fatto acquisito, scontato non solo a livello universitario ma anche nella cultura storica del grande pubblico. I cenni pur vaghi e contraddittori dei manuali scolastici, l'ampio successo delle opere di [Georges Dumézil](#), i riferimenti che a questa civiltà si fanno d'abitudine in diversi campi (lo studio delle lingue classiche, la storia delle religioni, l'archeologia) sono tutte manifestazioni di un'acquisizione storica recente di cui ancora non si percepisce compiutamente l'importanza. Importanza che oggi, in un'Europa insidiata nella sua identità e indipendenza e chiamata per la sua stessa sopravvivenza a trasformare in unità organica la sua secolare unità etnoculturale, si situa innanzitutto a livello *politico*, per il significato che in questo senso viene ad assumere la riscoperta di *radici comuni*, di un comune rapporto di filiazione con il passato indoeuropeo. Attraverso la nostra volontà, questo passato viene di fatto ad assumere l'aspetto di un *mito* funzionale al progetto di una comunità di destino dei popoli europei.

Ancora, non è un caso che le convergenti scoperte della linguistica, della paleoantropologia e dell'archeologia sul più lontano passato dell'Europa, intervengano nel momento in cui il sentimento di uno *Zeit-Umbruch*, di una «frattura del tempo della storia», si radica negli spiriti europei: gli uni vedendovi l'annuncio di una «fine della storia» che permetterà all'umanità, tramite la rivoluzione o l'instaurazione generalizzata del modello americano-occidentale, di uscire «da questa valle di lacrime» ⁽¹⁾ gli altri scoprendovi i segni di una *rigenerazione della storia*, di un nuovo possibile *inizio* ⁽²⁾. La scoperta della «storia al di là del muro della scrittura» e dell'eredità che essa ci attribuisce appare in effetti come una risposta ai bisogni di un'epoca di crisi, ormai incapace di *immaginare e volere* un avvenire senza avere precedentemente trovato (ri-trovato) un nuovo passato, quindi una nuova *prospettiva*, e con essa una possibilità nuova di fare delle scelte.

Ora, la nascita della cultura indoeuropea, nell'insieme dei suoi miti e dei suoi valori fondatori, ha per noi un carattere eminentemente *esemplare* nel momento in cui ci troviamo confrontati ad un complesso di problemi che non hanno soluzione nell'ambito della civilizzazione contemporanea. Essa ha costituito infatti, contro ogni tentazione di rinuncia, una risposta concreta (e quindi una scelta originale e specifica tra le innumerevoli risposte possibili) alle sfide cui la specie umana è stata posta di fronte dalla rivoluzione neolitica e dalla situazione nuova che essa veniva a creare. Situazione, questa, non meno inedita e problematica e «rischiosa» di quella che noi, ugualmente immersi in un'epoca di passaggio, ci troviamo al presente ad affrontare, e che, allora come oggi, risiede essenzialmente in un trasformato potere dell'uomo su se stesso e sul suo ambiente.

Infine, la riappropriazione delle nostre radici più profonde contiene già di per se la riscoperta, la valorizzazione, la difesa della nostra identità di europei. Ci dice, per esclusione, cosa è originariamente «nostro», in quanto creato da noi e comunque in armonia con la nostra percezione del mondo. cosa invece non ci appartiene, ma è stato aggiunto posticciamente, cosa, nel panorama attuale, è «importato», ibrido, spurio.

Gli studi indoeuropei, dunque, lungi dal costruire un frigido esercizio di erudizione filologica, presentano per noi un immediato interesse politico, esistenziale, culturale.

Una lingua, una terra, un popolo

Le basi per la scoperta del passato indoeuropeo sono state poste in realtà fin dal diciottesimo secolo, quando per la prima volta, a partire dai lavori di Anquetil-Duperron, si è stati in grado in Europa di leggere e capire il sanscrito, l'antica lingua indiana tramandata fino ad oggi in modo più o meno fedele come lingua sacra, seguendo una sorte non molto diversa da quella del latino in Europa ⁽³⁾. Grazie agli sforzi di eruditi francesi, tedeschi, italiani come Gaspare Gorresio, che in molti casi si

(1) Cfr. esattamente in questi termini, dopo l'originale pubblicazione di questo articolo, [Francis Fukuyama](#), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2003.

(2) Vedi ad esempio [Giorgio Locchi](#), "Il senso della storia", in *L'Uomo libero n. 11*, e [Wagner](#), *Nietzsche e il mito sovrumano*, LEdE, Roma 1980; Stefano Vaj, "La tecnica, l'uomo, il futuro", in *L'Uomo libero n. 20* e *Biopolitica. Il nuovo paradigma*, SEB, Milano 2005, e gli autori ivi citati.

recarono direttamente sul posto a farsi tradurre parola per parola i testi indiani tradizionali, si poterono compilare grammatiche e vocabolari, vennero istituite cattedre di sanscrito in diversi atenei occidentali, e non si tardò ad accorgersi che la lingua mostrava nel lessico come nella struttura una strana, stupefacente somiglianza al greco e al latino ⁽⁴⁾. Con l'avvento della filologia romantica tale impressione si affermò e si estese, fino ad arrivare, con la celebre opera di Bopp, ad una vera e propria grammatica comparata delle lingue sanscrita, persiana, greca, latina, gotica, lituana e tedesca ⁽⁵⁾. A queste si aggiunsero ben presto lo slavo, il celtico, l'illirico e l'armeno, e, nei primi decenni del nostro secolo, due lingue appena scoperte: l'ittita e il tochario ⁽⁶⁾. Si arrivò così a capire come l'unica spiegazione possibile è che alla base di tutte queste lingue vi doveva essere una lingua comune. Per definire questa unità linguistica e le genti che la propagarono venne coniato l'aggettivo *indoeuropeo* (in area tedesca più spesso *indogermanico*), in relazione alla sua area geografica di influenza. Tale termine è puramente convenzionale e storicamente inesatto, in quanto noi oggi sappiamo che gli indoeuropei definivano se stessi *Ari* ⁽⁷⁾, ma dalla fine della seconda guerra mondiale esso ha avuto, per motivi di «agibilità», una rinnovata fortuna, probabilmente definitiva.

La scoperta dell'indoeuropeo ha poi portato alla conclusione che, esistendo una lingua, doveva per forza esservi un popolo che la parlasse, una cultura di cui fosse l'espressione. Per quanto vi sia ancora chi tenta di rimettere in discussione questo punto, o perlomeno di ridimensionarne la portata, il problema non si lascia impostare altrimenti. La formazione delle lingue indoeuropee in un'epoca che risale almeno al terzo millennio presuppone la stretta comunità culturale di un certo gruppo di stirpi, in origine probabilmente molto esiguo, in un'area ben delimitata, e la successiva, rapida dispersione di queste genti verso i punti più lontani. Come ricorda tra gli altri Adriano Romualdi, i

(3) Lo studio del sanscrito in Italia, a partire dagli sforzi di eruditi come Flechia, Pullé, Pavolini, Formichi, è a livello universitario abbastanza sviluppato e diffuso. Per un primo approccio e per avere un'idea generale della lingua classica dell'India, consigliamo tra i testi italiani *Elementi di grammatica sanscrita*, di A.M. Pizzagalli (ultima edizione: Cisalpino-Goliardica, Milano 1976), che è anche sia un testo piuttosto datato. [Più recenti e di più facile reperibilità sono oggi il [Dizionario sanscrito. Sanscrito-italiano, italiano sanscrito](#) (Vallardi, Milano 2005) e [Corso di sanscrito. Grammatica, esercizi, brani scelti, vocabolario](#) di Carlo della Casa (Unicopli, Milano 2000)]

(4) « Nel 1768 veniva letta all'Accadémie des Inscriptions di Parigi una memoria di padre Cmurdoux di Pondichery dove si discuteva "da che cosa dipenda che un così gran numero di parole indiane siano comuni al greco e al latino". Nel 1786 William Jones, giudice a Calcutta, dichiarava in un discorso tenuto presso la società delle Scienze di quella città che greco, latino e sanscrito mostravano tali somiglianze che era necessario farle derivare da una stessa fonte. Infine, nel 1798 il gesuita Paolino di S. Bartolomeo dava alle stampe in Padova una *Dissertatio de antiquitate et affinitate linguarum zendae, sanscritanae et germanicae* » (Adriano Romualdi, *Gli indoeuropei. Edizioni di Ar*, Padova 1978).

(5) Franz Bopp, [Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Gotischen and Deutschen](#), Berlin 1833.

(6) L'ittita ha la particolarità di essere con il sanscrito vedico una delle più antiche lingue indoeuropee attestate. Quanto al tochario, parlato sino al settimo secolo della nostra era nel Turkestan cinese, rappresenta una testimonianza delle estreme propagazioni arie verso est, anche se vi sono supposizioni difficilmente verificabili che farebbero giungere gruppi sparsi dei nostri progenitori fino all'Indocina e al Giappone, magari sostenendo l'origine indoeuropea degli Ainu (i componenti di una piccola comunità di Giapponesi bianchi da tempi immemorabili stanziati ad un estremo dell'isola di Hokkaido).

(7) Cfr. agli estremi opposti della grande migrazione, *arya* in sanscrito e indoiranico e *aire* nelle lingue dei Celti irlandesi (da cui probabilmente Eire, irish). Nelle lingue indoeuropee la radice **ar-* venne ad significare ben presto "nobile", designando l'appartenente al popolo europeo conquistatore nei confronti degli indigeni sottomessi.

grandi movimenti linguistici sono essenzialmente l'espressione di processi biosociologici, La diffusione di un substrato linguistico non si spiega con le somiglianze casuali o con imprecise convergenze, ma con precise espansioni migratorie e «politiche». anche se ogni contatto con nuovi ambienti porta necessariamente ad un arricchimento del patrimonio linguistico originario, e se la segregazione imposta dall'allentamento degli scambi proporzionale alle distanze porta ad una diversificazione. La diffusione delle lingue indoeuropee rappresenta l'espansione di un popolo culturalmente e etnicamente omogeneo, che viveva in una stessa area geografica, una civiltà comune.

A partire da questi dati fondamentali, altri grandi questioni sono state risolte. Innanzitutto quella relativa all'*Urheimat*, la terra di provenienza, oggi definitivamente identificata nei nordeuropa, contro la tesi di coloro che sotto la spinta di una malcelata «antipatia» per la cultura e la civiltà diffuse dagli indoeuropei tenevano assolutamente a raffigurarli come invasori esogeni, non «originariamente», europei. provenienti dalle steppe o da qualche zona vicino al massiccio del Pamir ⁽⁸⁾. Ancora, la questione dell'epoca della fase unitaria della storia indoeuropea, oggi collocabile con certezza nel periodo precedente al terzo millennio prima della nostra era.

Per queste indagini, come per ogni altra riguardante la nostra storia più antica, il principale mezzo a disposizione resta la linguistica comparata. Attraverso le parole e le radici semantiche conservate nelle lingue derivate e in cui si rintraccia la comune matrice indoeuropea, si può ricostruire e sono stati ricostruiti un certo modo di vita, una certa posizione geografica ⁽⁹⁾, un dato atteggiamento verso il mondo; si può accertare l'esistenza di moti migratori, la loro antichità, il loro percorso, risalire l'albero genealogico dei vari « rami » indoeuropei fino al loro congiungimento al tronco comune ⁽¹⁰⁾. Recentemente è stata dimostrata la stessa esistenza di una « letteratura » indoeuropea unitaria, come indicano l'esistenza di racconti risalenti a prima della dispersione (valga per tutti l'episodio Loki-Balder, che trova un perfetto omologo nella vicenda Syrdon-Soslan delle leggende degli Osseti ⁽¹¹⁾), o il ciclo cosiddetto dei «tre peccati del guerriero», impersonato in Grecia da Herakles, in India da Indra, in Scandinavia da Starkadhr ⁽¹²⁾, la presenza di espressioni letterarie comuni (tra cui la prima storicamente identificata è il riferimento alla "gloria che non muore"), il confronto tra i diversi sistemi di metrica poetica adottati.

(8) Sulla questione dell'*Urheimat* e sull'archeologia indoeuropea segnaliamo, oltre ad Adriano Romualdi, [Gli indoeuropei](#), op. cit., Pedro Bosch-Gimpera. *Les Indoeuropéens. Problèmes archéologiques*, Payot, Parigi 1961, Anton Scherer, *Die Urheimat der Indogermanen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968; James Mallory. *Theory and Method on the Indoeuropean Homeland Problem*, U.C.L.A., Los Angeles 1975; Paul Thieme. *Die Heimat der Indogermanischen Gemeinsprache*, Abhandlung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur im Mainz, Wiesbaden 1954. [Vedi anche, più recentemente, Lothar Kilian, [Zur Ursprung der Indogermanen](#), Habelt, di cui è più facilmente reperibile la recente versione francese ([De l'origine des Indo-Européens](#), Le Labyrinthe, che fa propria la tesi di un'origine addirittura paleolitica delle origini indoeuropee; ed ancora Alain de Benoist, [Indo-Européens : à la recherche du foyer d'origine](#), pubblicato su carta in [Nouvelle Ecole n. 49](#), "Les Indo-Européens".]

(9) Ad esempio ricostruendo filologicamente l'ambiente ecologico in presenza del quale la lingua indoeuropea si è formata. e da questo deducendo facilmente l'area comune di provenienza.

(10) Per quanto concerne la ricostruzione linguistica dell'indoeuropeo rimandiamo a Jean Haudry. [L'indoeuropéen](#); PUF, Parigi 1980, ult. ed. 1992; Hans Krahe. *Indogermanische Sprachwissenschaft*, Walter de Gruyter. Berlin 1969; W.B. Lockwood. *Indoeuropean philology, Historical and Comparative*, Hutchinson University Library, London 1969. [Più recentemente ed in italiano vedi anche Winfred P. Lehmann, [La linguistica indoeuropea. Storia, problemi e metodi](#), Il Mulino, Milano 1999. Interessante, non certo da un punto di vista scientifico, ma piuttosto ai fini di documentare le passioni e gli interdetti ideologici che tuttora si agitano intorno all'argomento, Giovanni Semerano, *La favola dell'indoeuropeo* (sic), Bruno Mondadori, Milano 2005.]

(11) Cfr. Georges Dumézil, [Loki](#), Maisonneuve et Larose. Parigi 1948, ult. ed. 1999.

(12) Vedi, di Dumézil, [Ventura e sventura del guerriero. Aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei](#), Rosenberg & Sellier, Milano 1974.

Giova sottolineare anche per il seguito che non si tratta qui di congetture non verificabili o di più o meno affascinanti ipotesi di lavoro, ma di fatti che non possono essere fatti rientrare nel campo dell'opinabile se non in base ad ignoranza o malafede. Questo anche perchè ai risultati dell'analisi linguistica e filologica si aggiungono le informazioni e le riconferme che ci provengono dal lavoro svolto in campo archeologico, che costituisce un'altra fonte inesauribile di notizie sulla nostra storia al di là del muro della scrittura. I progressi anche recentissimi nella datazione, nella ricostruzione e nell'interpretazione dei reperti, fanno delle ricerche archeologiche uno strumento sempre più prezioso in questa indagine.

Ancora, ulteriori dati ci vengono dall'antropologia e dall'etnologia – ramo questo in cui esiste un'ampia letteratura specifica, soprattutto tedesca e in minor misura anglosassone –, dal momento in cui sappiamo che gli indoeuropei erano un vero e proprio popolo, che come tale aveva tratti etnici precisi, molto caratteristici, ovvero una fisionomia razziale. Sappiamo anche che esso ha dato origine, per segregazione geografica, talora in una certa misura volontaria, alla *razza europaide* nell'insieme delle sue sottorazze: attraverso lo studio delle fonti, dei reperti, delle immagini, delle popolazioni di cui conosciamo le traversie storiche, possiamo arrivare a disegnare un certo «profilo» degli indoeuropei, profilo che è localizzato oggi in Europa, e nei paesi la cui popolazione si è trasferita dall'Europa in epoca storica, come pure può essere rinvenuto in stirpi e segmenti della popolazione dell'Iran e dell'India del nord. Da qui l'importanza degli studi antropologici e popolazionali al fine della ricostruzione della storia indoeuropea.

Emerge così, dall'intreccio della linguistica, dell'archeologia, dell'antropologia e delle altre scienze implicate, l'affresco di un popolo di cacciatori dalla pelle bianca, dall'alta statura e dal cranio allungato, uscito dalle brume dell'ultima grande glaciazione come un nuovo sole dopo il solstizio d'inverno. Con l'avvento della rivoluzione neolitica e l'introduzione dell'agricoltura in Europa, esso forma una grande civiltà unitaria stanziata nella zona che va dal Baltico e dal Mare del Nord al Danubio, dal Reno alla linea Königsberg-Odessa, civiltà che conosce già la pesca, la navigazione, un artigianato avanzato, l'incenerazione dei morti e l'allevamento, dispone di una lingua raffinata e flessibile, idonea ad esprimere distinzioni e astrazioni. Dalle foreste del nord, la cultura dell'ascia, dei simboli solari e del carro da guerra, lancerà dopo la fine del neolitico le sue stirpi di fuoco e di ghiaccio in una cavalcata ad ondate successive verso i confini del mondo, dando vita alla più grandiosa avventura umana fino ad oggi intrapresa ⁽¹³⁾.

Su queste basi, l'analisi delle «sopravvivenze» indoeuropee nelle civiltà storiche nate da questa comune matrice, sopravvivenze tradizionali, religiose, politico-sociali, rituali, in una parola culturali in senso ampio, ci permette oggi, grazie soprattutto al lavoro svolto da Georges Dumézil e dagli autori che appartengono alla sua «scuola», di disegnare un quadro sempre più accurato e globale del nostro passato ancestrale e delle nostre radici ⁽¹⁴⁾.

Georges Dumézil

L'elezione di [Georges Dumézil](#) all'[Académie française](#) avvenuta il 26 ottobre 1978 ha assunto un duplice fondamentale significato: da una parte la definitiva «riabilitazione» ufficiale di un campo di ricerca per lungo tempo guardato con «sospetto» e ancora troppo misconosciuto; dall'altra, il riconoscimento pieno della grande svolta che il patriarca dei nuovi studi indoeuropei ha impresso alle ricerche sulla storia delle nostre origini, e indirettamente a discipline come l'antropologia

(13) Un contributo recente, che getta una luce completamente nuova sui miti omerici e sulle stesse fasi ed ambiti dell'espansione indoeuropea è ad esempio di Felice Vinci [Omero nel Baltico](#) (Palombi, Milano 2002) le cui tesi sono autorevolmente accreditate nella seconda edizione da una prefazione di Rosa Calzecchi Onesti.

(14) A circa vent'anni dalla pubblicazione del presente articolo, la più completa ed avvincente esposizione riassuntiva dello stato delle nostre conoscenze sulla questione indoeuropea, e delle conclusioni che ne è possibile trarne, è contenuta nell'ultima edizione del classico di Jean Haudry, [Gli indoeuropei](#), pubblicata questa volta prima in italiano, e precisamente per le [Edizioni di Ar](#) (Padova 1999).

culturale e la storia delle religioni ⁽¹⁵⁾.

Lo studio comparato delle religioni si divide in due grandi indirizzi che con terminologia invalsa in campo scientifico potremmo chiamare «generale» e «speciale»: l'uno che mira ad indagare ciò che vi è di comune nei vari fenomeni umani che si decide di definire «religiosi»; l'altro che al contrario mira a mettere in luce la *specificità* – e quindi la differenza irriducibile – dei grandi sistemi religiosi etnoculturali. Entrambi questi assi di ricerca sono, com'è ovvio, perfettamente leciti da un punto di vista strettamente scientifico; potremmo addirittura dire necessariamente complementari. Va però rimarcato come il primo indirizzo, di gran lunga prevalente fino ad oggi nella cultura dominante, non possa portarci nella conoscenza e nella comprensione dei fatti religiosi molto più lontano di una generalissima delineazione di alcuni vaghi archetipi presuntivamente radicati a livello di specie, e al riconoscimento dell'esistenza di un istinto umano per la ritualizzazione.

Esso comporta del resto, diremmo quasi costituzionalmente, una tentazione concreta per l'universalismo, se non direttamente per l'ugualitarismo. finendo così per dar vita ad un unico punto di vista, che fino ad oggi si è articolato soprattutto in tre grandi filoni di pensiero.

Innanzitutto il filone per così dire «naturalista», secondo il quale i principali fatti religiosi sorgerebbero ovunque a partire da una sacralizzazione dei cicli naturali, o di fenomeni particolarmente impressionanti. Tale teoria è smentita per altro proprio in ambito europeo: per quanto i nostri antenati dessero grande importanza ad alcuni fenomeni naturali, comunque si risalga nel tempo essi non appaiono mai «deificati» in quanto tale, ma piuttosto risultano semplicemente *attributi divini*, di divinità, tra l'altro, spesso diversissime per significato e funzione.

In secondo luogo, il filone, abbastanza recente e tutto sommato abbastanza marginale, di coloro che svalutano *le* tradizioni, intese come eredità vivente e anima di un popolo. a favore di un'idea astratta e dichiaratamente universalista di «Tradizione», spesso principio di legittimazione di orientamenti politici reazionari, che viene definita, per così dire, con espressioni quali l'«l'irruzione verticale dell'eterno nella storia» e simili ⁽¹⁶⁾. Tale indirizzo, a connotazione fortemente metafisica, sfocia nel mito ambiguo e americaneggiante di un'«unità trascendentale» di tutte le religioni.

Non diversamente, infine, si situa la scuola «primitivista» e «antropologica», che pretende di spiegare tutto in termini di *mana*, substrato «magico» della realtà cui i «popoli primitivi» farebbero riferimento per tutto ciò che va al di là dell'esperienza concreta e quotidiana. in modo particolare nelle due forme del *tabù* e del *totem*. Sotto la nozione di *mana* vengono addirittura ricompresi concetti quali il *numen* romano, la «grazia» cristiana, il Tao. Come nel caso precedente, anche qui il discorso, puramente preconcepito, si appoggia su reinterpretazioni, deformazioni, selezioni di dati, ed estrapolazioni, deliberatamente finalizzate al sostegno delle tesi prescelte, tramite avvicinamenti e paragoni più che arbitrari, mentre gli argomenti in contrario vengono semplicemente taciuti.

Dietro tutte queste «spiegazioni», una medesima fondamentale idea: l'idea che esista una ragione universale», una «coscienza universale» di cui parteciperebbero indifferentemente tutti gli individui e tutti i popoli.

Di questa idea, di fronte ai differenti «stadi di sviluppo» delle civiltà non europee, si è data spesso

(15) All'opera e al pensiero di Georges Dumézil la rivista *Nouvelle Ecole* ha dedicato un numero monografico (n. 21-22), corredato da un'ampia bibliografia. Segnaliamo inoltre: AA. VV., *Hommages à Georges Dumézil*, Latomus, Bruxelles 1960; C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, University of California Press, Berkeley 1973; e soprattutto Georges Dumézil, *A la découverte des Indo-Européens*, Copernic, Paris 1978, a cura di Jean-Claude Riviere [oggi disponibile in italiano sotto il titolo *Georges Dumezil e gli studi indoeuropei*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 1993].

(16) Non è infrequente del resto che gli autori che si pongono in questa prospettiva si rinchiudano nella posizione sintetizzabile nella formula «ex Oriente lux», arrivando addirittura a negare l'esistenza di tradizioni europee autoctone – quand'anche non finiscano invece direttamente per negare ogni significato religioso positivo a tutto ciò che si muova al di fuori della sfera del monoteismo di origine biblica.

una formulazione *storicizzata*, sostenendo che essenzialmente le differenze culturali corrisponderebbero a diversi stadi di una stessa evoluzione unilineare universale, condizionata dalle circostanze storiche e dall'ambiente: in una parola il «progresso».

Ancora oggi Mircea Eliade afferma ad esempio che «ritroviamo idee simili [in questo caso si riferisce all'idea di un rinnovamento periodico del mondo] nelle religioni del Vicino Oriente antico; evidentemente, con le differenze che ci si può attendere da nazioni pre- e protoagricole e da società agricole e urbane come quelle di Mesopotamia e d'Egitto», lasciando così intendere che tutti i popoli devono necessariamente conoscere la stessa evoluzione e, *a contrario*, che gli europei sono passati anch'essi per lo stadio "arcaico" che ora caratterizza aborigeni e pigmei.

Del resto, nello stesso modo si era a lungo pensato che le lingue, nelle loro tre grandi forme teoriche, monosillabica, agglutinante e flessiva, corrispondessero a tre stadi di una stessa evoluzione, di cui le lingue europee, tutte flessive, rappresenterebbero lo «stadio finale».

Queste tesi sono ormai insostenibili. La permanenza degli «psichismi collettivi», o strutture mentali fondamentali, dei vari popoli, e la loro riemersione anche a distanza di generazioni (vedi il caso della tendenza del *black English* al ritorno verso strutture sintattiche comune alle principali lingue africane), la persistenza di certi modi di vita, ovvero l'impossibilità di far assumere ai popoli altrimenti che con l'etnocidio i moduli imposti dalla civilizzazione occidentale, sono l'ultima riconferma dell'irriducibilità fondamentale delle culture. In campo linguistico, d'altronde, le lingue monosillabiche ed agglutinanti contemporanee si mostrano solitamente del tutto stabili, e non manifestano alcuna voglia di evolvere in forme flessive.

Georges Dumézil, fin dalle sue prime opere, si distacca nettamente da quest'ordine di idee. Nei lavori e nell'attività didattica dell'autore francese, la mitologia e la storia comparata delle religioni conoscono una espansione decisiva. Oltre ai racconti dei poeti e degli autori specializzati, ai culti, alle cosmogonie tradizionali, diventano oggetto di indagine l'epopea, la storia delle origini, le leggende, le strutture politico-sociali, praticamente tutti gli aspetti della cultura studiata. I fatti religiosi travalicano d'altra parte il dominio delle «credenze» in cui si riteneva di farli cadere: i *miti* non sono più considerati come simboli espressioni di paura o stupore di fronte a fenomeni inesplicabili e forze misteriose, ma come elementi di un insieme più vasto, come *rivelatori* e al tempo stesso *principi informativi* di un'organizzazione sociale, di un modo di vita e soprattutto di un sistema di valori, specifico e radicato nel popolo che lo esprime. «Si sa che una religione suppone, esprime, regola e coordina bisogni e sforzi tra i più complessi», scrive Dumézil già in *Jupiter, Mars, Quirinus II* ⁽¹⁷⁾. La mitologia comparata viene così ad essere una scienza ausiliaria della storia, uno dei principali mezzi d'indagine in assenza di documenti dell'epoca, in conseguenza del suo incorporare l'insieme dei fenomeni legati ai miti, tra cui quindi la totalità dei fatti sociali.

In questa nuova visione, allargata e interdisciplinare, resa possibile per la prima volta anche dalla prodigiosa cultura dello studioso ⁽¹⁸⁾, l'analisi comparativa delle religioni iniziata da Dumézil, collocandosi pienamente nel secondo tipo di indirizzo tra i due da noi individuati in questo campo di ricerca, opera solo a partire dalla possibilità di rintracciare, soprattutto tramite la linguistica e l'antropologia, una comune matrice etnoculturale: vale a dire dal momento in cui attraverso altre discipline possiamo decidere che cosa può lecitamente essere oggetto di un paragone che sia significativo e non arbitrario.

In secondo luogo, *tutti* i fatti accessibili riguardanti il soggetto studiato vi devono essere considerati, senza operare su di essi alcuna selezione a priori: in altre parole, le differenze vanno chiarite e prese in considerazione allo stesso titolo delle somiglianze riscontrate. In questo senso non vanno "piattate" neanche le divergenze e le diversità esistenti nell'ambito indoeuropeo, innanzitutto per una questione di rigore scientifico, e in secondo luogo perché altrettanto significative e problematiche delle omogeneità di fondo che continuano ad emergere. Ad esempio, è particolarità romana quella di avere una mitologia poverissima e di avere trascritto i miti comuni ai popoli

(17) Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus II*, Gallimard, Paris 1944.

(18) Per restare sul piano linguistico, Georges Dumézil conosceva circa *trentacinque* tra lingue e dialetti morti e viventi. Di alcune tra queste ha scritto la grammatica.

indoeuropei nei racconti concernenti la nascita della città e la storia delle origini. Riscontriamo ancora nella religione nordica una tipica sottolineatura della seconda funzione del sistema tripartito, mentre in ambito indiano è invece la prima su cui viene posto l'accento: due caratteristiche peculiari che trascrivono fedelmente la sottostante realtà sociale.

Per il resto, l'analisi duméziliana può essere definita *sistematica*, – in quanto mira a ricostruire la religione come un pensiero globale articolato in vista di una *Weltanschauung*, come un insieme, una *Gestalt*, che è più della somma dei suoi elementi; *strutturale*, – in quanto mira a mettere in luce i meccanismi e i rapporti che legano gli elementi mitici, ovvero le strutture, ritenute il fattore più eloquente e significativo ⁽¹⁹⁾: *funzionale*, – in quanto per la comprensione di un dio, di un fatto, di un personaggio, l'indagine sul ruolo, sul «posto» che esso occupa nel sistema, viene ritenuta preminente sugli stessi criteri etimologici.

La «spiegazione» dei fatti studiati si situerà poi necessariamente a due diversi livelli: al livello di una infrastruttura concettuale più o meno esplicita, che corrisponde alla base su cui regge l'intero sistema, ciò che potremmo chiamare concezione del mondo e che Dumézil definisce *ideologia* in senso tecnico: nonché al livello di una superstruttura manifesta e pienamente espressa, che ingloba da un lato i *miti* che rappresentano plasticamente i rapporti fondamentali, dall'altro i *riti* che attualizzano e mobilitano questi stessi rapporti. Il paragone porterà dunque sull'insieme degli elementi ordinati nel sistema, al fine di distillarne l'ideologia sottesa, mentre ad essere messi in relazione saranno fatti magari apparentemente eterogenei, quali la storia ancestrale presso i romani, la mitologia indiana, o l'organizzazione sociale presso i celti.

La fecondità rivelata da questo tipo di approccio ha dell'incredibile. Il suo contributo all'allargamento delle nostre conoscenze storiche assume aspetti eclatanti soprattutto là dove minori sono i dati a nostra disposizione e dove i metodi storici classici meno possono risalire. E appena il caso di ricordare che se sanscrito e greco possiedono già una loro letteratura in parte tramandata fin dagli inizi del primo millennio avanti la nostra era, il primo documento in una lingua germanica è la versione gotica del Vangelo operata da Wulfila nel IV secolo, mentre per l'area slava dobbiamo giungere fino al Mille e le leggende ossete su cui ricostruiamo la civiltà scita cui fa cenno Erodoto sono state raccolte addirittura nel secolo scorso! ⁽²⁰⁾.

L'ideologia tripartita degli indoeuropei

Il più grande contributo di Dumézil al campo di ricerca di cui ci occupiamo resta comunque la scoperta della tripartizione funzionale come caratteristica identificante dell'ideologia indoeuropea. La scoperta, cioè, del fatto che non solo e non tanto i nostri progenitori praticassero una «divisione del lavoro» in tre ordini, o ripartissero la società e il loro pantheon in tre classi, ma che più in generale avevano definito, teorizzato questa divisione facendone un'ideologia, ovvero, secondo il senso già chiarito con cui lo studioso usa questo termine, una concezione globale dell'universo e dell'uomo e delle forze e tendenze che li creano e li sottendono, una riflessione sugli equilibri, le tensioni e i conflitti necessari al buon funzionamento del mondo come della città, del popolo degli dèi come di quello degli uomini. L'ideologia tripartita si staglia infatti nell'opera duméziliana come il mito principale e centrale, la trama stessa della cultura (indo)europea ⁽²¹⁾.

La definizione delle «tre funzioni» è lineare. La prima è posta sotto il segno della sovranità, regale e sacerdotale, con tutto ciò che questo comporta. Innanzitutto la potenza, quindi la conoscenza, la saggezza, la magia, la guida dei popoli e la loro «messa in forma»; e di conseguenza la politica e il diritto, la «rappresentanza» religiosa ed esteriore della comunità. Essa mostra due aspetti

(19) E però Dumézil stesso a criticare l'approccio *strutturalista* ai testi e ai miti.

(20) Sul tema degli «indoeuropei delle steppe» verte l'ultima traduzione di Dumézil in italiano [prima della pubblicazione del presente articolo], *Storie degli Sciti*, Rizzoli, Milano 1980.

(21) Per una sintesi degli studi duméziliani su questo tema rimandiamo a Georges Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles 1958, cui fa in gran parte riferimento la parte del presente articolo dedicata alla tripartizione funzionale.

fondamentali, tra loro intuitivamente legati: l'aspetto «giuridico», amministrativo, garante dell'ordine (universale e sociale), della continuità e del rispetto delle leggi e dei patti, della conservazione della comunità; nonché l'aspetto «terribile», espansionistico, magico, decisionista e «politico» nel senso schmittiano del termine, che è rappresentabile come potenza risvegliata, in atto. Questi due estremi sono ben raffigurati in campo mitologico dalle diadi Mithra-Varuna, Dius Fidius-Juppiter, Tyr-Odino ⁽²²⁾; o anche ad esempio da Numa Pompilio e Romolo. La sapienza e la giustizia sono i valori principali di questa funzione.

La seconda funzione è riconducibile alla guerra, alla lotta, allo sforzo e alla forza fisica in tutti i suoi aspetti pacifici e militari, alle esigenze della difesa, allo sport e all'energia comunque impiegata. Incarna infatti l'eroismo, cioè il coraggio personale e lo spirito di sacrificio alla comunità, la prestanza, la bravura, l'agire valoroso. Marte, Ares, Indra, Thor, la maggior parte degli eroi delle letterature indoeuropee corrispondono a questo modello.

Quanto alla terza, che può anche essere desunta negativamente dalle altre due, trova probabilmente il suo principio centrale ed originario nell'idea di fecondità, umana ed animale, cui si è poi legato da un lato l'amore, la voluttà, i piaceri, dall'altro la fertilità (quindi l'agricoltura), la produzione, la ricchezza. La terza funzione viene ad essere così in relazione con l'idea stessa di quantità, di gran numero, e trova la sua regola nell'idea di temperanza, di moderazione, di limitazione. Non a caso gli dei che la rappresentano non sono mai singoli: vedi i gemelli Nàsatyā o la triade Niòrdhr, Freyja, Freyr.

Le tre funzioni, presenti nell'uomo come nell'ordine cosmico, sono legate a una quantità innumerevole di fatti e di nozioni, certo non ultimo il campo sociale. La questione della tripartizione della comunità è stata oggetto di ampie trattazioni riguardanti le sue realizzazioni ed echi storici anche tardissimi (per arrivare sino agli *oratores*, *bellatores* e *laboratores* medievali ed ad ai tre Stati della Francia prerivoluzionaria). E' d'altronde soprattutto in area indiana che la tripartizione ha un'espressione sociale estremamente netta. Il sistema delle caste, che arriva fino ad oggi in forma fossile sotto l'aspetto di una serie di tabù e di usanze vagamente ereditarie, trae origine dalla divisione degli invasori indoeuropei nelle classi dei *brahmini*, degli *kshatrya*, dei *vaiçia*, ai quali si aggiunge quella dei *çudra*, formata dalle popolazioni autoctone, che non ha altra funzione, secondo quanto ci dice il Rig-Veda, che quella di « servire gli ariani ».

In Iran, malgrado la riforma zoroastriana ⁽²³⁾ l'Avesta lascia intendere il carattere originariamente tripartito della società indoiranica; e il poeta persiano Firdusi racconta ancora, verso il Mille, come il re leggendario Jamsed abbia istituito le classi degli *arâsvan*, *arteshtar*, *vâstryôsh*, confidando ad esse compiti e privilegi secondo il modello consueto ⁽²⁴⁾.

La società celtica, da quanto ne sappiamo attraverso le notizie di origine irlandese e le note di Cesare nel *De bello gallico*, era divisa in druidi, *flaith* (aristocrazia militare) e *bo airig* (uomini liberi possessori di buoi).

(22) Tenuto conto dei problemi particolari che si legano alla figura "indebolita" di Tvr: cfr. Georges Dumézil, *Gli dèi dei Germani*, Adelphi, Milano 1980.

(23) Sull'Iran e la riforma zoroastriana, cfr. il testo di Jean Varenne *Zarathustra et la tradition mazdéenne*, Seuil, Parigi 1966. Varenne, professore di sanscrito e civiltà indiana presso l'Università di Provenza e allievo di Dumézil, già presidente del GRECE, è stato uno dei maggiori specialisti degli «indoeuropei dell'est», ed un propugnatore del ricongiungimento del neopaganesimo europeo con l'induismo, di cui si è occupato tra l'altro in *Le Tantrisme : mythes, rites, métaphysique*, Albin Michel, Parigi 1997, e in *Cosmogonies védiques*, Arché, Milano 1982. Sempre in tema indoiranico ha pubblicato in italiano due saggi, "La religione vedica" e "L'induismo moderno" compresi nella *Storia delle religioni* a cura di Henri-Charles Puech (Laterza, Bari 1977). E' animatore con Jean Haudry di un neocostituito Institut des Etudes Indoeuropéens presso l'Università di Lione, che pubblica la rivista *Etudes Indoeuropéennes* [dopo la scomparsa di Jean Varenne e il pensionamento di Jean Haudry, quest'ultimo si è trasformato nella Société Internationale des Etudes Indo-Européens].

(24) *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, op. cit.

Nel mondo latino, anche se è discussa l'esistenza storica di una tripartizione sociale, ritroviamo cenni di questa struttura nella tradizione delle tre tribù che hanno originato Roma: i Ramnes, i compagni di Romolo, i Luceres, i guerrieri etruschi di Lucumone, i Titienses, ovvero i sabini di Tito Tazio, ricchi allevatori di bestiame e vittime del ratto delle Sabine: ancora all'epoca della stesura dell'*Eneide*, d'altra parte, [Virgilio](#) dà un significato trifunzionale abbastanza trasparente ai popoli che si uniranno nella fondazione di Alba, assegnando ad Enea e al nucleo troiano la prima funzione, agli etruschi la seconda, ai latini la terza. Non c'è bisogno poi di ricordare come in Grecia l'ideologia tripartita, ben presente nei miti, trovi una delle più esplicite teorizzazioni etiche, politiche e psicologiche nell'opera di [Platone](#).

L'esempio greco, esempio di un mondo in cui una vera e propria strutturazione sociale secondo questa teoria è probabilmente scomparsa presto, mostra bene come sia fuorviante restringere il campo dell'ideologia tripartita alla sfera sociale. Essa assume invece l'aspetto di uno strumento di uso generalissimo, in vista dell'esplorazione della realtà etica e materiale, di un mezzo per mettere ordine nelle nozioni acquisite dalla comunità. A parte le applicazioni cosmogoniche, cosmologiche e religiose, alle tre funzioni si lega una teoria antropologica (uomini d'oro e d'argento, di ferro e di bronzo in Platone), una teoria fisiologica (cervello, cuore e sistema digerente), una teoria dei colori (bianco, rosso e nero), una teoria psicologica improntata alla dottrina delle "tre anime" ⁽²⁵⁾.

Parimenti, le calamità da cui Dario chiede ad Ahura-Mazda che sia protetto il suo impero, sono parimenti triplici: il tradimento, l'esercito nemico e la carestia. Esistono inoltre indizi che la medicina indoeuropea si dividesse originariamente in terapia magico-psicologica, terapia chirurgica e terapia farmacologica.

Recentemente sono state dimostrate le influenze della tripartizione funzionale persino in campo giuridico: il diritto romano, che è per eccellenza creazione originale e particolare della latinità, contiene più di un'eco di questa struttura, come Lucien Gerschel ha brillantemente messo in luce. Chiunque si sia avvicinato alla romanistica ricorda ad esempio la particolarità dei tre testamenti: davanti ai comizi curiati, presieduti dal *pontifex*, davanti all'esercito in armi, o *calatis comitiis*; o tramite una vendita fittizia universale ad un *emptor familiae* ⁽²⁶⁾. Si trovano infine spesso in Irlanda e presso gli Sciti talismani simboleggianti le tre funzioni in modo molto esplicito.

Una domanda ci si è posti di fronte all'univocità di questi dati e riguarda l'originalità del sistema, il fatto cioè se la tripartizione non possa essere in realtà la struttura di ogni società umana e se essa non venga «scoperta» tanto più facilmente in quanto universale e «ovvia». Non sono, si dice, le tre esigenze fondamentali di ogni popolo quelle di essere governato, difeso e nutrito? Georges Dumézil ha risposto più volte e in modo estremamente chiaro a questa obiezione: «Nel mondo antico, né gli Egizi, prima dei contatti avuti con il Popolo del mare, né gli Asianici, né gli Hurriti, popoli condotti essi stessi da aristocrazie indoeuropee o marcati dall'influenza degli indoeuropei; né i mesopotamici prima della dominazione dei Cassiti, altro popolo a componente indoeuropea; né più in generale i semiti, i siberiani o i cinesi, o qualunque altro popolo che non sia indoeuropeo o che non sia stato esposto a un'azione indoeuropea storicamente dimostrata e databile, ha mai messo una tale struttura come sostegno e spina dorsale nella sua ideologia o nella sua vita sociale» ⁽²⁷⁾. E ancora: «Invano si

(25) Anima razionale, irascibile e concupiscibile, che del resto corripondono a *dharma*, *kâma* e *artha*.

(26) Cfr. per tutti Carlo Alberto Maschi, *Storia del diritto romano*, Vita e Pensiero, Milano 1979. Ugualmente meritano di essere ricordate le tre forme del matrimonio (per *confarreatio*, tramite l'*usus* seguito ad una *adprehensio* di fatto della sposa, e mediante un *gestum per aes et libram*) o di affrancamento dello schiavo.

(27) Georges Dumézil, *Les dieux des Indo-Européens*, PUF, Paris 1952. Si discute soltanto su alcuni aspetti della mitologia giapponese: vedi "La mythologie japonaise. Essai d'interprétation structurale" di Atsuhiko Yoshida, in *Revue d'Histoire des Religions*, n. 160, Parigi 1961; "Some Parallel between Greek and Japanese Myths", dello stesso autore, in *Bulletin of the Faculty of Humanities*, Sei-Kei University: Taryo Obayashi, *Nihon Shinwa no Kozu* ("Struttura della mitologia giapponese"), Tokio 1974; e ancora di Atsuhiko Yoshida, *Hikaku-Shinwagaku no Genzai* (Bilancio

sono ricercate. agli schemi concordanti di tripartizione sociale, repliche indipendenti nella pratica o nelle tradizioni delle società agro-finniche o siberiane. presso i cinesi o gli ebrei biblici, in Fenicia o nella Mesopotamia sumera e semita (...); ciò che si osserva, invece. sono sia organizzazioni indifferenziate di nomadi, ove ciascuno è nello stesso tempo combattente e pastore; sia organizzazioni teocratiche di sedentari, in cui un re-sacerdote. un imperatore divino è equilibrato da una massa frazionata all'infinito ma omogenea nella sua umiltà; sia ancora società in cui lo stregone non è che uno specialista tra molti altri. malgrado il timore che ispira la sua specialità. Né da vicino né da lontano. niente di tutto questo ricorda la struttura delle tre classi funzionali gerarchizzate. Non ci sono eccezioni » (28)

Un sistema di valori

L'idea «strutturale», «descrittiva», della tripartizione funzionale non prende ovviamente significato che nel quadro di un insieme di scelte di valore.

Ciò che innanzitutto va rimarcato è la subordinazione gerarchica della terza funzione alle prime due. In questo quadro assume un significato ben preciso il parlare della società europea contemporanea come di una società caratterizzata da un'ipertrofia patologica della funzione economica e dei valori e dello spirito che a questa si ricollegano. Il fenomeno coinvolge anzi una realtà più estesa di quanto non appaia a prima vista: la stessa percezione puramente quantitativa dei fatti sociali, da cui è in parte originata l'idea moderna di democrazia politica, ricade in pieno nelle previsioni di questa analisi.

Nel sistema tripartito, il buon funzionamento della vita sociale implica una situazione di equilibrio dinamico tra le tre funzioni, che comporta segnatamente la subordinazione della terza funzione. Subordinazione. dicevamo, *gerarchica*, non *funzionale*. E facile, a partire dalla mentalità intrinsecamente e costituzionalmente riduzionista che impregna la cultura oggi dominante, desumere che l'ideologia indoeuropea prevedesse un disprezzo istituzionale dei valori del lavoro produttivo, della ricchezza, della fecondità, del piacere, un'emarginazione e una compressione delle attività economiche in quanto tali e una situazione di accessorietà, di subalternità, di asservimento di queste alle attività sovrane e guerriere. E' vero invece che nell'ideologia tripartita le tre funzioni sono *irriducibili* l'una all'altra, sono ugualmente indispensabili ed hanno tutte piena dignità sociale. piena autonomia *ciascuna nel proprio ambito*, – anche se storicamente è spesso attestata, soprattutto negli indoeuropei occidentali, una accentuazione della seconda, che comunque non rimetteva in discussione il sistema e ne impediva anzi la sclerotizzazione. Così la terza funzione, pur subendo un predominio che è condizione stessa del suo buon «funzionamento», ha un «ruolo» e un'«identità» altrettanto importanti e precisi delle prime due, ha i propri dèi, partecipa nei modi che le sono propri alla vita della comunità.

Questa «cultura della differenza» si ritrova ugualmente nella suddivisione «orizzontale» della società, che marca un carattere fortemente aristocratico di tutte le civiltà indoeuropee, in cui fedeltà, «senso di appartenenza» e distinzione dei ruoli sono il supporto etico, psicologico e politico di un sistema che mira alla valorizzazione dei principi naturali di *gerarchia*, *selezione*, *territorialità*, non alla loro negazione. Inoltre, tutta la vita politica e sociale indoeuropea appare fino dai tempi più remoti estremamente articolata, in opposizione alle organizzazioni statuali teocratiche in cui la

della mitologia comparata), Tokio 1975.

(28) *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, op. cit. [Tra le opere facilmente reperibili in italiano di Georges Dumézil all'atto della pubblicazione sul Web del presente articolo, oltre a quelle già citate: *Riti e leggende del mondo egeo. Il crimine delle donne di Lemno* (Sellerio); *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà della vita religiosa romana. Con un'appendice sulla religione degli etruschi*. (Rizzoli); *La saga di Hadingus. Dal mito al romanzo* (Edizioni Mediterranee); *Il monaco nero in grigio dentro Varennes. Sotie nostradamica-Divertimento sulle ultime parole di Socrate* (Adelphi); *Matrimoni indoeuropei* (Adelphi); *Il libro degli eroi* (Adelphi).]

posizione di suddito coincide con quella di schiavo del monarca (in epoca tardissima i giuristi romanistici della Scuola di Bologna notavano ancora la profonda differenza politica e giuridica tra l'istituto dell'*imperium* e quello del sultanato proprio in questo senso), e basata sulla *partecipazione* dei componenti del corpo sociale costituito dagli uomini liberi, partecipazione organica che si attuava a livello di **genos*, di **wenos* fino ad arrivare alla scelta comune operata dai **pateres* di un "primus inter pares" facente funzione di **reg-s*, ogni qualvolta fosse necessaria una rappresentanza o una guida unitaria del popolo intero. Va sottolineato, a scanso di equivoci, come questa «partecipazione» non vada e non possa essere intesa nel senso moderno del termine e si ricolleggi direttamente al significato etimologico della parola. L'individuo in quanto tale non risulta titolare di alcun diritto soggettivo nei confronti della comunità, né politico né di altro tipo; il singolo non appare nemmeno *pensabile* se non inserito in una trama di legami, origini e rapporti sociali che lo definiscono in quanto persona concreta, come tale dotata di un proprio *status*. L'ugualitarismo, come «[diritti dell'uomo](#)», non ha senso all'interno di questo tipo di sistema, e puntualmente non ne ritroviamo traccia nemmeno nel campo della produzione culturale e della religione ⁽²⁹⁾.

La distinzione dei ruoli è prevista dall'ideologia indoeuropea ovviamente anche in campo sessuale. La cultura dei nostri progenitori si definisce come cultura patriarcale, patrilineare, patronimica e patrilocale. Ma, similmente a quanto si diceva per le tre funzioni, questa visione definisce un tipo di società *completa*, in cui la donna è non solo ammessa ma onorata e il rapporto tra i sessi è visto in una chiave di complementarità ben espressa dal mito dell'androgino. Questo modo di considerare il problema deriva dal fatto che una concezione del mondo basata sull'ineguaglianza è anche necessariamente basata sul riconoscimento della diversità, per cui l'"altro" sesso è sempre stato considerato in Europa come un arricchimento, e non come una maledizione legata ad uno sbaglio originale.

La donna risulta quindi pienamente integrata nelle strutture socioeconomiche e culturali della comunità, ed ha tra l'altro, in misura preponderante, il compito della trasmissione delle tradizioni. Parallelamente, il sesso viene vissuto in una dimensione che poi sarà definita per antonomasia *pagana*, racchiusa in una dialettica magica tra gioia e sacralità; l'istituzione del matrimonio è fondata proprio sulla differenza dei ruoli, sull'onore, sulla lealtà, sul rispetto reciproco. La libertà sessuale non è repressa, e in sostanza negata, dall'idea di peccato, ma regolata da un naturale senso di dignità, dalla coscienza del posto occupato nella società, da principi eugenetici. La stessa parola «donna» ci viene da una radice indoeuropea **don-*, che rimanda all'idea di "signora, padrona e sovrintendente alla casa e alla vita familiare". Tale ruolo, che assume forme molto diversificate anche all'interno dello stesso gruppo sociale, non viene percepito in termini d'inferiorità rispetto al ruolo maschile proprio perché non esiste alcun modello unico, riduzionista, universalista ed ugualitario a cui tutti debbano fare riferimento, qualunque sia il loro sesso, la loro religione, la loro posizione sociale, in una parola la loro identità.

È significativo come il « patriarcato » indoeuropeo contempli la partecipazione attiva *necessaria* della donna ai riti familiari, e come invece l'ebraismo, e gli usi religiosi importati in Europa assieme all'egualitarismo e al monoteismo col cristianesimo, arrivino addirittura a *proibire* tale partecipazione – valga per tutti l'esempio della consacrazione dell'eucarestia –, mentre l'idea stessa dell'esistenza di dee e sacerdotesse prende una connotazione quasi blasfema. Si ha su questo piano una ulteriore applicazione di quel principio di valorizzazione delle differenze che sta alla base di tutta la mentalità indoeuropea.

Per gli indoeuropei è stata ripresa la distinzione posta da Margaret Mead tra «culture dell'onta» e «culture della colpa» (*shame cultures* e *guilt cultures*) ⁽³⁰⁾. Mentre le seconde definiscono una

(29) Cfr. l'estesa illustrazione al riguardo contenuta in Stefano Vaj, [Indagine sui diritti dell'uomo. Genealogia di una morale](#), LEDE, Roma 1985. Una presentazione completa delle istituzioni indoeuropee può essere reperita nell'opera capitale di Emile Benveniste, [Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Tomo Primo: Economia, parentela, società](#) e [Tomo Secondo: Potere, diritto, religione](#), Einaudi, Torino 2000.

(30) Margaret Mead, [Cooperation and Competition Among Primitive People](#), New York 1937, ult. ed. 2002.

«morale del peccato» attraverso un sistema di dogmi rivelati, le prime fondano un'etica dell'onore, basata sul «potersi guardare in faccia» e implicante un legame diretto con l'ambiente socioculturale, potendo un atto gettare il disonore sul proprio nome e sul proprio gruppo, e di conseguenza sui propri antenati e discendenti.

Ora, nelle *guilt cultures* la colpa è per lo più oggettivizzata tramite il ricorso a un terzo supremo, e si lega dunque ad un sistema ideologico di tipo universalista e metafisico. Restano invece indissolubilmente legate alla visione del mondo indoeuropea la nozione della *pluralità* degli dèi, che esprime miticamente il suo radicato anti-universalismo, e quella della «coabitazione» tra gli dèi e gli uomini: ovvero, da un lato l'*unicità* e l'*autonomia ontologica* del reale, dall'altro la *sacralità* del mondo e della natura ⁽³¹⁾. Il divino impregna cioè inestricabilmente *tutte* le manifestazioni naturali, come tutte le manifestazioni umane. Vi partecipa quindi l'arte, e questo esclude ogni atteggiamento di iconoclastia: vi partecipa la politica, rendendo assurda una separazione logica tra potere sacerdotale e potere sovrano all'interno della prima funzione, o tra dovere civico e dovere religioso. In concreto, il divino non ha cioè un carattere esterno all'uomo, ma rappresenta una dimensione attingibile *al limite*, concetto questo ben espresso dalla figura dell'*eroe*, spesso di discendenza mista umana e divina, e a sua volta fondatore di una *stirpe*. A partire da questa differenza di impostazione è facile capire come gli appartenenti a questi due tipi di culture si considerino reciprocamente atei ⁽³²⁾.

Di fronte all'idea semplicista che fa degli indoeuropei un «popolo primitivo», secondo lo schema desunto antropologicamente da popolazioni contemporanee «arretrate», a partire dalla ricostruzione di una lingua unitaria indoeuropea ci si rivela così una cultura tutt'altro che embrionale, rudimentale o primitiva. ma anzi ricca, strutturata, sfumata, efficiente ⁽³³⁾. In base al vigore e alla forza espansionistica delle stirpi che la incarnavano e al bagaglio ideologico e concettuale che abbiamo cercato di mettere sommariamente in luce, essa si è mostrata provvista di una straordinaria volontà di potenza ed ha al tempo stesso costituito la matrice di tutte le civiltà europee storiche, le cui ultime propaggini arrivano fino a noi, *siamo noi*. Le radici che gli studi indoeuropei hanno portato alla luce, fanno parte, sono la fonte stessa, del passato di cui siamo eredi. Sta solo a noi reclamare la nostra eredità, scegliere nietzschanamente di *divenire ciò che siamo*.

Stefano Vaj

(31) Parimenti, le culture europee antiche erano profondamente estranee ad ogni visione lineare ed escatologica della storia: se è abusiva una generalizzazione eccessiva, si può dire che in esse la visione della storia si legasse all'idea di *ciclo* e di ritmo naturale, mentre era ben chiaro il concetto che l'uomo fosse *faber fortunae suae* e *artifex historiae* (vedi sul punto Giorgio Locchi, "[Il senso della storia](#)", in [l'Uomo libero n. 11](#)).

(32) Al tema in oggetto, qui appena accennato, Hans F.K. Günther ha dedicato [Religiosità indoeuropea](#), Edizioni di Ar, Padova 1970 [ult. ed. 1980]. Si veda anche, dello stesso autore, [Humanitas](#), Edizioni di Ar, Padova 1977.

(33) Per chi sia interessato ad approfondimenti ed aggiornamenti periodici non possono non essere tenuti presenti [The Journal of Indo-European Studies](#), vera istituzione degli studi internazionali al riguardo, ed il sito di crescente creazione [L'indo-européen et les Indo-européens](#).