

*A Caterina Russo,
per le certezze che mi ha dato*

*A Letizia Tarantino,
per quelle che mi ha tolto*

In memoriam

INDICE

CAPITOLO 1. Il travestimento intersessuale in Grecia antica: un dossier	5
1. Dagli studi delle donne agli studi di genere in Antichistica	6
2. <i>L'École de Paris</i>	10
3. L'operatore femminile di Nicole Loraux	16
4. Il travestimento intersessuale in un'ottica di genere	18
5. La definizione di sé	20
6. Il travestimento intersessuale: le variabili	22
6.1. La veste	23
6.2. Lutto e funzione profilattica	26
7. Il travestimento intersessuale: chi, quando, dove	27
7.1. I travestimenti degli eroi	28
7.2. I cambiamenti di sesso	35
7.3. Esseri bisessuati-androgini, ermafroditi	38
7.4. I travestimenti degli dei	41
7.5. I travestimenti umani: il teatro	45
7.5.1. I travestimenti umani: i riti di passaggio	47
7.5.2. I travestimenti umani: astuzie di guerra, regalità e racconti pseudo-storici	51
7.6. Il travestimento intersessuale in letteratura e nella società	56
8. Rito, mito, racconto	57
9. Piano di lavoro	60
- Indice delle figure del capitolo	60
CAPITOLO 2. Il travestimento intersessuale tra rito e letteratura. <i>Páides e parthénoi</i> : i travestimenti di Leucippo	62
<u>Parte prima. Il Leucippo di Creta e le <i>Ekdýsia</i> di Festo</u>	63
1. Il testo	63
1.1. Presentazione: spazio e genealogia del Leucippo cretese	64
1.1.1. La genealogia	64
1.1.2. Il matrimonio sacro	66
1.2. Gravidanza di Galatea e segni rivelatori	69
1.3. Preghiera di Galatea ed <i>excursus</i> su casi analoghi nella tradizione mitica	71
1.3.1. <i>Letó Phytíe</i> e la triade con Apollo e Artemide	71
1.4. Prodigio del mutamento di sesso	75
1.5. <i>Áition</i> e rito	76
1.5.1. La veste	76
1.5.2. Le iniziazioni cretesi: premessa	77
1.5.3. La formazione del giovane cretese	79
1.5.4. Iniziazione e giuramento di cittadinanza	88
1.5.5. La nudità	90
1.5.6. Un finto maschio con un peplo addosso: possibili interpretazioni dei collegamenti tra <i>áition</i> e rito	92
1.6. L' <i>ἀγάλμα</i> di Leucippo	95
1.6.1. Soggetti e oggetto del rituale: antropopoiesi e dinamiche di genere	100

<u>Parte seconda. Leucippo e Leucippi</u>	104
2.1. Il rapporto con la madre: il Leucippo di Xanto	105
2.2. Leucippo e Dafne: un'iniziazione fallita?	110
2.2.1. I capelli di Leucippo, l'Alfeo, Artemide	112
2.2.2. La famiglia "cavallina" di Leucippo	120
3. Leucippo e Leucippi	129
3.1. Un etimo fortunato	129
3.2. Leucippo: le fonti	131
3.3. Leucippe: le fonti	133
3.4. Leucippidi: le fonti	139
3.5. La geografia di Leucippo	139
3.6. Leucippo da Creta a Roma: la storia di Ifide e Iante	141
<u>Parte terza. Leucippo o del cavallo: tra rito e letteratura</u>	145
4. Il ruolo reale e simbolico del cavallo nello spazio sacrificale e cultuale	145
4.1. Il sacrificio del cavallo fuori dalla Grecia	146
4.2. Il sacrificio del cavallo presso i Greci	148
4.3. Il cavallo tra terra, aria, acqua e fuoco	150
4.4. Il cavallo, la follia, la morte	156
4.5. Il cavallo, la guerra, il cavaliere	158
4.6. Cavallo, fanciullo, <i>paidéia</i>	160
5. <i>Pattern</i> narrativi comuni e confronti	164
6. Conclusioni	170
CAPITOLO 3. Il travestimento intersessuale in ambito rituale. <i>Andres e gynáikes</i> : giochi di genere tra Argo e Tegea	172
<u>Parte prima. Le <i>Hybristiká</i> di Argo</u>	173
1.1. I testi	173
1.2. La battaglia di Sepeia e le Guerre Persiane	180
1.3. Telesilla e Cleomene: l'oracolo agli Argivi e le caratteristiche della contesa tra Sparta ed Argo	185
1.4. Caratteristiche dell'intervento femminile nell' <i>áition</i>	189
1.5. Il rito	194
1.5.1. Le vesti	196
1.5.2. La <i>hýbris</i> di Telesilla e delle altre: possibili referenti culturali	197
1.6. Conclusioni	202
<u>Parte seconda. Tradizioni affini</u>	207
2.1. Intermezzo: l'Afrodite armata di Sparta	207
2.2. Ares <i>Gynaikothóinas</i> a Tegea	210
2.2.1. I testi	210
2.2.2. L'oracolo erodoteo e i caratteri del conflitto spartano-tegeate	215
2.2.3. Marpessa detta <i>Chóira</i> e l'agguato delle donne	217
2.2.4. L'epiclesi del dio e il sacrificio ad Ares	223
2.2.5. Conclusioni	229
<u>Parte terza. Riflettendo sul genere</u>	230
3. La guerra dentro e fuori: giochi di genere tra Argo e Tegea	230

CAPITOLO 4. Maschi effeminati-femmine virilizzate: pratiche omosessuali e travestimento intersessuale nel simbolico etico ed estetico greco. Esempi di una relazione problematica	235
1. Introduzione	236
2. Una premessa	237
3. Il periodo arcaico	239
3.1. L'omosessualità iniziatica	239
3.2. Il "Paride effeminato"	248
3.3. Deviazioni: Saffo una e due	250
3.4. Lesbica come omosessuale	252
4. Il periodo classico: la teorizzazione ateniese	256
4.1. Deviazioni: il <i>Contro Timarco</i> di Eschine	262
4.2. C'è travestimento e travestimento: la lezione della <i>Commedia</i>	265
4.2.1. Maschi effeminati: l'esempio delle <i>Tesmoforiazuse</i>	266
4.2.2. Femmine virilizzate: l'esempio delle <i>Ecclesiazuse</i>	270
5. Il periodo ellenistico	272
5.1. Omosessualità e travestimento	275
5.2. Le cause dell'omosessualità-intersessualità in alcuni successivi trattati astrologici e medici in lingua greca	279
6. Conclusioni	282
- Indice delle figure del capitolo	284
CONCLUSIONI GENERALI	285
BIBLIOGRAFIA	293

CAPITOLO 1
IL TRAVESTIMENTO INTERSESSUALE IN GRECIA ANTICA:
UN DOSSIER

“Non sono così stupido da provare astio per una femmina morta, ma uno dovrebbe lasciarla lì com'è – morta e femmina. La gente che non vuole annusare storia senza sentire profumo di donna e che ritiene che i suoi eroi non siano umani se questi ogni tanto non amoreggiano e frignano può leggere Hamerling al posto di Tucidide. Ma è segnale non piccolo della dignità della storia attica che solo una donna si trovi in essa, sebbene ella la domini tutta – la vergine dell'Acropoli [la dea Atena]”. [U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893, p. 100, n. 35 (Il riferimento è tratto da B. McManus, *Classics and Feminism, Gendering the Classics*, New York 1997, p. 5)]

1. Dagli studi delle donne agli studi di genere in Antichistica¹

Correva l'anno 1893, allorché Wilamowitz scriveva queste non troppo lusinghiere parole (riportate in esergo) sullo studio delle donne nel mondo greco. Dal Settecento fino ed oltre la metà del secolo scorso, gli studi sulle donne nell'Antichità potevano classificarsi sostanzialmente in poche tipologie: accanto alle consuete gallerie di ritratti di donne celebri e alla "ricerca angosciata delle origini, intorno alle Amazzoni, alle Guerriere, alle Gaillardes"², trovavamo le opere di un Rostovtzeff, Gomme o Ehrenberg, tese a interrogarsi sulla condizione femminile dell'ateniese o della spartana³. Talvolta le fonti antiche venivano utilizzate per avallare pregiudizi contemporanei⁴, talaltra servivano da archetipo ai movimenti di rivendicazione d'inizio Novecento (è il caso, soprattutto, del movimento suffragista)⁵. Presa coscienza dell'origine storica e culturale della

¹ Nel testo principale: le virgolette " " servono a contenere citazioni letterali da altri testi o traduzioni. Sempre tra virgolette " ", ma non in corsivo, si trovano le parole o le espressioni che si sono volute connotare in modo particolare. In semplice corsivo si trovano i titoli di opere, le parole straniere e le traslitterazioni. Le parole traslitterate dal greco riportano l'accento (per uniformità, sempre acuto) laddove esso va pronunciato. Nel caso di dittonghi, quindi, la vocale graficamente accentata è la prima, non la seconda come invece avviene in greco. Nelle note: quando ad una fonte in lingua, greca o latina, segue un testo chiuso tra virgolette " ", si tratta della traduzione di riferimento che, a meno di esplicite indicazioni al riguardo, è fatta da chi scrive. Di alcuni testi si è fornita la sola traduzione e di altri il solo testo in lingua: la scelta è stata dettata da criteri del tutto contestuali, ma, nella maggioranza dei casi, testo e traduzione sono entrambi riportati, per consentire a chi legge di riferirsi puntualmente alle fonti. Le parole traslitterate dal greco riportano l'accento (per uniformità, sempre acuto) laddove esso va pronunciato. Nel caso di dittonghi, quindi, la vocale graficamente accentata è la prima, non la seconda come invece avviene in greco.

² P. Schmitt Pantel, *La "storia delle donne" nella storia antica oggi*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 537-548. Il riferimento è a p. 538.

³ M. Rostovtzeff, *A History of the Ancient World, I, The Orient and Greece*, London 1930; A. W. Gomme, *Essays in Greek History and Literature*, Oxford 1937, pp. 89-115; V. Ehrenberg, *Aspects of the Ancient World*, New York 1946, pp. 65-66.

⁴ È nota la posizione di Rousseau, espressa in particolare nell'*Émile* rispetto alla "naturale inferiorità" femminile e al prescritto ruolo di sottomissione ed obbedienza della donna (l'antica Grecia costituiva, in questo senso, un paradigma normativo) cui rispose Mary Wollstonecraft nella sua *A Vindication of the Rights of Woman*, nel 1792: cfr. B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and feminist imagination*, Cambridge 2003, pp. 58-94 e L. Lange, *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, State College 2002.

⁵ Vedi ad esempio l'opera di M. Carroll, *Greek Women*, Philadelphia 1907, primo della serie in 10 volumi *Women: in all ages and in all countries*. Carroll utilizza esplicitamente categorie moderne per l'analisi di fenomeni antichi; egli è chiaramente influenzato dal movimento suffragista e dall'opera del tedesco I. Bruns (*Frauenemanzipation in Athen*, Berlin 1900), da lui citato nella prefazione al testo. Cfr. B. Mcmanus, *Classics, cit.*, pp. 9-11. In Italia, la situazione non era diversa da quella degli altri paesi: studi sulle donne nell'antichità vennero condotti a partire dall'esigenza di difendere o deprecare posizioni moderne: riferimenti in G. Arrigoni, *Tra le donne dell'Antichità: considerazioni e ricognizioni*, in R. Uglione (a cura di), *Atti del convegno nazionale di studi su La donna nel mondo antico: Torino 21-22-23 aprile 1986*, Torino 1987, pp. 39-70.

sottomissione femminile, si andò alla ricerca di quel momento nella storia in cui essa si era resa “necessaria”: della seconda metà dell’Ottocento è l’opera di Bachofen sul matriarcato⁶ (da più parti oggi considerato un mito storiografico)⁷, che tanta influenza ebbe anche sulla letteratura scientifica del secolo successivo. L’analisi di queste ed altre opere, tuttavia, appartiene ormai, com’è stato giustamente rilevato, alla storiografia⁸, per cui non vi indugeremo.

Fu nell’alveo del Femminismo degli anni Settanta che si fece forte la volontà di scrivere una “storia delle donne” ed è a partire da questa nuova esigenza intellettuale, ma radicata in una reale urgenza storica, che nacquero i primi lavori in questa direzione. Negli anni Settanta a Buffalo, nello Stato di New York, si organizzò il primo convegno mondiale sulle donne nell’antichità: era il 1973 e nello stesso anno fu per la prima volta pubblicato un volume di *Arethusa*, una rivista di studi classici, interamente dedicato alle donne nel mondo antico⁹. Questa “edizione speciale” ebbe un successo tale da portare, nel 1978, alla pubblicazione di altri due numeri della rivista interamente dedicati allo stesso soggetto¹⁰. Nel 1975 (in Italia 1978) uscì quello che con titolo italiano venne tradotto come *Donne in Atene e Roma* di Sarah Pomeroy¹¹, studiosa cui si deve anche la prima

L’Arrigoni utilizza soprattutto l’articolo di E. Garin, *La questione femminile (Cento anni di discussioni)*, in «Belfagor», 17 (1962), pp. 18-41.

⁶ J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Basilea 1861, trad. it. *Il matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, a cura di G. Schiavoni, Torino 1988.

⁷ S. Georgoudi, *Bachofen, il matriarcato e il mondo antico*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia, cit.*, pp. 518-536.

⁸ P. Schmitt Pantel, *La “storia delle donne”*, cit., p. 538.

⁹ L’Europa vedrà il primo convegno internazionale su questo tema solo nel 1993. In Italia, tra il 1986 e il 1988 abbiamo ben due convegni nazionali sul tema delle donne nell’antichità, all’interno dei quali, tuttavia, la presenza “femminile” sembra restare un dato attinente i meri argomenti di studio. A parte significative eccezioni - la già citata Arrigoni ed Eva Cantarella [(E. Cantarella, *Donne di casa e donne sole in Grecia: sedotte o seduttrici?* in R. Uguglione (a cura di), *Atti del secondo convegno nazionale di studi su La donna nel mondo antico. Torino 18-20 aprile 1988*, Torino 1989, pp. 45-60)] -, ci si limita a parlare di donne, ma, metodologicamente, l’approccio femminista (e quello di genere) risultano quasi del tutto assenti.

¹⁰ Gli *Arethusa Papers* vennero successivamente raccolti e pubblicati insieme in un unico volume: J. Peradotto - J. P. Sullivan (a cura di), *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, Albany 1984.

¹¹ S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York 1975, ed. it. *Donne in Atene e Roma*, Torino 1978.

grande opera di sintesi bibliografica sulla storia delle donne nell'antichità¹². Si trattava, insomma, di “*dare loro un posto nella storia e, insieme, una storia loro propria*”¹³. Nella prima fase di questi studi la ricerca si orientò perciò alla creazione di opere che restituissero alle donne presenza e ruolo, che “ripopolassero” le città antiche della loro metà mancante, rimasta per millenni invisibile agli occhi dei classicisti. I saggi sulla cultura materiale delle donne, che tentavano di ricostruire il loro “vissuto”, presero a moltiplicarsi. Tuttavia, mai come per l'antico, “*prendere le donne in parola*”¹⁴ non fu (e non è) possibile. Il problema delle fonti quasi sempre maschili, vero per la maggior parte delle epoche storiche, si pose, per il mondo antico, in tutta la sua problematicità. Dalla grande schiera di anonime, composta da queste donne, non emergevano volti né si alzavano voci da parte delle dirette protagoniste, se non nella forma di quelle riportate da terzi e subito relegate nell'ambito dell'eccentricità, del biasimo, della leggenda o del mito. Lo specchio restitutivo dell'immagine di queste figure silenziose appariva dunque più volte “infranto”¹⁵, prima di tutto dai generi, quello letterario e quello (sempre maschile) degli autori.

Oggi sappiamo che comprendere le ragioni di questa partenza apparentemente poco incoraggiante significa dare senso al meccanismo dell'esclusione politica¹⁶ che regola la presenza/assenza di queste donne nella *pólis* (la città-stato), i loro spazi di azione, le loro possibilità di movimento e relazione, ma significa anche non rassegnarsi all'idea di un'assoluta inaccessibilità, bensì tentare altre analisi, percorrere altre strade.

Nell'immediato, però, la volontà di ricreare il vissuto delle donne, fino a quel momento mai indagato, portò alla creazione di opere analitiche e sintetiche che spinsero ben presto alcuni antichisti a misurarsi non tanto e non solo con la

¹² S. B. Pomeroy, *Selected Bibliography on Women in Antiquity*, in «*Arethusa*», VIII (1973), pp. 127-55, ripreso e completato nel già citato volume unico pubblicato nel 1984.

¹³ P. Schmitt Pantel, *La “storia delle donne”*, cit., p. 539.

¹⁴ P. Schmitt Pantel, *Introduzione*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne*, cit., pp. 3-10; il riferimento, a p. 7, riprende un'espressione di Yvonne Verdier.

¹⁵ P. Vidal-Naquet, *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, Paris 2001, ed. it. *Lo specchio infranto*, Roma 2002.

¹⁶ P. Vidal-Naquet, *Esclave et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in C. Nicolet (a cura di) *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, 1970, pp. 63-80, di nuovo pubblicato in *Le chasseur noir*, Paris 1981, ed. it. *Il cacciatore nero*, Milano 2006, pp. 224-241.

ricostruzione della cultura materiale, quanto piuttosto con l'analisi delle rappresentazioni, dei discorsi, della costruzione sociale del maschile e del femminile: in una parola, si andava nella direzione del genere. L'indagine passò dunque dalla storia delle donne a quella delle relazioni tra i sessi¹⁷ e, del resto, vista la quasi totale assenza della parola delle donne nell'antichità, poteva essere altrimenti? L'alternativa al parlare degli uomini che parlavano delle donne era non parlare affatto¹⁸, né, d'altra parte, riconoscere l'importanza delle rappresentazioni (e dei discorsi che le veicolano) significò abdicare alla realtà, poichè esse influenzano, organizzano, rispecchiano e insieme plasmano il reale e le pratiche all'interno di questo¹⁹. Abbandonata ben presto l'analisi de "la donna greca", si passò dunque *in primis* a "le donne", declinate secondo le variabili che definiscono la differenza della condizione femminile nella Grecia antica e che afferiscono il luogo, il momento storico, la cultura di riferimento e, non ultima, la condizione sociale delle donne stesse e, *in secundis*, al femminile, quel femminile "nello stesso tempo non aggirabile e mai riconosciuto nella sfera della cittadinanza"²⁰, di cui si presero ad indagare soprattutto quelle pratiche sociali dentro e attraverso le quali le donne trovavano tempo, spazio, norma e fine della loro esistenza²¹. Pare che in Grecia la piena cittadinanza al femminile fosse proprio un assurdo, al punto che la sua negazione venne spiegata con ragioni mitiche, pretese biologiche e conferme storico-legendarie, anche attraverso il capzioso utilizzo delle quali si sono costruiti, nei millenni a seguire, alcuni dei pesanti pregiudizi che ancora oggi, in Occidente, agiscono nella valutazione delle donne, della loro dignità e del loro diritto a partecipare alla costruzione e alla gestione della cosa pubblica. Lo studio delle condizioni di queste donne, attraversate dalla cittadinanza senza mai poterla trattenere, figlie, sorelle, mogli e madri di cittadini, ma mai cittadine in senso completo esse stesse, può anche

¹⁷ Fondamentale fu il contributo, di pochi anni prima, di J. Blok [J. Blok - P. Mason (a cura di), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987], che sottolineò l'asimmetria esistente nelle relazioni tra i sessi in polemica con gli studi che ponevano l'analisi di queste relazioni secondo uno schema, appunto, simmetrico e binario di opposizione. L'autrice evidenzia come questo paradigma sia spesso presente nella descrizione dei rapporti tra i sessi e come si debba piuttosto integrare lo studio di questi ultimi all'interno di una più ampia storia sociale.

¹⁸ P. Schmitt Pantel, *Introduzione*, *cit.*, p. 6.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 6-8.

²⁰ *Ibid.*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 7.

aiutarci a comprendere come si sia approntata la codificazione della “naturale” inferiorità politica femminile e il paradosso per cui ad essa non corrispose mai una reale assenza delle donne nella *pólis*. Era il 1990 quando Pauline Schmitt Pantel apparve come curatrice del volume sull’antico della *Storia delle donne*, di George Duby e Michelle Perrot: questo testo, pubblicato non senza coraggio da un editore italiano, s’impose immediatamente come punto di riferimento per la nuova prospettiva di genere. Prendere la “via del genere”, un cammino che, col tempo, è stato, con pesi e consapevolezza diversi, intrapreso in tutti settori, è stato più facile, in antichistica, proprio per la peculiare natura delle fonti, ma anche per i precedenti su cui questi studi potevano contare, un’eredità di ricerche anteriori alla concettualizzazione esplicita della categoria di genere, ma che ne portavano già *in nuce* gli impliciti presupposti metodologici²².

2. L’École de Paris

A giusta ragione s’è sottolineato il valore fondativo dell’articolo di Jean Pierre Vernant “*Hestia – Hermès*”, del 1963²³, in cui s’indagava, nell’ambito del campo simbolico dell’organizzazione dello spazio, il ruolo di due divinità viste come opposte e complementari (interno-ripiegamento vs esterno-mobilità), rappresentative (in antitesi) della realtà storica greca, all’interno della quale, attraverso il matrimonio, si capovolgeva questo schema con la virilocalità e la conseguente mobilità della sposa²⁴. Jean Pierre Vernant aveva recepito e messo a frutto un doppio magistero, quello di Ignace Meyerson e quello di Louis Gernet²⁵.

Il primo, nella tesi dottorale, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*²⁶, pubblicata a sessant’anni, nel 1948, aveva messo a sistema un metodo che già da anni ispirava le sue ricerche, quello della psicologia storica. Il presupposto di Meyerson è che per sapere quello che l’uomo è bisogna vedere quello che l’uomo

²² V. Sebillotte Cuchet, *Les antiquistes et le genre*, in V. Sebillotte Cuchet - N. Ernoult (a cura di), *Problèmes du genre en Grèce Ancienne*, Paris 2007, pp. 11-26. Il riferimento è a p. 15.

²³ J. P. Vernant, *Hestia – Hermès. Sur l’expression religieuse de l’espace et du mouvement chez les Grecs*, in «L’Homme», 3 (1963), pp. 12-50.

²⁴ V. Sebillotte Cuchet, *Les antiquistes, cit.*, p. 15.

²⁵ L’autore si riferirà sempre ad entrambi come suoi maestri: cfr. J. P. Vernant, *I miei maestri, la mia ricerca*, in J. P. Vernant – A. Schiavone, *Ai confini della storia*, Torino 1993, pp. 27-66.

²⁶ I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris 1948, ed. it. *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere*, Pisa 1989.

ha fatto: egli dunque affermava la centralità delle opere umane come vettori significanti della vita psichica dell'individuo e delle società storicamente intesi. In tal modo, Meyerson “*studia i modelli psicosociali per mostrare la contingenza storica della natura umana, evidenzia le condizioni storiche favorevoli allo sviluppo di particolari qualità psichiche e approfondisce i modelli diacronici del cambiamento individuale e collettivo*”²⁷. Lo studioso invitava, in buona sostanza, a storicizzare le funzioni psicologiche, a relativizzare quelle strutture ritenute immutabili, declinandole nel tempo e nello spazio.

Fu Meyerson ad introdurre il giovane Vernant presso Louis Gernet, allorché questi tornò in Francia, nel 1948, da un “esilio” algerino (Gernet era docente all'Università di Algeri) durato quasi trent'anni²⁸. Si erano conosciuti nell'estate del 1928, Meyerson e Gernet, tramite un amico comune (il sinologo Marcel Granet) e l'incontro era stato dei più proficui. Nel nuovo approccio metodologico all'antico che andava elaborando, Gernet tenne infatti costantemente presenti le istanze dell'amico, istanze che egli stesso contribuì a problematizzare e che lo portarono a compiere “*il passaggio dall'umanesimo tradizionale – quello del miracolo greco – a una antropologia storica*”²⁹. Sottoposta al vaglio del relativismo e del comparativismo, l'esperienza greca, nel sistema gernetiano, smetteva di essere “la” via per divenire “una” via tra le altre, riacquistando così senso storico ed umano proprio nel confronto con altre civiltà. Gernet guardava ai Greci con gli occhi di “*un etnologo che osserva una tribù dai costumi completamente diversi dai suoi*”³⁰, che in quella tribù vada a vivere sentendosi insieme a casa e straniero. Oggetto d'indagine era non più la storia evenemenziale, ma le mentalità, le funzioni psichiche, il simbolico e i suoi meccanismi di formazione e rappresentazione.

²⁷ V. Verrastro-F. Petruccelli, *Nuove metodologie di ricerca in psicologia della letteratura*, in «Centro Studi di Psicologia e Letteratura. Giornale Storico», 1 (2009), reperibile all'indirizzo <http://www.thefreelibrary.com/Nuove+metodologie+di+ricerca+in+psicologia+della+letteratura.-a0225794104>

²⁸ Cfr. R. Di Donato, *Introduzione*, in L. Gernet, *Les Grecs sans miracle*, Paris 1983, ed. it. *I Greci senza miracolo*, Roma 1986, a cura di R. Di Donato, pp. 9-49.

²⁹ J. P. Vernant, *Prefazione*, in L. Gernet, *I Greci*, cit., pp. 57-62.

³⁰ J. P. Vernant, *I miei maestri*, cit., p. 35.

Vernant si pone tra questi due poli come mediatore attivo: l'obiettivo programmatico è quello di studiare l'essere umano come espressione di un sistema culturale rispetto al quale egli si ponga come “*creatore e prodotto insieme*”³¹, analizzare le opere umane come altrettanti risultati delle funzioni psicologiche di una data epoca e contesto e, insieme, rendere ragione storica delle urgenze e delle cause, quelle esplicitate e quelle no, di uno specifico fenomeno storico. Cambiare lo sguardo sui Greci significa allora cambiare se stessi, i propri occhi, le proprie aspettative rispetto alla ricerca, restituendo all'antico la sua specificità relativa e, per questo, rendendolo privilegiato interlocutore delle problematiche presenti: non è un caso che la storia di molti di questi intellettuali sia stata parallelamente anche una storia d'impegno politico, di vicinanza più o meno pubblica, ma sempre profondamente avvertita, talvolta in modo drammatico, ai grandi eventi del Novecento. Vernant non fu un *outsider* come il maestro Gernet: abbandonato l'insegnamento superiore nel 1948 per entrare al *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), egli vi rimarrà fino al 1957, ricoprendo tuttavia, dal 1958 in poi, la carica di *Directeur d'études* presso l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS).

Nel 1964 Vernant fonda il *Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes* (dal 2010 confluito nel gruppo ANHIMA - *Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques*- insieme al *Centre Gustave Glotz - Mondes hellénistiques et romain* e all'*équipe Phéacie - Pratiques culturelles dans les sociétés grecque et romaine*), che Pierre Vidal Naquet intitolerà a Louis Gernet e che Vernant dirigerà fino al 1985, pur occupando, a partire dal 1975, la cattedra di *études comparées des religions antiques* al *Collège de France*.

Il *Centre Gernet* diviene non solo fucina di ricerche innovative nel contenuto e nel metodo, ma anche polo culturale di vivaci dibattiti a livello europeo e mondiale. Tra gli incontri più fruttuosi, ricordiamo l'avvicinarsi di Vernant e del centro da lui fondato alle tematiche della decostruzione, sancito in un celebre convegno nel 1966, cui partecipò lo stesso Lacan³². Attorno alla figura cardine di Vernant s'è

³¹ Cfr. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique*, Paris 1965, ed. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970, p. 3. Cfr. anche R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990.

³² V. Sebillotte Cuchet, *Les antiquistes, cit.*, p. 16.

mosso, dalla seconda metà del secolo scorso, un grande e pregevole numero di antichisti europei. Troppi sarebbero i nomi da ricordare: anche tra gli ideali referenti culturali di quest'orientamento, che, è bene ricordarlo, pur nato in seno allo strutturalismo e al marxismo, dà vita ad esiti assolutamente eterogenei ed eterodossi³³, troviamo non solo antichisti, ma anche psicologi, come il citato Meyerson, antropologi come Marcel Mauss, sinologi come Marcel Granet e studiosi di mitologia comparata come Georges Dumézil. Tutti questi nomi sono legati alla gestazione e alla nascita dell'antropologia storica che nel *Centre Gernet*, a partire dalla lezione del maestro, troverà compimento e sviluppo. Purtroppo non si dà in questa sede la possibilità di valorizzare l'enorme peso nella storia degli studi sull'antico di questi intellettuali e neanche di dare il giusto spazio alle opere loro e dei loro allievi: si rimandano piuttosto queste analisi a più esaustive sintesi storiografiche, che possano dar ragione dei contributi significativi in ciascun campo d'indagine³⁴. L'opera di Vernant sul mito, di Pierre Vidal Naquet sul rito, di Nicole Loraux sul discorso, di Claude Mossé sulla società, di François Lissarrague sull'iconografia, di François Hartog sulla frontiera, di Marcel Detienne sul sacrificio, solo per fare pochi nomi, sono basi imprescindibili per chiunque voglia oggi approcciarsi agli studi di genere in ambito antichistico. Complice questo *humus*, si comprende bene quanto e come feconda fu la contaminazione tra quest'impostazione e le istanze del femminismo francese, nella direzione di una nuova e fondativa “*antropologia dei sessi*” (la definizione è di Pauline Schmitt Pantel)³⁵.

Il nuovo approccio dell'antropologia e della psicologia storica rendeva d'un tratto oggetto di studi gli “impliciti”, i “non detti”, i “silenzii”, quei rimossi che storicamente problematizzano e rendono instabili le ideologie sociali, anche quelle

³³ R. Di Donato, *Per un'antropologia*, cit., pp. 225-231.

³⁴ Cfr., oltre al già citato Di Donato, L. Bruit Zaidman - P. Schmitt Pantel, *L'historiographie du genre: état des lieux*, in V. Sebillotte Cuchet - N. Ernoult (a cura di), *Problèmes*, cit., pp. 27-48. Gli studi sulla sessualità, in particolare, furono influenzati dall'opera di Kenneth Dover (*Greek Homosexuality*, London 1978), e di Michel Foucault (*Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*, Paris 1976; 2 : *L'usage des plaisirs*, Paris 1984; 3 : *Le souci de soi*, Paris 1984).

³⁵ P. Schmitt Pantel, *Autour d'une anthropologie des sexes*, in «Métis», 9-10 (1994), pp. 299-305.

di questi Greci, così vicini e così lontani³⁶: “*le correlazioni [...] tra le diverse forme di civiltà non si presentano mai soltanto come influenze o corrispondenze, ma anche come dissonanze, sfasamenti, contraddizioni che emergono all’interno di un sistema e ad esso conferiscono movimento e vita*”³⁷. Si trattava di spogliare i Greci dell’idolo del classicismo, di renderli “senza miracolo”, restituendoli a se stessi e alla storia, mettendoli in discussione, cercando le motivazioni profonde, i meccanismi psicologici di base non solo dei discorsi moderni sui Greci, ma anche dei discorsi greci sui Greci. All’interno di quest’opera di demitizzazione e decostruzione, di restituzione degli antichi al proprio specifico storico e psicologico, gli studi femministi trovavano forti ancoraggi e gli studi di genere il loro “luogo naturale”.

La nozione di *gender* come “*categoria di analisi storica*”, secondo la definizione che di essa diede Joan Scott³⁸ nel 1986, rese espliciti i nuovi paradigmi della ricerca, assumendosi l’indubbio merito di avviare l’integrazione della storia delle donne nel più generale campo della storia antica, anche se, a onor del vero, non tutte le femministe accolsero positivamente questo passaggio³⁹. Dopo una prima fase di “riempimento” di quei vuoti di ruolo e di senso che una storia

³⁶ Cfr. J. P. Vernant, *Introduzione*, in J. P. Vernant, *Mito e pensiero*, cit., pp. 4-5: “Nella prospettiva di una psicologia storica, infatti, il ritorno ai Greci sembra imporsi per più ragioni. La prima è di ordine pratico. La documentazione relativa alla Grecia è, ad un tempo, più ampia, più differenziata, meglio elaborata di quella relativa ad altre civiltà. [...] A questo vantaggio di carattere contingente si aggiungono ragioni sostanziali: le opere create dalla Grecia antica sono abbastanza *diverse* da quelle che formano il nostro universo spirituale, per farci *cambiare aria*, per darci, col senso della distanza storica, la coscienza di un cambiamento dell’uomo. Nello stesso tempo, esse non ci sono così estranee come le altre. Sono state tramandate fino a noi senza soluzione di continuità; sono ancora vive in tradizioni culturali a cui continuiamo ad aderire. L’uomo greco, abbastanza lontano da noi per poter essere studiato come un oggetto, come un oggetto diverso, a cui non si applicano esattamente le nostre categorie psicologiche di oggi, ci è tuttavia abbastanza vicino per permetterci di entrare senza troppi ostacoli in comunicazione con lui, di capire il linguaggio che egli parla nelle sue opere, di raggiungere, al di là dei testi e dei documenti, i contenuti mentali, le forme di pensiero e sensibilità, i modi di organizzazione del volere e degli atti – insomma, un’architettura dello spirito. C’è infine un’altra ragione che indirizza verso l’antichità classica lo storico dell’uomo interiore. Nel corso di alcuni secoli, la Grecia ha conosciuto, nella sua vita sociale e nella sua vita spirituale, delle trasformazioni decisive: nascita della Città e del diritto; sorgere, presso i primi filosofi, di un pensiero razionale e progressiva organizzazione del sapere in un insieme di discipline positive differenziate [...]; creazione di forme d’arte nuove, di nuovi modi d’espressione rispondenti al bisogno di oggettivare aspetti fino ad allora ignorati dell’esperienza umana [...]”.

³⁷ J. P. Vernant, *Prefazione all’edizione francese*, in L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, ed. it. *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, Milano 1983, pp. XIX-XXII.

³⁸ J. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in «American Historical Review», XCI (1986), pp. 1053-1075.

³⁹ P. Schmitt Pantel, *La storia*, cit., p. 546.

segnatamente maschile/maschilista aveva lasciato, alcuni antichisti cominciano a riflettere, come si è detto, sul femminile nel suo rapporto col maschile, altrimenti detto, sulle relazioni di genere. Quest'impostazione ha dato frutti notevoli in tutti i campi d'indagine in antichistica e segnatamente in ambito storico⁴⁰. Accanto ad una vasta e pregevole produzione marcatamente centrata sull'analisi di genere, da qualche anno lo sforzo di alcuni è quello di integrare la costruzione di genere negli altri meccanismi di costruzione identitaria degli individui e delle società, nonché, nello specifico, delle società greche antiche⁴¹.

Le ricerche sulla storia delle donne, oggi, valendosi anche della critica storiografica, che consente di mettere in discussione i "miti" degli studiosi del passato, anche e soprattutto rispetto alla condizione delle donne nell'antichità⁴², introiettando la categoria del genere e ponendola accanto e dentro altre categorie afferenti le costruzioni identitarie, si pongono come centro nevralgico di temi e problematiche che emancipano i *Women's studies* dalla nicchia cui sembravano essere destinati per inserirli nello studio più ampio della storia globalmente intesa⁴³. I grandi maestri, in gran parte francesi, prima citati, che non sono ovviamente gli unici ma a cui, per personale formazione, si è particolarmente vicini, sono stati negli ultimi anni messi in discussione, i loro risultati metabolizzati e in parte superati, alla ricerca di nuovi sensi e nuove strategie per indagare con occhi attuali e diversi, sensibili alle moderne teorie *queer* e postcoloniali, le società antiche, il loro simbolico, la loro storia.

Pragmaticamente, dunque, quando si affronta la complessa sfida dello studio del femminile nel mondo antico bisogna guardarsi da due atteggiamenti, entrambi improduttivi, da un punto di vista conoscitivo. Il primo è quello di dare, rispetto ai testi e alle questioni affrontate, dei giudizi morali, positivi o negativi poco importa, formulati a partire da una logica moderna, che traspone meccanicamente all'oggi fenomeni peculiari dell'antico, in alcun modo assimilabili al presente, e

⁴⁰ Per una panoramica sullo stato dell'arte degli studi, vedi L. Bruit Zaidman - P. Schmitt Pantel, *L'hisotriographie du genre: état des lieux*, in V. Sebillotte Cuchet-N. Ernoult (a cura di), *Problèmes, cit.*, pp. 27-48.

⁴¹ *Ibid.*, p. 48.

⁴² P. Schmitt Pantel, *La storia, cit.*, pp. 542-544.

⁴³ *Ibid.* p. 547.

che viene meno all'assunto fondamentale di cercare di comprendere una cultura a partire dal suo linguaggio e non dal nostro⁴⁴. Il secondo rischio, a questo conseguente, è quello di utilizzare quei giudizi per avallare o screditare posizioni ancora una volta attuali, alla ricerca di un'archeologia delle idee, progressiste o reazionarie che siano, che si sarebbero sviluppate con miracolosa continuità in un percorso evolutivo coerente dall'antichità ai nostri giorni.

Un'indagine di questo tipo deve invece farsi di necessità comparativa rispetto al moderno, ma non nel senso di una strenua quanto impropria ricerca di facili similitudini o, peggio, identità con l'antico, bensì a partire dal riconoscimento di una specificità storica, che solo a costo di palesi mistificazioni si lascia ridurre a parametri contemporanei⁴⁵.

3. L'operatore femminile di Nicole Loraux

Se tra i tanti e pregevoli nomi dell'*École de Paris* si sceglie quello di Nicole Loraux, ciò accade per diversi motivi. Vicina alle istanze femministe, pur avendo sempre rigettato quest'identità e l'idea di militanza ad essa connessa, la Loraux resta una delle voci più dissonanti rispetto all' "ortodossia" dei suoi maestri (Pierre Vidal-Naquet *in primis*), pur risultandone inevitabilmente influenzata. Ma ciò che più conta è che la Loraux, più e meglio di altri, si è occupata del femminile nella direzione del genere, nei suoi complessi e articolati rapporti col maschile di cui, giocoforza, diviene 'operatore' di analisi e senso. Quando nel 1981 la Loraux pubblicò *L'invention d'Athènes*⁴⁶, versione riveduta e corretta della tesi dottorale da lei discussa quattro anni prima sotto la direzione di Vidal-Naquet, le linee guida della sua ricerca erano già tracciate. Attraverso l'analisi di un genere letterario fino a quel momento poco considerato perché ritenuto di scarsa attrattiva, quello dell'orazione funebre, la Loraux ricostruisce "l'ideologia della città", quell'auto-rappresentazione sottostante le narrazioni che la *pólis* fa di se stessa e identificata la quale l'ideologia stessa viene smascherata come

⁴⁴ C. Montepaone, *Una ricerca interdisciplinare*, in «La Camera Blu», I (2006), pp. 129-134.

⁴⁵ Cfr. N. Loraux, *La démocratie à l'épreuve de d'étranger (Athènes, Paris)*, in R. P. Droit (a cura di), *Les Grecs, Les Romaines et Nous. L'Antiquité est-elle moderne ?* Paris 1991, pp. 164-188, di nuovo pubblicato in N. Loraux (1996), *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*, Paris 1996, ed. it. *La democrazia a prova di straniero*, in *Nati dalla terra*, Roma 1998, pp. 205-230.

⁴⁶ N. Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981.

elemento posticcio e politico. Alla ricerca dello scarto tra *res* e *verba*, muovendo dai discorsi alle cose, la Loraux sottopone le sue fonti all'esercizio della sfiducia e del dubbio, nell'ostinata ricerca del rimosso e dell'assente. Il sospetto diviene metodo, esercitato con diligenza e costanza, la sovrastruttura mutandosi così in significante della struttura. Le "voci silenziose" che parlano da questi testi sono in primo luogo quelle dei "marginali": schiavi, stranieri e, soprattutto, donne. La Loraux riesce a collegare e mettere a sistema questi due livelli della narrazione, quello dell'autorappresentazione e del reale, del "dover-essere" e dell' "essere", utilizzando come tramite, da un certo momento in poi, soprattutto gli strumenti ripresi dalla teoria psicanalitica freudiana⁴⁷. Quando nel 1989 pubblicava *Les Expériences de Tirésias*, uscito nel 1991 in Italia con quello che nell'edizione francese era in realtà il sottotitolo all'opera, ovvero *Il femminile e l'uomo greco*, questo processo di commistione tra metodo storico e psicanalisi era del tutto compiuto. Nella prefazione al testo, l'autrice esplicita i suoi pilastri metodologici e gli obiettivi della ricerca. Il suo sarà "un libro sull'uomo o sul femminile", ed è in quella congiunzione che risiede la vera e più potente novità di quest'approccio: indagare il femminile come "l'operatore per eccellenza che consente di pensare l'identità come virtualmente tormentata dall'alterità"⁴⁸. Problematizzando le categorie degli opposti complementari cari allo strutturalismo e ai suoi maestri, la Loraux implementa un'analisi che svela come le relazioni di genere nell'antichità greca risultino fondate su registri altri, quelli della commistione, dello scambio, della mescolanza: in realtà, "la rigida separazione tra maschile e femminile si realizza veramente solo nella sfera del politico. O più esattamente nell'ideologia del politico"⁴⁹. Il pensiero delle donne resta per l'antichità inaccessibile, vista la mancanza di testimonianze: che ciò che di queste si poteva studiare, l'abbiamo visto, era la rappresentazione che di esse andava elaborando il pensiero maschile. Partendo da quest'assunto, la Loraux sottopone le fonti ad uno scandaglio diffidente, per cogliere, dietro le affermazioni di principio, le dichiarazioni convinte e le autocelebrazioni, quelle diverse e talora inconfessabili riflessioni

⁴⁷ G. Pedullà, *Introduzione*, in N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Vicenza 2006, pp. 7-54 [*La cité divisée. L'oubli dans le mémoire d'Athènes*, Paris 1997].

⁴⁸ N. Loraux, *Introduzione*, in N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias, le féminin et l'homme grec*, Paris 1989, ed. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991, pp. VII-XXVI.

⁴⁹ *Ibid.*, p. XXII.

greche sul femminile, che, a ben vedere, emancipano quest'ultimo dalla sua sempre postulata assenza e finanche, talvolta, dalla subalternità, rendendolo viceversa termine costante d'interazione attraverso cui definire l'identità maschile. Quel femminile cassato, rimosso, "negato" nelle rappresentazioni "dell'uomo politico", indicibile così com'era il conflitto civile nell' "ideologia della città", diviene, come questo, fattore di disturbo "strutturante", in grado di problematizzare e costruire l'idea di *anér* come anche quella di *pólis*.

Queste poche premesse servono a chiarire un punto che si ritiene fondamentale: proprio la Loraux, parlando di quello che sarà il *focus* di questo lavoro, il travestimento intersessuale, rilevava quanto fosse fuorviante, dal punto di vista ermeneutico, l'utilizzo degli opposti complementari quali unico paradigma di decodifica di questo fenomeno (la studiosa pensava soprattutto al travestimento rituale). Prima di prendere in considerazione le obiezioni della Loraux, gioverà però, a questo punto, chiarire meglio l'oggetto della nostra indagine.

4. Il travestimento intersessuale in un'ottica di genere

Questo lavoro tratta del fenomeno del travestimento intersessuale in Grecia antica. Travestimento, non "travestitismo", poiché è nostra salda convinzione non peccare d'anacronismo connotando questa pratica dal punto di vista clinico: del resto, lo vedremo, per buona parte delle testimonianze si parla di travestimenti rituali (individuati da consuetudini religiose, non dal soggetto) o funzionali al raggiungimento di uno scopo (salvare una fanciulla, ingannare un nemico...) per i quali il "movente sessuale" connesso alla libido dell'individuo non è presente⁵⁰. Travestirsi significa primariamente tradurre in senso estetico la manifestazione di un'alterità. *"Non bisogna parlare, è ovvio, di alterità tout court, ma è necessario distinguere e definire ogni volta tipi precisi di alterità: ciò che è altro rispetto alla*

⁵⁰ Cfr. P. Valerio-E. Zito, *Genesi dei transsexualismi maschili: crocevia delle identità nella letteratura psicoanalitica*, in A. Nunziante Cesàro - P. Valerio (a cura di), *Dilemmi dell'identità: chi sono? Saggi psicoanalitici sul genere e dintorni*, Milano 2006, pp. 87-129. In particolare, a p. 91: "Il travestitismo è una condizione che comporta l'indossare abiti del sesso opposto in quelle persone che vogliono fare proprie le caratteristiche del genere opposto al proprio. Nei travestiti non c'è aspirazione al cambiamento di sesso, ma sembra prevalere, piuttosto, il desiderio di potersi esprimere anche secondo il genere cui non appartengono. Distinguiamo due tipi di travestiti: eterosessuali, che si travestono per esprimere il loro alter ego tenuto nettamente separato dalla loro vita quotidiana ed attraverso cui riescono ad alleviare una sofferenza e maschi eterosessuali feticisti che traggono piacere dall'indossare abiti del genere opposto al proprio. Nella realtà del travestitismo, poi, le sfumature sono tante e le combinazioni possibili estremamente assortite".

creatura vivente, all'essere umano (ánthropos), al civilizzato, al maschio adulto (anér), al Greco, al cittadino" e, aggiungiamo, alla donna, poiché, nella pratica del travestimento, essa è anche soggetto, seppur coi limiti che vedremo, e non solo oggetto agognato⁵¹. Secondo l'alterità che si desidera incarnare, avremo quindi maschere e pelli animali, particolari pitture che evocano la presenza di questo o quello spirito, attributi propri di alcune divinità o esseri mostruosi, mitici, fantastici e, naturalmente, abiti e caratteri dell'altro sesso. Studiare il travestimento intersessuale nel mondo greco significa dunque ricercare le testimonianze riguardanti uomini che si travestono da donne e donne che si travestono da uomini. Va da sé, dunque, che neanche il termine "intersessuale"⁵² ha, in questo lavoro, il significato che oggi gli si attribuisce in medicina⁵³, ma vale qui semplicemente come indicatore di una pratica binaria, implementata dall'uno e dall'altro sesso. In particolare, esso traduce un'espressione francese utilizzata dalla studiosa Marie Delcourt nel 1958, quella, per l'appunto di *déguisement intersexuel*⁵⁴. Naturalmente, il travestimento agisce attraverso un simbolico condiviso e, anche quando viene presentato come pratica individuale, esso deve di necessità riferirsi ad una grammatica socialmente intellegibile: bisogna che una società elabori un'idea di uomo e di donna, marcati da attributi peculiari, perché questi possano fungere da significanti del genere nella pratica del travestimento. In altre parole, un uomo che si traveste da donna o una donna che si traveste da uomo dovranno far propri certi attributi estetici e/o comportamentali che la comunità in cui essi sono inseriti possa riconoscere come appartenenti all'uno o all'altro dei due generi e non saranno attributi secondari, ma primari e quindi fortemente rivelatori del pensiero sociale di quel particolare ambiente e momento. In questo senso, il travestimento intersessuale nella sua funzione prima, che è quella di evocare visivamente il genere opposto al proprio, risulta assolutamente incomprensibile se analizzato al di fuori di un contesto storico-culturale di

⁵¹ J. P. Vernant, *La mort dans les yeux*, Paris 1985, ed. it. *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, Bologna 1987, p. 6.

⁵² Il termine "intersessuale", virgolettato nel titolo, non lo sarà per il resto dell'opera, chiarendosi in questa sede l'accezione in cui esso viene utilizzato.

⁵³ Si definisce intersessualità o disordine della differenziazione sessuale un'anomalia congenita che rende difficile in un soggetto la definizione dell'identità sessuale: l'attribuzione del sesso alla nascita è ambigua in quanto gli organi genitali e/o le gonadi sono malformati o mal definiti. Cfr. P. Valerio-E. Zito, *Genesi*, p. 92.

⁵⁴ M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris 1958.

riferimento. Se il genere rappresenta una delle categorie della costruzione identitaria, il travestimento intersessuale andrà ad agire dunque anche come mascheramento dell'identità, metafora di un'appropriazione del femminile o del maschile temporanea e extra-ordinaria, che occulta il sé per mimare l'altro.

5. La definizione di sé

“Quando guardiamo l'occhio di qualcuno che ci sta di fronte, il nostro viso si riflette in quella che si chiama pupilla come in uno specchio; colui che si guarda in essa, vede la propria immagine. [...] Così, quando l'occhio considera un altro occhio, quando fissa il suo sguardo su quella parte dell'occhio che è la migliore, che è quella che vede, è se stesso che egli vede”⁵⁵. Questa citazione rappresentava per Jean Pierre Vernant il punto di partenza per la sua indagine sui significati attribuiti nell'immaginario greco allo specchio, oggetto in cui la donna vede se stessa, laddove invece, per l'*anér*, l'unico vero specchio può essere costituito solo da un altro uomo⁵⁶. Per l'uomo greco, il sé si definisce a partire dall'altro, a partire dall'immagine di se stessi che l'altro ci rimanda e a cui, a nostra volta, rimandiamo la sua. L'altro è dunque il nostro specchio, uno specchio necessario alla nostra stessa presa di coscienza ad esistere in quanto individui e, successivamente, in quanto soggetti⁵⁷. Si è osservato, in effetti, che risulta quantomeno azzardato postulare, per la Grecia antica (vieppiù per quella omerica), una nozione di 'Io' come quella cui normalmente al giorno d'oggi ci riferiamo. All'interno di una civiltà dell'esteriorità e dell'estroversione, vedere equivale ad essere visti ed è esattamente in questa relazione che si gioca la negoziazione del sé⁵⁸. Questo “altro”, in Grecia, ha vari nomi: è il dio, l'animale, il barbaro, ma, in questo studio, è soprattutto la donna⁵⁹. Per le ragioni

⁵⁵ Platone, *Alcibiade Primo*, 132ea-133 a.

⁵⁶ J. P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris 1990, ed. it. *Figure, idoli, maschere*, Milano 2001, p. 110.

⁵⁷ J. P. Vernant, *L'individuo, la mort, l'amour*, Paris 1989, ed. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000, pp. 192 sgg.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 192 sgg; cfr. anche F. Frontisi-Ducroux, *Senza maschera né specchio: l'uomo greco e i suoi doppi*, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Roma-Bari 1991, pp. 131-156.

⁵⁹ Cfr. J. P. Vernant, *L'individuo, cit.*, p. X. A ben vedere, in effetti, è proprio la donna che dà avvio all'umanità come noi la intendiamo: con la creazione di Pandora, nel mito esiodeo, gli esseri umani passano dalla condizione di *ánthropoi* a quella di *ándres*, dalla nascita da *Gē* alla riproduzione sessuata, perdendo in un solo momento la beatitudine della comunione col divino, da

precedentemente richiamate, infatti, acquisire la visione femminile sarà impossibile. I travestimenti delle donne in uomini che verranno analizzati diranno sempre e comunque di un maschile che parla un femminile che si appropria del maschile.

Questa persona antica la cui “*coscienza di sé è il concepimento in sé di un egli, non di un io*”⁶⁰, che cerca se stesso nell’altro, talvolta si trova a “fare” l’altro, a “fare la donna” e ad immaginare, al contrario, che la donna possa “fare l’uomo”. Il problema è che, vista la pressoché totale assenza di fonti femminili, le nostre probabilità di indagare e comprendere in pari misura il fenomeno, nella sua duplice manifestazione, sfumano sin da principio. Si chiedeva la Loraux: “*E del resto come si potrebbe unificare sotto una legge d’inversione simmetrica quando si tratta di riti in cui l’inversione è caratterizzata soprattutto da un’asimmetria di fondo a solo vantaggio degli uomini?*”⁶¹ Un punto, questo, che andrà tenuto costantemente presente, perché è nella considerazione greca del femminile e del maschile che si gioca il significato di una pratica ad alto valore simbolico come quella del travestimento intersessuale e se è legittimo, per un greco, attendersi che le donne vogliano imitare gli uomini, il contrario appare, di primo acchito, come un assurdo logico. Posto che la retorica ufficiale pone tutte le più alte virtù umane dalla parte dell’*anér*, perché mai un uomo dovrebbe voler sembrare una donna? Eppure ciò accade e più spesso di quanto si potrebbe ritenere.

cui, d’ora in poi, saranno, come sancito dal sacrificio cruento esemplato nel mito di Prometeo, per sempre divisi, e la condizione privilegiata nei confronti della terra che, prima benevola e generosa nonché spontanea donatrice d’ogni sostentamento, ora dovrà viceversa essere lavorata con sudore e fatica. Al povero uomo non resterà che accogliere il suo destino, un destino foriero di dolori inscindibilmente mescolati alle gioie e che ha il volto della donna. Per questo essere artificioso dai modi graziosi e dal ventre insaziabile, il “bel male rovescio del fuoco”, egli dovrà ammazarsi di fatica e temere per le sue sostanze e tuttavia, sarà lei l’unica in grado di donargli un erede legittimo, che possa ricevere i beni del padre e perpetrarne l’esistenza nella consolatoria forma d’immortalità terrena, rappresentata dalla generazione dei figli. È per colpa di Pandora e del suo vaso che agli uomini vengono fatiche, miserie, malattie e angosce, ma è solo grazie a lei, cagna e ladra eppur meravigliosa, che l’uomo potrà continuare ad esistere: “*per la razza di ferro, la terra e la donna sono nello stesso tempo principi di fecondità e potenze di distruzione; esse esauriscono l’energia del maschio, dilapidando i suoi sforzi*” [J. P. Vernant, *Mito e pensiero, cit.*, pp. 37-38], ma gli restituiscono anche, dal quel ventre che l’uomo giusto ha il dovere di nutrire e fecondare, la vita. Cfr. anche N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, in «*Arethusa*» 11, 1-2 (1978), pp. 43-87, di nuovo pubblicato in *Les enfants d’Athéna*, Paris 1981.

⁶⁰ B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris 1952, p. 16, richiamato da J. P. Vernant, *L’individuo, cit.*, p. 202.

⁶¹ N. Loraux, *Introduzione, cit.*, p. 13.

Il travestimento intersessuale è una pratica attestata nei luoghi e nei tempi più svariati, ma non sembra sia possibile dare un'interpretazione univoca del fenomeno ed anche nella Grecia antica esso sfugge ad ogni possibile generalizzazione rispetto al suo significato. Quanto alla sua manifestazione, talvolta si tratta di una prassi reciproca, ma più spesso, in effetti, sono attestati atti unilaterali e, nello specifico, proprio di maschi che si travestono da donne: questo, almeno, ci dicono le fonti in nostro possesso. Che ciò corrisponda o no ad una reale maggiore frequenza di una pratica rispetto all'altra o non sia piuttosto il risultato di un'attenzione selettiva delle fonti rispetto ai comportamenti maschili, resta da verificare. In epoca storica, il senso di molte di queste pratiche andò perduto, ma dalle testimonianze letterarie si può comunque partire per formulare delle ipotesi interpretative⁶².

Per questo, prima di analizzare nel dettaglio alcuni esempi di travestimento intersessuale, faremo di seguito una breve rassegna, di certo non esaustiva, delle testimonianze più note rispetto a questa prassi.

6. Il travestimento intersessuale: le variabili

Un primo ambito di distinzione riguarda la sfera del sacro e quella del profano. Vestire i panni dell'altro in occasioni rituali non equivale in alcun modo a farlo per ragioni personali ed anche all'interno di contesti non strettamente religiosi, altro è il travestimento impiegato come pratica artistico-performativa, pubblicamente riconosciuta (pensiamo al teatro), altro è il travestimento come comportamento meramente privato. Oltre a ciò, occorrerà distinguere il fenomeno in base alla natura delle fonti (mitiche, storiche, leggendarie) e in base ai soggetti protagonisti, non solo uomini e donne, ma anche, tra questi, i membri adulti (*ándres* e *gynáikes*) e quelli giovani (*páides* e *parthénoi*) della società. Naturalmente, infine, variabili importanti sono rappresentate dallo spazio (la comunità politica di riferimento) e dal tempo.

⁶² M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris 1958, p. 5.

6.1. La veste

L'abbigliamento è il primo e più immediato referente del genere, da un punto di vista sociale. È prolisso ribadire che l'abito non è un dato neutro e non lo è in nessuna civiltà. Il modo di abbigliarsi è chiaramente carico di sensi, di intenzioni comunicative e connotati specifici che collocano l'individuo in una data posizione, lo rivelano quale appartenente ad una specifica classe di età, ne svelano l'afferenza ad un ordine o una professione costituiti, ma, primariamente, lo assegnano ad un genere. Attraverso la foggia esterna, anche quand'essa potrebbe apparire sostanzialmente anonima, l'individuo comunica qualcosa alla propria comunità, collocandosi in una serie di coordinate ordinarie (o straordinarie) di riferimenti simbolici e condivisi. In Grecia c'erano leggi che regolamentavano l'abbigliamento, soprattutto femminile⁶³. Di certo, l'esistenza di una legislazione al riguardo denota, da parte della *pólis*, un forte interesse per questa particolare espressione del dimorfismo sessuale. Gli uomini non si vestono da donne e viceversa, a meno di non incorrere nella sanzione, nella derisione e nel biasimo collettivo⁶⁴. Esistono, tuttavia, al di là delle occorrenze nella tradizione letteraria, delle ragionevoli eccezioni nella vita reale, occasioni in cui si può recitare la parte dell'altro, oltre che sognare di farlo. Così Artemidoro di Efeso, nella sua *Onirocritica*, può dirci che “[...] *Veste di femmina solamente ai non maritati giova e a quelli che ascendono nel luogo ove si salta, ché quelli prenderanno moglie secondo il suo piacere di modo che usino i medesimi ornamenti e questi, per il loro costume di rappresentare gli altrui gesti, assai guadagneranno. Gli altri sono spogliati di moglie o cadono in grave infermità, per la tenerezza e debolezza di quelli che tali vesti portano. Tuttavia, nei giorni di festa e ove molti convengono, veste di più colori o di femmina non nuoce ad alcuno*”⁶⁵. Non

⁶³ Potremmo anzi dire, con Mills [H. Mills, *Greek clothing regulations: sacred and profane?*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 55 (1984), pp. 255-265] che esso costituiva un imperativo sociale e che la sua differenziazione concerneva primariamente la distinzione tra uomini e donne e tra le arie di comportamento sacro e profano.

⁶⁴ È il caso delle tante figure di effeminati della commedia aristofanesca (Agatone in testa). Cfr. F. Gherchanoc, *Les atours féminins des hommes : quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque*, in «Revue historique», 4 (2003), pp. 739-791.

⁶⁵ Artemidoro di Efeso, *Onirocritica*, II 3, 45-50: γυναικεία δὲ ἐσθῆς ἀγάμοις μόνοις συμφέρει καὶ τοῖς ἐπὶ θυμέλῃν ἀναβαίνουσιν· οἱ μὲν γὰρ γαμήσουσιν οὕτω κατα θυμίους γυναικας ὥστε τοῖς αὐτοῖς χρῆσθαι κόσμοις, οἱ δὲ διὰ τὸ ἐν τῇ ὑποκρίσει ἔθος μεγάλας ἐργασίας καὶ μισθοὺς λήψονται· τοὺς δὲ λοιποὺς ἢ τῶν γυναικῶν στερίσκει ἢ νόσω μεγάλῃ περιβάλλει διὰ τὸ

sembrerà strano che l'indossare i panni dell'altro appartenga alla sfera del sogno, poiché spesso esso si presenta come un'inversione del normale ordine della realtà, rispetto alla quale il sogno attua un capovolgimento, che va individuato e correttamente valutato⁶⁶. Sognare di vestirsi da donna (il punto di vista, naturalmente, è maschile), dunque, non è di necessità un male. Nella fattispecie, vedersi in abiti femminili giova ai non maritati e agli attori. È chiaro che Artemidoro vuole caratterizzare, in questi due gruppi, due categorie marginali, tali per due motivi diversi. I non maritati non sono ancora *ándres* nel senso pieno del termine ed è noto che, a prescindere dall'analisi che se ne faccia che, come vedremo, può variamente caratterizzarsi, l'esser donna costituisce un'inversione possibile in molti riti d'iniziazione all'età adulta⁶⁷. Non è dunque un male che i "non maritati" sognino di indossare vesti femminili: trovandosi ancora nella condizione di "crudo", ad essi è ancora concesso, o meglio, richiesto questo travestimento, secondo quella legge di inversione simmetrica più volte riscontrata alla base di quelli che Van Gennep definì "riti di passaggio"⁶⁸. Quanto agli attori, anch'essi dei "marginali", è noto che alle donne greche non era consentito recitare a teatro, ragion per cui anche le parti femminili venivano interpretate dagli *ándres*. In virtù dunque della naturale consequenzialità esistente tra il mondo reale e quello onirico, è del tutto naturale che un attore possa sognare di vestire abiti femminili. Agli altri, però, sognare di indossare abiti femminili reca sempre sciagura: essi perderanno la propria donna o, facendosi donna essi stessi, si ammaleranno gravemente. Un'unica circostanza fa eccezione: sognare di indossare i panni dell'altro nei giorni di festa (έν μέντοι ταῖς ἑορταῖς) e nelle πανηγύρεσιν, ovvero le occasioni in cui πᾶς ἄγυρις e dunque la comunità civica nel suo complesso, si riunisce: in tal caso, la visione non recherà danno alcuno. È probabile che Artemidoro citi quest'evenienza proprio in riferimento al fatto che era nell'ambito delle cerimonie collettive della *pólis* che spesso avvenivano i riti

μαλθακὸν καὶ ἀσθενὲς τῶν τὰ τοιαῦτα φορούντων. έν μέντοι ταῖς ἑορταῖς καὶ πανηγύρεσιν οὔτε ποικίλη οὔτε γυναικεία βλέπτει τινὰ ἐσθῆς. Traduzione di P. Lauro Modonese in C. Musatti (a cura di), *Artemidoro di Dalidi. Dell'interpretazione dei sogni*, Milano 1976, p. 112.

⁶⁶ Cfr. L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, Milano 1996, pp. 250-255.

⁶⁷ P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore*, cit., p. 160: "Si spiega, così, che le feste e i miti abbiano spesso drammatizzato l'accesso del giovane all'età adulta, vestendolo d'abiti femminili, e l'accesso della fanciulla alla condizione di donna, attraverso un travestimento maschile".

⁶⁸ A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.

di inversione e rovesciamento, a scopo iniziatico o “carnevalesco”, che richiedevano anche il travestimento intersessuale. Artemidoro non considera l’evenienza del travestimento quale travestitismo, né tanto meno lo mette in relazione con l’identità di genere. Γυναικεία δὲ ἔσθῆς, “veste femminile”: Artemidoro è generico. In realtà sappiamo che la veste femminile per eccellenza in Grecia era il peplo, ma questo non è uno studio sulle fogge d’abbigliamento, rispetto alle quali esistono interessanti contributi, anche recenti⁶⁹. Ciò che invece ci interessa indagare è cosa significhi, all’interno delle tradizioni scelte, vestire i panni dell’altro, di quali attributi si predicino il maschile e il femminile, quale sia la loro relazione. Una panoramica (non esaustiva) delle occorrenze potrà meglio dar ragione della selezione che seguirà.



fig. 1

⁶⁹ F. Gherchanoc – V. Huet, *S’habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, in «Mètis», n. s. 6/2008, Paris – Athènes 2008.

6.2. Lutto e funzione profilattica

Secondo alcuni, una delle spiegazioni più diffuse, nella prima metà del secolo scorso, per giustificare la pratica del travestimento, era quella di vedere in essa un'astuzia per sfuggire agli spiriti maligni, pronti ad approfittare della vulnerabilità insita in un contesto di morte⁷⁰. Gli spiriti venuti per il defunto vengono così imbrogliati in modo che non possano portar via nessun altro oltre il morto⁷¹.

Nascondere se stessi è di certo una delle funzioni del travestimento, ma in un'ottica di genere questa spiegazione, che evoca un certo tipo di società e religione "primitive", non può soddisfarci. Parlando di contesti di morte, è interessante invece la testimonianza di Valerio Massimo⁷², secondo cui i Lici si travestivano da donne nei periodi di lutto, affinché l'ignominia di quella tenuta li distogliesse dall'indugiare nel dolore conseguente la perdita di un caro. Lo Pseudo-Plutarco⁷³ riporta anch'egli quest'uso, né esso gli appare strano, dal momento che è risaputo che un certo abbandono smodato nelle manifestazioni del lutto è tipico delle donne più che degli uomini e dei barbari più che dei Greci e degli uomini di poco valore più che dei migliori. Del resto, anche i barbari non sono tutti uguali: Celti e Galati, i più nobili tra i barbari e, come loro, quelli dotati di uno spirito più virile, non manifestano certe sregolatezze. Sono piuttosto gli Egizi, i Sirii, i Lidi (e quelli come loro), la cui natura è certamente più "femminile", che danno di sé questo vergognoso spettacolo, che arriva a

⁷⁰ L. Gernet - A. Boulanger, *La génie grec dans la religion*, Paris 1932, p. 38.

⁷¹ M. Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 6.

⁷² Valerio Massimo, II 6, 13: Quocirca recte Lycii, cum his luctus incidit, muliebrem vestem induunt, ut deformitate cultus commoti maturius stultum proicere maerorem velint.

⁷³ Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, 113 a-b: Τὸν τῶν Λυκίων νομοθέτην φασὶ προστάζει τοῖς αὐτοῦ πολίταις, ἐπὶ πένθῳσι, γυναικείαν ἀμφιεσαμένους ἐσθῆτα πενθεῖν, ἐμφαίνειν βουλευθέντα ὅτι γυναικῶδες τὸ πάθος καὶ οὐχ ἀρμόττον ἀνδράσι κοσμίους καὶ παιδείας ἐλευθερίου μεταπεποιημένοις. θῆλυ γὰρ ὄντως καὶ ἀσθενὲς καὶ ἀγεννὲς τὸ πενθεῖν· γυναῖκες γὰρ ἀνδρῶν εἰσι φιλοπενθέστεραι καὶ οἱ βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων καὶ οἱ χεῖρους ἄνδρες τῶν ἀμεινόνων, καὶ αὐτῶν δὲ τῶν βαρβάρων οὐχ οἱ γενναϊότατοι, Κελτοὶ καὶ Γαλάται καὶ πάντες οἱ φρονήματος ἀνδρειότερου πεφυκότες ἔμπλεω, μᾶλλον δ', εἴπερ ἄρα, Αἰγύπτιοί τε καὶ Σύροι καὶ Λυδοὶ καὶ πάντες ὅσοι τούτοις παραπλήσιοι. τούτων γὰρ τοὺς μὲν εἰς βόθρους τινὰς καταδύντας ἱστοροῦσιν ἐπὶ πλείους ἡμέρας μένειν, μηδὲ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὄραν βουλομένους, ἐπειδὴ καὶ ὁ τετελευτηκῶς ἀπεστέρηται τούτου. Ἴων γοῦν ὁ τραγικὸς ποιητής, οὐκ ἀνήκοος ὦν τῆς τούτων εὐηθείας, πεποίηκε τινα λέγουσαν· "ἐξῆλθον ὑμῶν ἰκέτις ἠβώντων τροφὸς / παίδων, βόθρους λιποῦσα πενθητηρίους". τινὲς δὲ τῶν βαρβάρων καὶ μέρη τοῦ σώματος ἀποτέμνουσι, ῥίνας καὶ ὄτα, καὶ τὸ ἄλλο σῶμα κατακίζοντες, δοκοῦντές τι χαρίζεσθαι τοῖς τετελευτηκόσιν ἀπαρτῶμενοι τῆς κατὰ φύσιν ἐν τοῖς τοιοῦτοις μετριοπαθείας.

manifestazioni di rifiuto della vita e della luce e, addirittura, di autolesionismo. Il vestire abiti femminili ha esattamente questa funzione: ricordare a chi li indossa l'onta del proprio stato, il paradosso di un'umiliazione che renda evidente che un lutto virile è improntato al controllo e alla moderazione.

La funzione profilattica del travestimento, dunque, che pure non dovremmo escludere aprioristicamente, risulta tuttavia, almeno per la Grecia storica, non essere la sola né la principale causa di questa pratica.

7. Il travestimento intersessuale: chi, quando, dove

Generalmente, ma non sempre⁷⁴, le società assegnano e favoriscono nel bambino/a l'acquisizione di quell'identità di genere suggerita dal suo sesso biologico: “ [...] *il genere, il sesso, la sua determinazione, l'adattamento dell'individuo, pensati dall'uomo, non sono fatti che dipendono semplicemente dall'ordine naturale. Costruiti e ricreati, dipendono dall'ordine simbolico, dall'ideologia, anche se l'enunciato di questo ordine simbolico mira a stabilirli poi come fatti di natura per tutti i membri della società*”⁷⁵.

Le possibilità di “vestire i panni dell'altro”, nel mito, nel rito, in letteratura e nei racconti (pseudo) storici, sono limitate a occasioni specifiche (ad esempio festive, di lutto, culturali) o a particolari individui (come certe figure religiose, sacerdotali, anche mitiche) o a peculiari circostanze performative (il teatro, ma anche la guerra, *etc.*).

⁷⁴ Cfr. F. Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris 1996, ed. it. *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Roma-Bari 1997. In questo studio sono diversi i casi riportati di una sostanziale distonia tra sesso e genere. Il più singolare ci è parso quello degli Inuit, tra i quali (pp. 147-148) “il bambino che viene al mondo ha sì un sesso apparente, ma questo sesso non è necessariamente considerato il suo sesso reale. In effetti, il sesso reale è quello portato dall'identità, dall'anima-nome, cioè il sesso dell'antenato la cui anima-nome, cioè il sesso dell'antenato la cui anima-nome ha penetrato quella donna, si è insediata nella sua matrice per nascere di nuovo, e che gli sciamani comunicano alla nascita del bambino. [...] L'anima-nome e l'identità che a essa si collega prevalgono sulla differenziazione fisiologica. I bambini sono allora allevati come se fossero dell'altro sesso: vestiti come gli individui dell'altro sesso partecipano soltanto alle attività che a quello competono. [...] Tutto cambia di colpo con la pubertà. Dalla sera al mattino, gli adolescenti devono adattare il loro comportamento al loro sesso apparente. Ciò comporta sofferenza per le persone che hanno relazioni con loro”.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 148.

Nel caso di pratiche storicamente agite, si tratta spesso di travestimenti che è la società stessa a richiedere per specifiche esigenze. Diversamente, qualora un individuo scelga di per se stesso di far proprio un travestimento intersessuale quale presunta estrinsecazione di una dissonanza tra sesso e genere, al di fuori dunque dei tempi e dei luoghi in cui ciò gli sarebbe consentito, gliene derivano apertamente biasimo, derisione, sanzioni. Ma questo lo vedremo in seguito.

7.1. I travestimenti degli eroi

Eracle, Achille e Teseo, tre eroi fortemente legati alle iniziazioni, risultano anche significativamente presenti in miti di travestimento intersessuale.

Eracle, ucciso involontariamente Ifito, fu costretto a purificarsi lasciandosi vendere come schiavo alla regina di Lidia Onfale, presso cui rimase per tre anni (fig. 2 e 3)⁷⁶. Così, mentre lei indossava la sua pelle di leone e brandiva la clava, Eracle, adornato di collane e bracciali, turbanti, cinte e manti, sedeva tra le fanciulle, filando la lana. La regina lo percuoteva con una pantofolina dorata se, incautamente, spezzava il fuso! Secondo una versione di questo mito⁷⁷, questo non era certo l'abbigliamento usuale di Eracle, ma lo divenne, nell'immaginario, a causa di un equivoco. Pare infatti che Pan, volendo possedere Onfale, seguì lei e l'eroe in una grotta. Qui attese le tenebre e, non sapendo che i due, per gioco, s'erano scambiati gli abiti, andò a coricarsi al fianco del nerboruto figlio di Zeus, che d'un balzo lo scaraventò fuori dalla grotta, suscitando l'ilarità di Onfale⁷⁸. Ma Eracle è eroe connesso al femminile e al travestimento intersessuale anche in altre tradizioni: del resto, Atena gli aveva regalato un peplo⁷⁹ e, a Cos, il suo stesso sacerdote vestiva abiti femminili per ricordare un altro travestimento dell'eroe

⁷⁶ Sofocle, *Trachinie*, 248-257; Plutarco, *Vita di Teseo*, VI 6; Clemente Alessandrino, *Protrettico*, II 30, ma soprattutto, sulle vesti di Eracle, Ovidio, *Heroides*, IX 54 sgg; Luciano, *Dialoghi degli Dei*, XIII; Plutarco, *An seni respublica gerenda sit*, 785 e-f. Cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, pp. 36-37. Sui rapporti tra Onfale e Afrodite, *ibid.*, p. 39.

⁷⁷ Ovidio, *Fasti*, II 305 sgg.

⁷⁸ Cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, p.38.

⁷⁹ Diodoro Siculo, IV 14, 3: ἀπὸ γὰρ τῶν πολέμων τραπέντος αὐτοῦ πρὸς ἀνέσεις τε καὶ πανηγύρεις, ἔτι δ' ἑορτὰς καὶ ἀγῶνας, ἐτίμησαν αὐτὸν δωρεαῖς οἰκείαις ἕκαστος τῶν θεῶν, Ἀθηνᾶ μὲν πέπλω, Ἥφαιστος δὲ ῥοπάλω καὶ θώρακι.

che, naufrago e senz'armi, fu costretto a travestirsi da donna per evitare uno scontro, dopo essersi rifugiato in casa di una tracia⁸⁰.



fig.2

A Roma un Ercole in abiti femminili veniva onorato come *Victor* e celebrato da uomini travestiti da donne⁸¹.

⁸⁰ Plutarco, *Quaestiones Graecae*, LVIII. Cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, p. 34.



fig. 3

Si sa che Achille passò molti anni a Sciro, dove si nascose, vestito in abiti femminili e allevato come una fanciulla, presso la corte del re Licomede (fig. 4 e 5). Solo un inganno di Ulisse riuscì a stanarlo: egli infatti, simulando un improvviso attacco alla reggia, fece sì che la natura del giovane guerriero venisse

⁸¹ Giovanni Lido, *De mensibus*, IV 67: “Ἡρακλῆς μὲν οὖν ὁ τὴν περὶ τὸν ἀέρα κλάσιν τῆ τῶν ὠρῶν περιτροπῇ ποιούμενος, τουτέστιν ἥλιος.” διὸ δὴ καὶ ἐν τοῖς τούτου μυστηρίοις τοὺς ἄρρενας γυναικεῖαις στολαῖς κοσμοῦσιν, ἅτε δὴ ἐξ ἀγριότητος καὶ ἀγωνίας τῆς κατὰ τὸν χειμῶνα ἀρχομένου τοῦ σπερματικοῦ τόκου θηλύνεσθαι. Su Eracle e il femminile, cfr. N. Loraux, *Il femminile*, cit., pp. 129 sgg. Cfr. anche M. Verzár Bass, *L'Ara di Lucius Munius a Rieti*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome», I (1985), pp. 295-323. Cfr. inoltre M. Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 35. Secondo l'autrice, era all'imitazione di questi attributi femminili di Eracle che puntava Commodo, quando si vestiva da donna: cfr. Elio Lampride, *Vita Commodi Antonini*, 9: Clava non solum leones in veste muliebri et pelle leonina, sed etiam homines multos afflixit. In ambito romano, ricorderemo anche il travestimento dei Tibicini durante la festa del *Quinquatrus*: cfr. C. Gallini, *Il travestimento*, cit., p. 220.

fuori, allorché questi, udendo il clamore della battaglia, si strappò le vesti e afferrò le armi per gettarsi nella lotta, rivelando così la sua vera identità⁸².



fig. 4



fig. 5

Lo stesso Teseo, al suo ritorno ad Atene, dove era ancora sconosciuto, complice una lunga veste e i capelli elegantemente acconciati, venne preso per una fanciulla da alcuni operai che stavano ultimando la costruzione del tempio di Apollo

⁸² Filostrato il Giovane, *Imagines*, 1; Stazio, *Achilleide*, I 207 sgg e II 14; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, III 13. 8; Bione, II 5 sgg; *Iliade* IX 668, *scholium ad locum*; Igino, *Favole*, 96; Pausania, I 22, 6; Tiberio si chiedeva quale fosse il nome da fanciulla di Achille (Svetonio, *Vitae Caesarum. Tiberius*, 70). Quanto allo stratagemma di Ulisse, cfr. *Iliade*, XIX 326, *scholium ad locum*; Ovidio, *Metamorfosi*, XIII 162 sgg; Stazio, *Achilleide*, II 167 sgg. Cfr. anche P. J. Heslin, *The transvestite Achilles: gender and genre in Statius' Achilleid*, Cambridge 2005 e H. Jeanmaire, *Couroi et Couretes*, Lille 1939, pp. 353-355.

Delphinios e che gli avevano impudemente chiesto come mai una ragazza in età da marito se ne andasse in giro tutta sola! Teseo, senza proferir motto, prese i tori destinati al sacrificio e li lanciò oltre il tetto del tempio, dando così un'inequivocabile prova della sua reale natura⁸³.

A quest'eroe è legato anche il travestimento in abiti femminili di due giovani durante le Oscoforie⁸⁴ ateniesi, il cui rito centrale consisteva in una processione dal tempio di Dioniso a quello di Atena *Skíras* al Falero, guidata da due *páides* (in vesti femminili e recanti *óschoi*, "pampini"), che dovevano ricordare, sembra, i due ragazzi travestiti da fanciulle che seguirono Teseo alla volta di Creta.

Un altro racconto vuole che Teseo fosse spinto in mare aperto da un'onda e costretto ad abbandonare Arianna partoriente ad Amatunte, sull'isola di Cipro. Questa non riuscì a dare alla luce il bambino e morì. Per lei, ogni anno, in occasione di un sacrificio, un giovane si stende per terra urlando e gesticolando come fosse una donna durante il parto⁸⁵. In effetti, sappiamo che a Cipro Afrodite era venerata come *Aphróditos*⁸⁶ e aveva l'aspetto di un uomo vestito da donna. Similmente, poiché è in abiti femminili e barbata, anche Aristofane la chiama *Ἀφρόδιτος*, e Levio dice che è sia femmina che maschio, proprio come la luce della luna⁸⁷. Ed è proprio perché è ipostasi dell'astro che, dice Filocoro nell'*Attide*, "gli uomini celebrano sacrificio in abiti femminili e le donne in abiti maschili, perché è considerata maschio e femmina nello stesso tempo"⁸⁸, una

⁸³ Pausania, I 19, 1; la prova del "sollevamento dei buoi" era propria degli efebi: cfr. W. Burkert, *La religione*, cit., pp. 476-477 e n. 30.

⁸⁴ Filocoro, fr. 44; Plutarco, *Vita di Teseo*, XXII; Alcifrone, I 4; Esichio, s.v. <ώσχοφόρια>· παῖδες εὐγενεῖς ἡβῶντες καταλέγονται οἱ φέροντες τὰς ὄσχας εἰς τὸ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱερόν. εἰσὶ δὲ κλήματα ἔχοντα βότρυς[iv]; *Lexica Segueriana*, s.v. <Καὶ ὄσχοφόροι> οἱ ταῦτα τῇ Σκειράδι Ἀθηνᾶ πρὸς φέροντες ἐν γυναικείαις στολαῖς δύο νεανίαι παρὰ τοῦ Διονύσου. καὶ ἡ τῆς θεοῦ ταύτης ἑορτὴ <Ὀσχοφόρια> λέγεται. Sulle Oscoforie ateniesi vedi, tra gli altri, P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore*, cit., pp. 137 sgg e n. 55 con riferimenti testuali; M. Delcourt, *Déguisements intersexuels dans les rites privés et publics*, in *Hermaphrodite*, cit., ed. it. *La pratica rituale del travestimento*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, pp. 94 sgg; H. Jeanmaire, *Couroi*, cit., pp. 347 sgg.

⁸⁵ Paion *FGr Hist* 757 fr. 2 in Plutarco, *Vita di Teseo*, XX 3-7.

⁸⁶ Paion *FGr Hist* 757 fr. 1, citato da Esichio, s.v. <Ἀφρόδιτος>· Θεόφραστος μὲν τὸν Ἑρμαφρόδιτόν φησιν, ὃ δὲ τὰ περὶ Ἀμαθοῦντα γεγραφὼς Παίων εἰς ἄνδρα τὴν θεὸν ἐσχηματίσθαι ἐν Κύπρῳ λέγει. Cfr. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, in «Kernos», Suppl. 4 (1994), Athènes-Liège, pp. 349 sgg.

⁸⁷ Sulla bisessualità della luna, vedi il capitolo 2.

⁸⁸ Filocoro fr. 184, in Macrobio, *Saturnalia*, III 8, 2.

preziosa testimonianza di travestimento intersessuale simultaneo⁸⁹. Del resto, quando Roma era assediata dai Galli, i Romani, avendo fatto delle corde dai capelli delle donne, consacrarono un tempio a Venere Calva⁹⁰.

Astagytes si travestì da fanciulla e, nascondendosi sotto le vesti una spada, uccise Tartaro, feroce tiranno di Melitea, che aveva la crudele abitudine di violentare le giovani e belle fanciulle prima del matrimonio. La sorella dell'eroe, Aspalis, s'era infatti impiccata per non subire l'onta dello stupro⁹¹. Dopo la vendetta, si dice che il corpo della giovane fosse scomparso e che al suo posto fosse apparsa una statua, vicina a quella di Artemide, cui le vergini impiccavano ogni anno una giovane capra vergine, in ricordo di Aspalis *Ameilete Ecaerge*⁹².

Talvolta, nel mito, il travestimento è associato ad una prova di forza e/o ad una conquista amorosa.

Eutimo di Locri, eroe di Temesa, salva e sposa la fanciulla di cui si era innamorato dal triste destino che l'attendeva: esisteva infatti uno spirito maligno che pretendeva per sé ogni anno la vergine più bella, ma Eutimo, ricorrendo ad un travestimento, si sostituisce alla ragazza, sconfigge lo spirito e fa sua l'amata⁹³.

Non ugualmente a lieto fine è la storia di Imeneo, giovane argivo, che, per liberare dalle vergini ateniesi rapite dai briganti, tra le quali si trovava la sua amata, si traveste da donna e riesce anche nell'impresa di salvare le fanciulle, ma muore tragicamente il giorno delle nozze, prima di poter godere della sposa⁹⁴.

⁸⁹ Cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, pp. 43-44 e, per la simultaneità, la tradizione delle *Hybristiká* nel capitolo terzo.

⁹⁰ Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I 20, 27; cfr. la parte seconda del capitolo 3.

⁹¹ Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XIII.

⁹² Cfr. il commento al passo di M. Papatomopoulos, *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, Paris 1968 e C. Calame, *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977, pp. 259-260.

⁹³ Pausania, VI 6, 2. Cfr. anche M. Visentin, *La vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992 e B. Currie, *Euthymos di Locri: uno studio sull'eroizzazione nel periodo classico*, in «Polis», 1 (2003), pp. 84-102.

⁹⁴ Pindaro, fr. 128c; Eustazio, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, IV 231: δῆλον δ' ὅτι κάνταῦθα ἢ <ἐξ> πρόθεσις ἐπίτασιν ἐδήλωσεν. καὶ ἄλλως δὲ ὑμέναιος] ἀπὸ Ὑμεναίου, νεανίου τινὸς Ἀργείου, ὃς παραπλέων Ἀθήνας ἔπαυσε βίαν, ἦν λησταὶ Πελασγοὶ ἐπήγον παρθένοις Ἀττικαῖς, αἱ γὰρ νομίμῳ ὕστερον ἐκδοθεῖσαι ὥδην ἦσαν ἐπ' αὐτῶ, ἦν ὁμωνύμως ἐκάλουσεν ὑμέναιον. καὶ ἐξ αὐτοῦ

Kephalos si era travestito da altro uomo, per provare la fedeltà della compagna Prokris che, lusingata dai doni e dalla bellezza dell'avvenente sconosciuto, aveva ceduto, suscitando le ire del suo sposo. La fanciulla, per la vergogna, si era così allontanata presso Minosse, che le aveva dato in dono degli oggetti fatati per ringraziarla dell'aiuto prestatogli; Minosse infatti eiaculava scorpioni, serpenti e scolopendre, ma Prokris aveva ben saputo come aiutarlo: introdotta una vescica di capra nel sesso di una donna, faceva sì che Minosse eiaculasse prima in lei e passasse poi a Pasifae, che era progenie del Sole e sua sposa legittima. Tornata ad Atene, Prokris si travestì da fanciullo e ottenne in queste spoglie la promessa dei favori sessuali del marito Kephalos, in cambio del dono dei suoi oggetti magici. In tal modo poté rinfacciare a sua volta a Kephalos un tradimento che, a suo dire, sarebbe stato ben più vergognoso (αὐτὸς πολλὸν αἴσχιον ἑξαμάρτοι)⁹⁵.

Sul fregio del lato ovest del Partenone era rappresentato lo sterminio delle Amazzoni, tipologia di donna virile (e virilmente abbigliata) con cui, stranamente, arrivano allo scontro i principali eroi protagonisti di episodi di travestimento (Eracle, Achille -fig. 6-, Teseo), per non parlare del dio Dioniso.

Leucippo d'Elide si traveste da fanciulla per conquistare l'amore di Dafne, seguace di Artemide, che fugge gli uomini e vive nei boschi. Conquistatosi

πᾶς ὁ ἐν γάμῳ ὕμνος ὑμέναιος. Ἐτεροὶ δὲ περικαλλῆ τινὰ νεανίαν ἱστοροῦσιν Ὑμέναιον πρὸ ὤρας θανόντα, καὶ εἶναι τινὰ λόγον αὐτοῦ ἐν τοῖς γάμοις, ὃν καλεῖσθαι ὑμέναιον. Servio, *Commentarii in Vergilii Bucolica*, VIII 30: in eodem monte Hesperus coli dicitur, qui Hymenaeum, speciosum puerum, amasse dicitur: qui Hymenaeus fertur in nuptiis Ariadnes et Liberi patris vocem perdidisse cantando: ex cuius nomine nuptiae dictae sunt.; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, III 10, 3; Servio, *Ad Aeneidem*, IV 127: Hic Hymenaeus erit id est, hae erunt nuptiae. sane de Hymenaeo licet superius iam dictum sit, tamen sunt etiam aliae opinionones: nam alii hunc Veneris et Liberi filium dicunt primum nuptiis prospere usum, ob quod in nuptiis vocatur: unde nuptiale carmen Hymenaeus. alii nuptiarum inventorem tradunt et ideo carminibus decorari; quod exemplum ab eo proditum ubique servatur. Cornelius Balbus Hymenaeum ait, Magnetis filium, musicae artis peritum, pulchritudine muliebri, dum nuptias Liberi patris et Althaeae religiosis cantibus celebrat, exspirasse: propter quod ei talis honor in nuptiis adtributus est, ut celebratio nominis eius nuptiarum iungendarum perpetuum omen esset; Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XXIII.

Cfr. M. Delcourt, *La pratica, cit.*, pp. 88-89: "In alcune versioni Imeneo è un efebo 'bello come una donna'. In altre egli si veste da donna e si lascia catturare dai briganti [...] In altre versioni, muore o perde la voce alle nozze di Dioniso".

⁹⁵ Ferecide, *FGr Hist* 3 F 34 (*Scholia in Homeri Odysseam*, XI 321); Ovidio, *Metamorfosi*, VII 714 sgg; Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XLI; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, III 15. 1; Cfr. I. Brancaccio, *Kephalos e Prokris: tra mito e storia*, Tesi dottorale, Università degli Studi di Napoli "Federico II", 2008.

l'amicizia della ragazza, il povero Leucippo, vittima di un tranello di Apollo geloso, viene scoperto e ucciso dalle compagne di Dafne⁹⁶.

Le tradizioni su Leucippo, qui solo brevemente accennate, saranno oggetto d'approfondita analisi nel capitolo secondo.



fig. 6

7.2. I cambiamenti di sesso

Discorso a parte meritano i cambiamenti di sesso⁹⁷, che possono o no essere preceduti e/o seguiti da una fase di travestimento intersessuale. Il capitolo XVII delle *Metamorfosi* di Antonino Liberale, che sarà oggetto di più approfondita analisi nel capitolo secondo, rappresenta una piccola galleria di queste occorrenze.

Kainis (fig. 7), figlia del re dei Lapiti, viene amata da Poseidone, a tal punto che il dio le promette di esaudire qualunque suo desiderio. La fanciulla desidera così di

⁹⁶ Pausania, VIII 20 ; Partenio, *Narrationes Amatoriae*, XV; Igino, *Fabulae*, 203.

⁹⁷ Cfr. S. Boehringer, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris 2007, pp. 242-243.

divenire un guerriero invulnerabile e viene accontentata. Divenuto Kaineus, eroe invincibile, egli prende parte alla lotta tra Lapiti e Centauri, e viene ucciso infine nell'unico modo possibile, seppellito vivo sotto alberi e pietre⁹⁸.



fig.7

Tiresia, per aver ucciso due serpenti in amore che aveva incontrato ad un crocicchio, divenne donna, ma tornò uomo dopo averne ucciso un altro ancora⁹⁹.

⁹⁸ *Scholia Vetera in Platonem, Leggi* 944d: *Καινεύς ὁ Θετταλὸς Ἄτρακ[τ]ος μὲν ἦν θυγάτηρ τὸ πρῖν, Καινὶς ὀνομαζομένη, εἰς ἄνδρα δὲ μετέβαλλε Ποσειδῶνος βουλήσει, ἔτι δὲ καὶ τὸ ἀδάμαστος εἶναι καὶ ἄτρωτος. διὸ ἐν τῇ τῶν Κενταύρων καὶ Λαπίθων μάχῃ αὐτορίζοις δένδρεσι συνεχώσθη ὑπὸ τῶν Κενταύρων. ὑπὸ δὲ τινῶν ἀπορνεῶσθαι λέγεται. τὴν μεταβολὴν δὲ φασὶ τοῦτον λαβεῖν χάριν τοῦ Ποσειδῶνος ἐρώμενον γενέσθαι. Ovidio, *Metamorfosi*, XII 189-209 e 459-535; Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XVII; cfr. M. Delcourt, *Kaineus et Tirésias*, in M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, pp. 51-64.*

⁹⁹ Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XVII; Teocrito, *Idilli*, XXIV 70; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, III 6.7 e III 7.3; Callimaco, *In Lavacrum Palladis*, 7.5; Igino, *Fabulae*, 68 e 75; Ovidio, *Meamorfosi*, III 320 sgg; *Scholia in Lycophronem*, 682; Pindaro, *Nemee*, I 91; Pausania, IX 33 e X

La tradizione non è comunque concorde sulle motivazioni della proverbiale cecità di Tiresia. Ciò che è certo è che egli fu sia uomo che donna, tant'è che, allorché Zeus, curioso, gli chiese quale dei due sessi ricavasse maggiore piacere nei rapporti sessuali, egli disse che per dieci parti di codesto godimento, nove sarebbero spettate alla donna e una sola all'uomo¹⁰⁰. Secondo questa versione, fu Era, adirata per la sconveniente risposta, ad accecarlo¹⁰¹.

Anche Sithon diviene uomo da donna che era, ma, al riguardo, restano solo due versi di Ovidio (*Metamorfosi*, IV 280): *Nec loquor, ut quondam naturae iure novato ambiguus fuerit modo vir modo femina, Sithon: "Né dirò come fu che una volta, rivoluzionate le leggi della natura, l'ambiguo Sitone fu ora uomo ora donna"*.

La giovane Mestra (o Ipermestra), venduta come schiava dal padre Erisittone, che, avendo offeso Demetra, era di continuo divorato dalla fame senza mai riuscire a placarla e si era ridotto in miseria, ottenne da Poseidone di trasformarsi in un giovane pescatore per sfuggire al suo compratore. Da allora il padre continuò a

29; Diodoro Siculo, IV 66; Luciano, *Dialoghi dei morti. Menippo e Tiresia*, 9; Stazio, *Tebaide*, II 96; Properzio, *Elegie*, IX 57; Nonno di Panopoli, *Dionysiaca*, XX. Cfr. N. Loraux, *Il femminile*, cit., pp. 227-245; M. Delcourt, *Kaineus*, cit., pp. 55 sgg; F. Vian, *Les Origines de Thèbes: Cadmos et les Sparte*, Paris 1963, p. 117; C. Gallini, *Il travestimento rituale di Penteo*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXXIV (1963), pp. 211-228, ma in particolare p. 224.

¹⁰⁰ Esiodo, fr. 275 M.-W.

¹⁰¹ Cfr., oltre la già citata opera della Loraux, il dossier contenuto in L. Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden 1976, secondo cui le versioni del mito di Tiresia, pur con numerose varianti interne, sono sostanzialmente tre: 1) In un primo filone di tradizioni, Tiresia sarebbe stato trasformato da uomo a donna dopo aver ucciso uno dei due serpenti che egli aveva visto mentre copulavano; nominato da Zeus ed Era a giudice di una loro disputa sul tema se la donna o l'uomo provasse più piacere durante l'atto sessuale, Tiresia avrebbe risposto l'uomo muovendo l'ira di Era che, secondo le varianti, lo avrebbe reso cieco, o gli avrebbe tagliato le mani. 2) In questa versione, Tiresia avrebbe perso la vista per punizione di Atena; la dea, infatti, era stata vista dal giovane Tiresia mentre faceva il bagno nuda, cosa che era assolutamente proibita ai mortali. La pena, di solito, era la morte, ma a Tiresia fu risparmiata la vita in virtù dell'amicizia della dea con la madre del giovane: Atena, anzi, come compensazione della perdita della vista, fece a Tiresia il dono della profezia. C) Secondo la terza variante, Tiresia, alla nascita, era una donna e fu allevata da Cariclo; a sette anni, mentre si aggirava per una montagna, fece innamorare Apollo, cui si concesse in cambio della promessa di apprendere dal dio l'arte della musica. Dopoché che ciò avvenne, Tiresia lasciò Apollo che, irato, la trasformò in uomo. Venne poi chiamato (come nella versione A) da Zeus e Era per la disputa di cui sopra e, dopo aver dato la solita risposta, venne di nuovo trasformato in donna. In seguito si sposò con Kallon, un argivo da cui ebbe un figlio strabico (sempre a causa di Era). Cfr. anche A. H. Krappe, *Teiresias and the Snakes*, in «American Journal of Philology», XLIX (1928), pp. 267-275.

venderla e lei continuò a scappare dai suoi padroni, mutandosi in svariati animali¹⁰².

Siproites cretese divenne donna, da maschio che era, per aver intravisto, mentre era a caccia, Artemide al bagno¹⁰³.

Naturalmente non può non citarsi il Leucippo cretese¹⁰⁴, che da fanciulla divenne ragazzo per opera di Leto *Phytie*, così come avvenne alla sua omologa romana, Ifide, che, innamorata di una ragazza, fu infine mutata in maschio da Iside.

7.3. Esseri bisessuati-androgini, ermafroditi

Altro discorso ancora va fatto per quelle creature mitologiche bisessuate-androgine o ermafrodite, che hanno quindi in se stesse non un sesso biologico contrastante con un genere culturalmente determinato, ma due sessi diversi, giustapposti o con caratteri primari e/o secondari mescolati del maschio e della femmina.

Archetipo di tale galleria di personaggi è Ermafrodito (fig. 8), il bellissimo figlio di Ermes e Afrodite cui si unì, letteralmente, la ninfa Salmacide, ansiosa di divenire un tutt'uno col bel giovane che la rifiutava¹⁰⁵.

Spesso confuso con questo, ma in realtà di tutt'altro segno, è la creatura chiamata "androgino", essere doppio (fig. 9) descritto da Aristofane nel *Simposio* di Platone. Il commediografo-personaggio platonico riporta la tradizione secondo cui tre diverse inclinazioni sessuali (dagli uomini per le donne e viceversa, dalle donne

¹⁰² Ovidio, *Metamorfosi*, VIII 845-874; Licofrone, *Alexandra*, 1391 sgg; cfr. il commento ad Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XVII di M. Papathomopoulos (a cura di), *Antoninus, cit.*, pp. 108-109.

¹⁰³ Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XVII.

¹⁰⁴ Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XVII e Ovidio, *Metamorfosi*, IX 666-797.

¹⁰⁵ Ovidio, *Metamorfosi*, IV 285-388; Diodoro Siculo, IV 6, 5. Sull'eziologia del termine, il culto e i rapporti con Ermes, Afrodite e Priapo, vedi M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, pp. 65 sgg.



fig. 8

per le donne e dagli uomini per gli uomini) deriverebbero dalla ricerca che ciascuno di noi compie della propria metà perduta, poiché prima eravamo attaccati per la schiena ad un altro essere (del nostro o dell'altro sesso) da cui Zeus per punizione ci divide¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Platone, *Simposio*, 189 c sgg; cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, pp. 66 sgg. Notizie su nascite androgine le troviamo in Plinio, *Naturalis Historia*, VII 2: *Supra Nasamonas confinesque illis Machlyas androgynos esse utriusque naturae, inter se vicibus coeuntes, Calliphanes tradit. Aristoteles adicit dextram mammam iis virilem, laevam muliebrem esse; VII 3: Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis. VII 4: Ex feminis mutari in mares non est fabulosum. invenimus in annalibus P. Licinio Crasso C. Cassio Longino cos. Casini puerum factum ex virgine sub parentibus iussuque haruspicum deportatum in insulam desertam.* Notizie simili anche in Livio, XXXI 12: *iam animalium obsceni fetus pluribus locis nuntiabantur: in Sabinis incertus infans natus, masculus an femina esset, alter sedecim iam annorum item ambiguo sexu inventus; XXVII 37: liberatas religione mentes turbavit rursus nuntiatum Frusinone natum esse infantem quadrimo parem nec magnitudine tam mirandum quam quod is quoque, ut Sinuessae biennio ante, incertus mas an femina esset natus erat.* Infine, Diodoro Siculo, XXXII 12 (Fozio, *Bibliotheca*, 278b40-279a33): *Ὅμοίως δ' ἐν τῇ Νεαπόλει καὶ κατ' ἄλλους τόπους πλείονας ἱστοροῦνται γεγονέναι τοιαῦτα περιπέτεια, οὐκ ἄρρενος καὶ θηλείας φύσεως εἰς δίμορφον τύπον δημιουργηθείσης (ἀδύνατον γὰρ τοῦτο), ἀλλὰ τῆς φύσεως διὰ τῶν τοῦ σώματος μερῶν ψευδογραφούσης εἰς ἔκπληξιν καὶ ἀπάτην τῶν ἀνθρώπων. Διόπερ ἡμεῖς τὰς περιπετείας ταύτας ἀναγραφῆς ἠξιώσαμεν, οὐ ψυχαγωγίας ἀλλ' ὠφελείας ἕνεκα τῶν ἀναγινωσκόντων. Πολλοὶ γὰρ τέρατα τὰ τοιαῦτα νομίζοντες εἶναι δεισιδαιμονοῦσιν, οὐκ ἰδιῶται μόνον ἀλλὰ καὶ ἔθνη καὶ πόλεις. Κατ' ἀρχὰς γοῦν τοῦ Μαρσικοῦ πολέμου πλησίον τῆς Ῥώμης οἰκοῦντά φησιν Ἰταλικὸν γεγαμηκότα*



fig. 9

Lo stesso Zeus, d'altronde, con l'appellativo di Στράτιος di Labranda in Caria, era adorato in foggia di maschio, ma fornito di numerose mammelle¹⁰⁷.

Agdisti¹⁰⁸, generato da una polluzione notturna di Zeus finita sulla terra, nacque con entrambi i sessi, ma venne evirato dagli dei: dal suo membro nacque un

παραπλήσιον τοῖς εἰρημένοις ἀνδρόγυνον προσαγγεῖλαι τῇ συγκλήτῳ, τὴν δὲ δεῖσιδαιμονήσασαν καὶ τοῖς ἀπὸ Τυρρηνίας ἱεροσκόποις πεισθεῖσαν ζῶντα προστάξει καῦσαι. Τοῦτον μὲν οὖν ὁμοίας κεκοινωνηκότα φύσεως, ἀλλ' οὐ πρὸς ἀλήθειαν τέρας γεγενημένον, φασίν, ἀγνοία τῆς νόσου παρὰ τὸ προσῆκον ἀπολωλέναι. Μετ' ὀλίγον δὲ καὶ παρὰ Ἀθηναίοις τοῦ τοιούτου γενομένου, διὰ τὴν ἀγνοίαν τοῦ πάθους ζῶντά φασι κατακαῆναι. Καὶ γὰρ τὰς λεγομένας ὑαινάς τινες μυθολογοῦσιν ἄρρενας ἅμα καὶ θηλείας ὑπάρχειν, καὶ παρ' ἐνιαυτὸν ἀλλήλας ὀχεύειν, τῆς ἀληθείας οὐχ οὕτως ἐχούσης. Ἐκατέρου γὰρ τοῦ γένους ἀπλῆν ἔχοντος καὶ ἀνεπίμικτον τὴν φύσιν, προσώρισται τὸ ψευδογραφοῦν καὶ παρακρουόμενον τοὺς εἰκῆ θεωροῦντας· τῇ μὲν γὰρ θηλείᾳ πρόσκειται τι κατὰ τὴν φύσιν παρεμφερὲς ἄρρενι μορίῳ, τῷ δὲ ἄρρενι κατὰ τὸ ἐναντίον ἔμφασιν θηλείας φύσεως. Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ζώων, γινομένων μὲν πρὸς ἀλήθειαν πολλῶν καὶ παντοδαπῶν τεράτων, μὴ τρεφομένων δὲ καὶ εἰς τελείαν αὔξησιν ἔλθεῖν οὐ δυναμένων. Ταῦτα μὲν εἰρήσθω πρὸς διόρθωσιν δεῖσιδαιμονίας Ὁ μὲν οὖν Διόδωρος πρὸς τῷ τέλει που τοῦ λβ' λόγου τῆς ἱστορικῆς αὐτοῦ πραγματείας τσαῦτα διέξεισι· καὶ ἄλλοι δὲ πλεῖστοι τοιαύτας περιπετείας ἱστορήκασιν.

¹⁰⁷ A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1914-1940, pp. 592 sgg. Cfr. anche U. Pestalozza, *Létô Fytia e le Ekdýsia*, in U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea. I*, Milano – Messina 1942, p. 46; cfr. inoltre M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, pp. 30-33.

mandorlo. Quando questo diede i suoi frutti, la ninfa Sangaride se ne nascose uno in corpo e restò incinta. Nacque Attis, un fanciullo meraviglioso di cui s'innamorò la stessa Agdistis, ma quando Attis decise di sposare un'altra, l'ignara "madre" lo fece impazzire, spingendolo ad evirarsi a sua volta. Zeus, pietoso, gli concesse che il suo corpo restasse incorruttibile.

In un'altra tradizione¹⁰⁹, quello stesso Atamante che ospita Dioniso travestito da fanciulla avrebbe allattato suo figlio Melikertes ed è appena il caso di ricordare che anche Imeneo viene rappresentato come androgino a Pompei¹¹⁰.

Pare che una delle spiegazioni possibili per giustificare l'aggettivo διφυής, riferito a Cecrope, fosse che egli avesse doppia natura, nel senso che anatomicamente era per metà uomo e per metà donna¹¹¹.

7.4. I travestimenti degli dei

I travestimenti di divinità assumono ben altro significato, specie nei poemi omerici. Il fattore identitario "divino" sopravanza di senso quello di "genere": come ha ben dimostrato la Loraux, prima che un essere femminile, una dea è una dea e ciò basta a non trattarla come una semplice donna, né a renderla paradigma di comportamenti e dinamiche umane¹¹².

Non giova, insomma, cercare le donne nelle dee (meno di quanto giovi cercare l'uomo nel dio), a meno di far passare le rappresentazioni attraverso lo scrupoloso e stretto setaccio dell'analisi. Come Era non è in alcun modo rappresentativa della "sposa-tipo" greca (ribelle, autarchica, per nulla materna, dispettosa e

¹⁰⁸ Pausania, VII 17; Arnobio, *Adversus Nationes*, V 5-7. Cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 48. Ugualmente bisessuale era Misé, altra creatura della dea anatolica: *ibid.*, p. 48.

¹⁰⁹ Nonno di Panopoli, *Dionysiaca*, IX 310. Cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1978, p. 240.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 240.

¹¹¹ *Suda*, s.v. Διφυής: [...] Διφυής διὰ τὸ τοῦ σώματος μέγεθος, ἢ ὅτι νόμον ἐξέθετο, ὥστε τὰς γυναῖκας παρθένους ἔτι οὐσας ἐνὶ ἐκδίδοσθαι ἀνδρὶ, καλέσας αὐτὰς νύμφας· πρότερον γὰρ αἱ τῆς χώρας ἐκείνης γυναῖκες θηριώδη μίξιν ἐμίγνυντο· οὐδενὸς γὰρ ἦν γυνή, ἀλλὰ ἐδίδου ἑαυτὴν εἰς πορνείαν ἐκάστω. οὐδεὶς οὖν ἤδει, τίνας ἦν υἱὸς ἢ θυγάτηρ, ἀλλ' ὡς ἂν ἔδοξε τῇ μητρὶ, ἔλεγε καὶ ἐδίδου τὸ τεχθὲν ᾧ ἐβούλετο ἀνδρὶ. τοῦτο δὲ ἐποίησεν ὁ Κέκροψ, ὡς ἐξ Αἰγύπτου καταγόμενος καὶ τὴν νομοθεσίαν Ἡφαίστου τοῦ βασιλεύσαντος ἐκεῖ οὐκ ἀγνοήσας. ἔλεγε γάρ, ὅτι διὰ τὴν τοιαύτην τῆς ἀσελγείας συνήθειαν κατεκλύσθη ἡ Ἀττικὴ. ἀπὸ τότε οὖν ἐσωφρονίσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν τῶν Ἑλλήνων χώραν. ἐβασίλευσε δὲ Κέκροψ ἔτη ν'. ἐλέγετο δὲ Διφυής καὶ διὰ τὸ ἀπὸ Αἰγύπτου γενέσθαι καὶ εἰς Ἑλλάδα ἐλθεῖν καὶ βασιλεῦσαι.

¹¹² N. Loraux, *Che cos'è una dea?*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne*, cit., pp. 13-55.

disobbediente com'è!), di Atena o Artemide, le sempre-vergini, guerriera una e cacciatrice l'altra, mai si potrebbe dire che rappresentano altrettanti prototipi della giovane fanciulla greca (la castità e il vivere ai margini, ad esempio, sono lussi divini, non consentiti alle donne, meno che mai il portare armi!). Se la Wittig poteva affermare, in tutt'altro contesto, che “una lesbica non è una donna”¹¹³, intendendo con ciò che la definizione di “donna” si gioca nella relazione (maschilista ed eteronormativa) con l’ “uomo” (laddove la “lesbica”, invece, si relaziona ad un'altra donna), potremmo agevolmente e con un buon margine di certezza affermare che “una dea non è una donna”, non foss'altro perché non è ad un uomo, ad un mortale, che essa in prima istanza si relaziona.

E poiché il travestimento intersessuale drammatizza come e più di altre pratiche un determinato pensiero sociale sul maschile e sul femminile e dal momento che le divinità ad esso sfuggono, tali tradizioni andranno analizzate tenendo presente che in esse l'estetica veicola un simbolico del tutto assente nella realtà: in parole povere, a nessuna fanciulla ateniese, era consentito di vestirsi come Atena, né la dea poteva rappresentare di per sé un modello. Fatte queste premesse, gli dei tutti possono potenzialmente assumere le forme dell'altro sesso e per le ragioni più svariate, ma il travestimento (compreso quello intersessuale, ma non solo) è anche e soprattutto il modo in cui le divinità si calano in mezzo a noi e Alcinoò avrà buon gioco nel ricordare che a lui e al suo popolo, esseri privilegiati di una scomparsa età dell'oro, le divinità si mostrano in pieno splendore, senza trucchi (*Odissea*, VII 201: αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἑναργεῖς ἡμῖν), mentre ciò che ogni pio greco sa è che “non a tutti si mostrano chiaramente gli dei” (*Odissea*, XVI 161: οὐ γὰρ πῶς πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἑναργεῖς)¹¹⁴.

Così, per possedere la bella Callisto, ninfa del corteo di Artemide, a Zeus non resta che assumere le sembianze di quest'ultima¹¹⁵; la stessa Era, nell'*Iliade* (V 788-91) prende le sembianze di Stentore per rimproverare ai Greci la loro scarsa combattività e, nell'ambito delle grandi feste in suo onore a Samo, sappiamo che

¹¹³ M. Wittig, *One is not Born a Woman*, in H. Abelove – M. A. Barale - D. Halperin (a cura di), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York-London 1993, p. 108.

¹¹⁴ P. Pucci, *Les figures de la Métis dans l' Odyssée*, in «Mètis», 1 (1986), pp. 7-28.

¹¹⁵ Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, III 8, 2; Igino, *Astronomia Poetica*, II 1; Ovidio, *Metamorfosi*, II 410 sgg; Pausania, VIII 35, 7; X 9, 3; X 31, 3.

gli uomini si abbigliavano con abiti dell'altro sesso, con tanto di vesti lunghe, collane e bracciali¹¹⁶.

Tuttavia, due sembrano le divinità più legate al travestimento intersessuale: una è Atena, l'altra è Dioniso. Potremmo cominciare col dire che l'iconografia di queste divinità è di per se stessa basata sul travestimento intersessuale: il dio femminile per eccellenza accanto alla dea virile per antonomasia. Atena indossa la cotta e le armi, l'egida orribile e lo scudo; Dioniso porta la veste variegata e la mitra (il copricapo delle fanciulle prima del matrimonio)¹¹⁷, i modi molli e voluttuosi.

Basterà allora ricordare che Atena appare ad Odisseo nelle vesti di un giovane, quando questi ritorna ad Itaca¹¹⁸, poiché la dea, ricorda Odisseo, assume "tutti gli aspetti" (σὲ γὰρ αὐτὴν παντὶ ἔῖσκεις)¹¹⁹, compreso, evidentemente, quello maschile: così nel libro primo (*Odissea*, I 105) è simile a Mente, capo dei Tafi; nel secondo (II 268) prende le sembianze di Mentore, così come, nell'Iliade (XXII 226 sgg) aveva assunto le sembianze di Deifobo per far sì che Ettore fosse ucciso da Achille.

Dioniso, per evitare l'ira di Era, viene nascosto in vesti femminili presso la corte di Ino, sorella di sua madre Semele, ed Atamante¹²⁰. A partire dal V secolo, l'iconografia di Dioniso, che prima rappresentava il dio come *anér* barbuto, muta in quella del giovane efebo dai tratti fortemente androgini¹²¹. Il travestimento femminile appartiene al dionisiaco, al dio come ai suoi seguaci. Il filosofo neoplatonico Demetrio, del resto, si rifiutò di partecipare vestito da donna alla processione di Tolomeo Dioniso, in cui "coloro che eseguivano la danza denominata «itifallo», e così pure quelli che scortavano il fallo e che venivano

¹¹⁶ Secondo la notizia di Ateneo, *Deipnosofisti*, XII 52, 5. Cfr. M. Delcourt, *La pratica*, cit., p. 97.

¹¹⁷ J. N. Bremmer, *Dionysos travesti*, in A. Moreau (a cura di), *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 avril 1991, tome I*, Montpellier 1992, p. 193.

¹¹⁸ *Odissea*, XIII 221sgg.

¹¹⁹ *Odissea*, XIII 313.

¹²⁰ Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, III 4, 3; Pausania, III 24, 3.

¹²¹ W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart – Berlin – Köln 1977, ed. it. *La religione greca*, Milano 2003, p. 326; cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 39.

chiamati *ithýphalloi* portavano tutti abiti dell'altro sesso"¹²² e di travestimento parla Filostrato per le Antesterie, feste in onore di Dioniso, rivelando come Apollonio interpretasse l'usanza come una beffa agli eroi di Maratona¹²³.

In donna, del resto, Dioniso si trasforma quando appare alle Miniadi (ὁ Διόνυσος ἀντὶ κόρης ἐγένετο...)¹²⁴ e celeberrima resta la scena del travestimento intersessuale di Penteo, forse un'invenzione dello stesso Euripide ne *Le Baccanti* (fig. 10)¹²⁵. La violenza di Dioniso è inarrestabile, la sua volontà ineludibile. Contrariamente alla sua apparenza effeminata, Dioniso è dio feroce e terribile: basti ricordare i conflitti che (in modo significativamente simile ad altri eroi legati al travestimento, Eracle, Achille, Teseo) egli ha con le Amazzoni¹²⁶. In realtà, l'essere "doppio" del dio non è che un'espressione della sua potenza; la femminilizzazione, in questo senso, appare una lettura riduttiva, che si afferma con forza solo durante l'età ellenistica¹²⁷. Penteo, ennesima vittima della sua collera, s'identifica strettamente col dio che ne causerà la morte: un tratto che il mito dionisiaco condivide con altri miti analoghi, quale quello, ad esempio, che vede l'opposizione Achille-Apollo: la morte di Penteo rappresenta, in qualche modo, quella della divinità stessa¹²⁸.

Il dio dell'alterità domina anche in un altro luogo dove il travestimento intersessuale, sebbene praticato in modo unilaterale, è d'obbligo: il teatro.

¹²² M. Delcourt, *La pratica, cit.*, pp. 87-101. Cfr. Esichio, s. v. *ithýphalloi*; Fozio, *Lexicon, s. v. Ἰθύφαλλοι*; Semos di Delo in Ateneo, *Deipnosofisti*, XIV 62, 2; Luciano, *Calumniae non temere credendum*, 16.

¹²³ Filostrato, *Vita Apollonii*, IV 21; cfr. M. Delcourt, *La pratica, cit.*, p. 97.

¹²⁴ Antonino Liberale, *Metamorfosi*, X.

¹²⁵ Euripide, *Baccanti*, 822 sgg. Cfr. C. Gallini, *Il travestimento, cit.*, pp. 211-228; J. P. Vernant, *Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide*, in J. P. Vernant-P. Vidal Naquet, *Mythe et Tragédie deux*, Paris 1986, ed. it. *Il Dioniso mascherato delle Baccanti di Euripide, in Mito e tragedia due*, Torino 1991, pp. 221-254, studio precedentemente pubblicato in «L'Homme» 93, gennaio-marzo 1985, XXV (1), pp. 35-58.

¹²⁶ Cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, p. 42.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹²⁸ J. N. Bremmer, *Dionysos, cit.*, pp. 189-198; cfr. anche M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, p. 41.



fig. 10

7.5. I travestimenti umani: il teatro

Nella realtà della *pólis* una forma di travestimento era certamente il teatro¹²⁹ (fig. 11). Alle donne non era consentito fare le attrici e gli uomini dovevano recitare anche le parti femminili, il che rappresenta una prima forma di travestimento intersessuale. Ma a teatro il travestimento agisce anche in altro modo, laddove uomini travestiti da donne recitano la parte di donne che si travestono da uomini (*Ecclesiazuse*) o di uomini che si travestono da donna (*Tesmoforiazuse*) e interagiscono con delle donne che li smascherano, ma che sono nella realtà uomini travestiti. Ad un altro livello, di effeminatezza, vengono accusati diversi personaggi nel teatro antico: nelle *Tesmoforiazuse*, ad esempio, Agatone e Clistene, mentre le *Ecclesiazuse* ci offrono un godibile esempio di travestimento intersessuale di donne che vogliono passare per uomini (queste due commedie saranno analizzate nel capitolo 4).

¹²⁹Cfr. J. J. Winkler - F. I. Zeitlin (a cura di), *Nothing to do with Dionysos?*, Princeton 1990 e F. I. Zeitlin, *Playing the other*, Chicago-London 1996.



fig. 11

Nelle *Rane* aristofanesche, Dioniso decide di travestirsi da Eracle e scendere negli Inferi per riportare in vita Euripide (alla fine cambierà idea e opererà per Eschilo). Di certo si tratta di un travestimento non intersessuale, ma l'ilarità suscitata dalla scena proviene dal fatto che l'estetica e la gestualità di Dioniso si pongono dal lato della femminilità, mentre Eracle è l'eroe virile per eccellenza: un Dioniso vestito da Eracle non può dunque che scatenare il riso¹³⁰. Oltre a ciò, nota la Loraux, "*Dioniso-Eracle è risibile a due livelli, : c'è il riso interno alla commedia del personaggio Eracle che, nella sua dichiarata virilità, si diverte alla vista del travestimento eroico del vile Dioniso; ed esiste il riso al secondo livello, quello dello spettatore, il quale sa bene che Eracle non è così estraneo come dichiara*

¹³⁰ Aristofane, *Rane*, 45-47: Ἄλλ' οὐχ οἷός τ' εἶμ' ἀποσοβῆσαι τὸν γέλων ὀρῶν λεοντῆν ἐπὶ κροκοτῶ κειμένην. Τίς ὁ νοῦς; Τί κόθορνος καὶ ῥόπαλον ξυνηλθέτην; "E chi si tiene dalle risa? Pelle di leone sopra una veste gialla, che senso ha? E il coturno? Che c'entra con la clava? Dove diavolo andavi? Cfr. inoltre 108-111: Ἄλλ' ὥνπερ ἔνεκα τήνδε τὴν σκευὴν ἔχων ἦλθον κατὰ σὴν μίμησιν, ἵνα μοι τοὺς ξένους τοὺς σοὺς φράσειας, εἰ δεοίμην, οἷσι σὺ ἐχρῶ τόθ', ἠνίκ' ἦλθες ἐπὶ τὸν Κέρβερον [...]: Senti perché viaggio travestito, come facevi tu: mi devi spiegare, ne posso aver bisogno, a chi ti sei rivolto, quando sei andato a pigliarti Cerbero [...]

all'indossare la tunica variegata"¹³¹: abbiamo di fatti già visto Eracle vestito da donna in diverse occasioni.



fig. 12

7.5.1. I travestimenti umani: i riti di passaggio

Il travestimento intersessuale è indubbiamente legato alla sfera iniziatica, ma in epoca remota l'iniziazione all'età adulta era, oltre che sempre collettiva, finalizzata al raggiungimento simultaneo della maturità civile, politica e sessuale. La letteratura, in questo senso, è molto ricca e sottolinea come, in molti di tali riti, sia presente un momento d'inversione, spesso drammatizzato attraverso un travestimento intersessuale (le fanciulle portano attributi maschili e viceversa)¹³². Se le testimonianze in nostro possesso riguardano principalmente riti iniziatici

¹³¹N. Loraux, *Il femminile*, cit., p. 134.

¹³²Oltre alle già citate opere di P. Vidal-Naquet (*Il cacciatore*, cit.), H. Jeanmaire (*Couroi*, cit.) e C. Calame (*Le choeurs*, cit.) si ricorderanno J. P. Vernant, *Le mariage en Grèce archaïque*, in «La Parola del Passato» XXVIII (1973), pp. 51-79, ed. it. in *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981 [*Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974]; A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969, ma anche *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1978; A. Moreau, *Initiation en Grèce antique*, in «Dialogues d'histoire ancienne», 18/1 (1992), pp. 191-244; A. Moreau (a cura di), *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991. Tome I*, Montpellier 1992, pp. 11- 17; D. B. Dodd – C. A. Faraone, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*, London-New York 2003.

maschili, ciò è probabilmente la conseguenza della scarsa attenzione che, soprattutto da un certo momento in poi, gli antichi destinarono alla formazione delle giovani fanciulle, più che una prova dell'assenza di pratiche simili per i due sessi¹³³.

L'iniziazione viene connessa al matrimonio nella misura in cui il passaggio all'età adulta sanziona la possibilità e la necessità di far propri determinati ruoli (cittadino-guerriero-sposo, per il fanciullo e moglie-madre per la fanciulla) che in origine si assumevano nello stesso momento¹³⁴. Interpretare quest'inversione non è cosa semplice: alla ormai tradizionale ermeneutica, che si giova di coppie di opposti complementari, si è andata col tempo integrando una visione più sfumata che vede le relazioni di genere in Grecia antica declinarsi anche nel segno della commistione e dello scambio¹³⁵. L'iniziale vicinanza dei riti d'iniziazione ai matrimoni (collettivi) può essere la causa della sovrapposizione di queste pratiche all'interno di contesti strutturalmente diversi, nonché la motivazione a partire dalla quale il travestimento nelle fonti risulta talvolta (ma la pratica doveva essere ben più diffusa) operato dai due gruppi (fanciulli e fanciulle) nello stesso contesto¹³⁶. Il decadimento delle classi d'età deve aver cancellato il carattere collettivo del costume e il suo valore di accesso alla maggiore età. Divenuto individuale, esso si è ridotto a usanza nuziale¹³⁷.

Cosa diversa, rispetto alla dimensione iniziatica, è il travestimento intersessuale operato all'interno di feste annuali a carattere "carnevalesco", che sembrano avere lo scopo primo di sovvertire momentaneamente l'equilibrio sociale, per affermarlo con maggiore forza, in un itinerario finalizzato al ristabilimento

¹³³ M. Delcourt, *La pratica, cit.*, p. 101.

¹³⁴ L. Gernet, *Antropologia, cit.*, pp. 166-167.

¹³⁵ Il primo orientamento è ben rappresentato da P. Vidal-Naquet (*Il cacciatore, cit.*), il secondo trova un'antesignana in N. Loraux (soprattutto vedi l'introduzione a *Il femminile, cit.*, pp. VII-XXVI), ma vedi anche L. Bruit Zaidman - P. Schmitt Pantel, *L'historiographie, cit.*, pp. 27-48 e in generale tutto il volume [V. Sebillotte Cuchet - N. Ernoult (a cura di), *Problèmes, cit.*]; cfr. inoltre F. Graf, *Initiation: a concept with a troubled history*, in D. B. Dodd - C. A. Faraone (a cura di), *Initiation, cit.*, pp. 3-24 ed in generale l'intero tomo.

¹³⁶ M. Delcourt, *La pratica, cit.*, p. 87.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 101.

dell'ordine attraverso il caos¹³⁸: ad Argo si celebravano ogni anno delle feste, le *Hybristiká*, in cui donne e uomini si scambiavano gli abiti¹³⁹.

Nell'ambito delle iniziazioni connesse al matrimonio, ricorderemo poi che, sempre ad Argo, la prima notte di nozze, le spose usavano indossare una barba posticcia¹⁴⁰.

A Sparta, invece, la giovane sposa veniva fatta coricare al buio dalla νυμφεύτρια e, coi capelli rasati e vestita di abiti e scarpe virili, attendeva il suo sposo, con cui, per lungo tempo, avrebbe avuto solo incontri furtivi¹⁴¹.

A Cos non solo, come abbiamo visto, il sacerdote di Eracle veste abiti femminili; anche lo sposo, infatti, accoglie la sua compagna con vesti da donna¹⁴².

Legato alle iniziazioni sembra anche il culto di Artemide *Corythalia*, all'interno del quale si utilizzava il mascheramento fallico delle fanciulle¹⁴³, grazie a degli

¹³⁸ *Ibid.*, p. 101; C. Gallini, *Il travestimento*, cit., p. 217.

¹³⁹ Plutarco, *De mulierum virtutibus*, 245 c-f.

¹⁴⁰ Anche questa notizia si trova in Plutarco, *De mulierum virtutibus*, 245c-f: entrambe le tradizioni argive, riportate in questa unica fonte, saranno analizzate nel capitolo terzo.

¹⁴¹ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XV: τὴν δὲ ἀρπασθεῖσαν ἢ νυμφεύτρια καλουμένη παραλαβοῦσα, τὴν μὲν κεφαλὴν ἐν χροῖ περιέκειρεν, ἱματίῳ δὲ ἀνδρείῳ καὶ ὑποδήμασιν ἐνσκεύασα κατέκλινεν ἐπὶ στιβάδα μόνην ἄνευ φωτός. ὁ δὲ νυμφίος οὐ μεθύων οὐδὲ θρυπτόμενος, ἀλλὰ νήφων, ὡσπερ αἰεὶ, δεδειπνηκῶς ἐν τοῖς φιδιτίοις, παρῆσθλων ἔλυε τὴν ζώνην καὶ μετήνεγκεν ἀράμενος ἐπὶ τὴν κλίνην. συνδιατρίψας δὲ χρόνον οὐ πολὺν ἀπῆει κοσμίως οὐπὲρ εἰώθει τὸ πρότερον, καθευδήσων μετὰ τῶν ἄλλων νέων. καὶ τὸ λοιπὸν οὕτως ἔπραττε, τοῖς μὲν ἡλικιώταις συνδιημερεύων καὶ συναναπαυόμενος, πρὸς δὲ τὴν νύμφην κρύφα μετ' εὐλαβείας φοιτῶν, αἰσχυνόμενος καὶ δεδοικῶς μὴ τις αἴσθοιτο τῶν ἔνδον, ἅμα καὶ τῆς νύμφης ἐπιτεχνωμένης καὶ συνευπορούσης ὅπως ἂν ἐν καιρῷ καὶ λανθάνοντες ἀλλήλοις συμπορεύοιντο. “La madrina, così la chiamavano, riceveva in consegna la rapita, le rasava il capo a zero, le faceva indossare un mantello e dei calzari da uomo e la lasciava coricata su un pagliericcio, sola e senza nessun lume. Lo sposo, che non era ubriaco né svingorito, ma perfettamente lucido, perché aveva pranzato come al solito alla mensa comune, entrava, le scioglieva la cintura, la prendeva tra le braccia e la trasportava sul letto. Dopo essere rimasto con lei poco tempo, se ne andava compostamente a dormire dov'era solito anche prima insieme con gli altri giovani. Faceva così anche in seguito: trascorreva le giornate e dormiva insieme ai suoi coetanei e si recava dalla sposa di nascosto e con circospezione, per vergogna e per timore che qualcuno di quelli di casa se ne accorgesse, mentre al sposa lo aiutava astutamente, perché potessero incontrarsi al momento opportuno e senza essere visti”. Traduzione di M. Manfredini in M. Manfredini – L. Piccirilli, *Plutarco. Le Vite di Licurgo e Numa*, Milano 1990, p. 57.

¹⁴² Plutarco, *Quaestiones Graecae*, LVIII διὸ θύει μὲν ὁ ἱερεὺς ὅπου τὴν μάχην συνέβη γενέσθαι, τὰς δὲ νύμφας οἱ γαμοῦντες δεξιοῦνται γυναικείαν στολὴν περιθέμενοι.

¹⁴³ W. Burkert, *La religione*, cit., p. 227. Vedi Esichio, s.v. λόμβαι· αἱ τῆ Ἀρτέμιδι θυσιῶν ἄρχουσαι, ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν παιδιὰν σκευῆς. οἱ γὰρ φάλητες οὕτω καλοῦνται. Vedi anche Esichio, s.v. κορυθαλία, κορυθαλίστροι, κυριττοί, βρυλλικισαί. Stessa interpretazione ne dava K.

apparati legati intorno alla vita. In questo senso, tra il culto di Artemide e quello di Dioniso esistono non pochi paralleli¹⁴⁴.

A Festo, prima delle nozze, si dormiva accanto ad una statua di Leucippo, con tutta probabilità un *ágalma* di un fanciullo vestito da donna¹⁴⁵. Sappiamo inoltre che a Creta le donne vestivano da uomini durante le tauromachie¹⁴⁶.

Non mancano sacerdoti che utilizzano abiti dell'altro sesso. I misteri della dea tracia *Kotytó* vennero parodiati in una commedia di Eupoli. I sacerdoti della dea, i *Baptai*, vestivano in abiti femminili e si tingevano i capelli¹⁴⁷.

Nel 530 a. C. viene distrutta la città italica di Siris e sterminati cinquanta fanciulli con un sacerdote, un giovane uomo vestito da donna, ministro del tempio di Atena *Iliás*¹⁴⁸.

Durante la processione eleusina, i *gephyrismói* (battute villane) venivano lanciati da un uomo mascherato da donna¹⁴⁹.

Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951, ed. it. *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 1962, p. 130; non così C. Calame, *Les choeurs*, cit., pp. 297 sgg; cfr. anche S. B. Pomeroy, *Spartan Women*, Oxford 2002, p. 108. Cfr. anche W. R. Halliday, *A note on Herodotus VI 83 and the Hybristiká*, in «Annual of the British School at Athens», 16 (1909-1910), pp. 212-219, secondo cui, nel contesto descritto, anche gli uomini erano travestiti da donna.

¹⁴⁴ W. Burkert, *La religione*, cit., pp. 416-117 e p. 470, n. 53.

¹⁴⁵ Cfr. al riguardo la parte prima del capitolo 2.

¹⁴⁶ U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beota*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XIV (1938), pp. 12-32.

¹⁴⁷ W. Burkert, *La religione*, cit., p. 348; C. Gallini, *Il travestimento*, cit., p. 219. Riferimento a Giovenale, *Satire*, II 91 e *scholium ad locum*.

¹⁴⁸ Licofrone, *Alexandra*, 984-992 (e relativo scolio): πόλιν δ' ὁμοίαν Ἰλίῳ δυσδαίμονες δείμαντες ἀλγυνοῦσι Λαφρίαν κόρην Σάλπιγγα, δηώσαντες ἐν ναῶ θεᾶς τοὺς πρόσθ' ἔδεθλον Ξουθίδας ὠκηκότας. γλήναις δ' ἄγαλμα ταῖς ἀναιμάκτοις μύσει, στυγνὴν Ἀχαιῶν εἰς Ἴάονας βλάβην λεῦσσον φόνον τ' ἔμφυλον ἀγραύλων λύκων, ὅταν θανὼν λήταρχος ἱερείας σκύλαξ πρῶτος κελαινῶ βωμὸν αἰμάξῃ βρότω. Cfr. anche Giustino, XX 2: Cum primum urbem Sirim cepissent, in expugnatione eius L iuvenes amplexos Minervae simulacrum sacerdotemque deae velatum ornamentis inter ipsa altaria trucidaverunt. Vedi J. N. Bremmer, *Dionysos*, cit., p. 195.

¹⁴⁹ Esichio, s.v. γεφυρίς: πόρνη τις ἐπὶ γεφύρας, ὡς Ἡρακλέων. ἄλλοι δὲ οὐ γυναικα, ἀλλὰ ἄνδρα ἐκεῖ καθεζόμενον <ἐπὶ> τῶν ἐν Ἐλευσίῃ μυστηρίων συγκαλυπτόμενον ἐξ ὀνόματος σκώμματα λέγειν εἰς τοὺς ἐνδόξους πολίτας. Cfr. E. de Martino, *I Gephyrismi*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X (1934), pp. 64-79.

7.5.2. *I travestimenti umani: astuzie di guerra, regalità e racconti pseudo-storici*

Alcuni episodi di travestimento, nell'ambito di racconti pseudo-storici, divengono altrettanti *áitia* per delle festività. Parlando delle Sciroforie, Vidal-Naquet ha sottolineato come Atena *Skíras* risultasse estremamente legata al travestimento. Secondo Jacoby, infatti, il termine *Skiros* (*Skíras*, *Skíron*) indica dei luoghi di frontiera: *Skíras*, in particolare, è l'isola di Salamina. Vidal-Naquet nota quindi, da una parte, che è proprio nell'ambito delle Sciroforie che le donne nelle *Ecclesiazuse*¹⁵⁰ di Aristofane decidono di travestirsi con mantelli e barbe posticce e, dall'altra, che la conquista di Salamina da parte degli Ateniesi evoca a sua volta un altro episodio di travestimento intersessuale.

Secondo Plutarco¹⁵¹, infatti, gli abitanti di Megara si diressero verso il capo *Colias* con l'intenzione di rapire le donne delle migliori famiglie ateniesi: Solone in persona aveva mandato un suo messo fidato, che si era finto un disertore e aveva proposto ai nemici la facile impresa di prendere le donne riunite per i sacrifici a Demetra. Solone, però, le aveva allontanate, sostituendole con ragazzi imberbi ma muniti, sotto gli abiti femminili, di armi: stando a Plutarco, nessun megarese sfuggì al massacro¹⁵².

È di Dumézil¹⁵³ il merito di aver posto l'accento sui racconti connessi alle Lemnie. Dopo aver sterminato i propri mariti, rei di averle rifiutate a causa dell'odore nauseabondo che esse emanavano (una punizione inflitta da Afrodite), le Lemnie si unirono agli Argonauti, li approdati durante il loro leggendario viaggio, ed ebbero da questi dei figli. Costoro erano stati privati della patria dai Pelasgi, quando questi, cacciati dagli Ateniesi, avevano cercato altrove un luogo ove stabilirsi. I figli degli Argonauti e delle Lemnie avevano così deciso di far rotta verso la casa dei propri padri e si erano diretti a Sparta, accampandosi sul Taigeto. Ben presto instaurarono contatti con gli Spartani, cui dissero che erano Mini, discendenti degli Argonauti, tornati in patria, e tali contatti furono sì stretti

¹⁵⁰ P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore*, cit., p. 138, n. 56.

¹⁵¹ Plutarco, *Vita di Solone*, VIII 4-5.

¹⁵² Cfr. M. Detienne, «Violentes "eugénies"». *En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang*», in M. Detienne - J. P. Vernant (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, ed. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982, pp. 131-148 e p. 220, n. 6.

¹⁵³ G. Dumézil, *Le Crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*, Paris 1924, ed. it. *Riti e leggende del mondo egeo*, Palermo 2005, pp. 71 sgg.

che i Lemni, per rinsaldare il vincolo, ripudiarono le mogli che si erano portati dietro per sposare delle donne lacedemoni. Col tempo, tuttavia, essi divennero arroganti, al punto che gli Spartani decisero di imprigionarli per poi ucciderli. Ma le spose, che erano delle più nobili famiglie della città, ottennero di far visita ai mariti, si scambiarono con questi gli abiti, consentendo loro di fuggire¹⁵⁴.

A Dioniso è connesso un culto, in cui il dio è detto Ψευδάνωρ, poichè quando gli Illiri Taulanti di Galauro attaccarono la Macedonia, il re Argeo chiese alle donne di partecipare allo scontro, seppur brandendo i tirsi al posto delle spade; ciò bastò a terrorizzare il nemico, che pensò di avere davanti un esercito ben più grande di quanto avesse supposto. Il re eresse allora un tempio a Dioniso “finto-maschio” e alle donne venne dato l’attributo di Μιμάλλωνες, poiché avevano “imitato” gli uomini¹⁵⁵.

Secondo Plutarco, rimasta senza difesa dopo il massacro ad opera degli Spartani nella battaglia di Sepeia, l’altra metà del cielo nella città di Argo prese le armi, con a capo Telesilla, per difendersi contro i Lacedemoni, riuscendo a metterli in fuga¹⁵⁶.

Secondo Lattanzio¹⁵⁷, le donne spartane, dopo essersi armate di tutto punto e aver sconfitto i Messeni, incontrati i loro uomini di ritorno dalla guerra, si erano con questi date ad una ben più piacevole e confusa “lotta amorosa”.

¹⁵⁴ Erodoto, IV 145-146: [...]Οἱ δὲ σφεας παρήκαν, οὐδένα δόλον δοκέοντες ἐξ αὐτέων ἔσεσθαι. Αἱ δὲ ἐπεῖτε ἐσῆλθον, ποιεῦσι τοιάδε· πᾶσαν τὴν εἶχον ἐσθῆτα παραδοῦσαι τοῖσι ἀνδράσι αὐταὶ τὴν τῶν ἀνδρῶν ἔλαβον. Οἱ δὲ Μινύαι ἐνδύντες τὴν γυναικίην ἐσθῆτα ἅτε γυναῖκες ἐξῆσαν ἔξω, ἐκφυγόντες δὲ τρόπῳ τοιούτῳ ἴζοντο αὐτὶς ἐς τὸ Τηϋγετον.

¹⁵⁵ Polieno, *Stratagemata*, IV 1; cfr. F. Graf, *Women, War, and warlike divinities*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 55 (1984), pp. 245-254. Cfr. anche *Etymologicum Magnum*, s. v. Μιμαλλόνες: Ἐκλήθησαν κυρίως αἱ γυναῖκες· πολεμικαὶ γάρ· παρὰ τὸ μιμεῖσθαι τοὺς ἀνδρας· ἦτοι διὰ Μακεδονικὴν ἱστορίαν, ἣτις κεῖται ἐν τοῖς Καλλιμάχου. Cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 41.

¹⁵⁶ Plutarco, *De mulierum virtutibus*, 245 c-f. Anche l’episodio di Telesilla sarà oggetto di analisi nel capitolo 3.

¹⁵⁷ Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I, 30-32: His armatae mulieres obviam longius exierunt. Quae cum viros suos cernerent parare se ad pugnam, quod putarent Messenios esse, corpora sua nudaverunt. At illi, uxoribus cognitis et aspectu in libidinem concitati, sicuti erant armati permixti sunt, utique promisece – nec enim vacabat discernere – , sicut iuvenes ab iisdem antea missi cum virginibus, ex quibus sunt Partheniae nati: Le donne armate mossero incontro a questi più lontano (dalla città). Queste, vedendo i loro uomini prepararsi alla battaglia, poiché credevano che esse

Non da meno, in quanto a coraggio, furono le donne di Tegea, che, sotto la guida di Marpessa, cacciarono gli Spartani, che avevano assediato la città e che i loro uomini non riuscivano a sconfiggere in via definitiva¹⁵⁸.

Il travestimento intersessuale, quale evocazione di potere e sacralità può essere un attributo regale. Sardanapalo, che visse nel lusso più sfrenato, aveva l'abitudine di abbigliarsi come una donna, rasarsi, lisciarsi truccarsi e filare la porpora con le sue numerosissime ancelle¹⁵⁹. Al polo opposto, la regina egizia Hatshepsut portava la barba come simbolo del potere dei faraoni (fig. 13)¹⁶⁰. Da citare è anche però il caso di Semiramide, ambiziosa regina, che si travestì da suo figlio in modo da regnare al posto suo, allevando invece il fanciullo come una femmina¹⁶¹.



fig. 13

fossero i Messeni, denudarono i propri corpi. Quelli allora, riconosciute le mogli e eccitati al desiderio da (quella) vista, si mescolarono armati com'erano (a quelle), - né infatti v'era l'agio di distinguerle – come i giovani in precedenza da questi inviati con le vergini, da cui nacquero i Parteni.

¹⁵⁸ Pausania, VIII 48, 4-5. Questa tradizione e la precedente verranno analizzate nel capitolo 3.

¹⁵⁹ Diodoro Siculo, II 27, 2; Ateneo, *Deipnosophisti*, XII 52, 9.

¹⁶⁰ Cfr. V. L. Bullough - B. Bullough, *Cross Dressing, Sex and Gender*, Philadelphia 1993, p. 24.

¹⁶¹ Giustino, I 2: Haec neque immaturo puero ausa tradere imperium nec ipsa palam tractare, tot ac tantis gentibus vix patienter Nino viro, nedum feminae parituris, simulat se pro uxore Nini filium, pro femina puerum. Nam et statura utrique mediocris et vox pariter gracilis et liniamentorum qualitas matri ac filio similis. igitur brachia et crura calciamentis, caput tiara tegit; et ne novo habitu aliquid occultare videretur, eodem ornatu et populum vestiri iubet, quem morem vestis exinde gens universa tenet. Sic primis initiis sexum mentita puer esse credita est.

Quando il travestimento intersessuale diviene attributo definitivo di un gruppo di persone, è difficile non pensare alla rappresentazione di un mondo dell'inverso. Secondo Diodoro, esisteva in Libia una nazione in cui erano le donne a comandare e la cui organizzazione sociale era esattamente inversa a quella di qualunque città greca: le donne, infatti, si vestivano da uomini, andavano in guerra e si occupavano di politica, mentre gli uomini restavano a casa a badare alle faccende domestiche e ai bambini. A queste donne venivano bruciate le mammelle, poiché esse non avrebbero avuto il tempo di allattare ed è esattamente per questo che i Greci, secondo Diodoro, diedero a queste donne il nome di Amazzoni¹⁶² (da α privativo + $\mu\alpha\zeta\acute{o}\varsigma$, nome ionico di $\mu\alpha\sigma\acute{o}\varsigma$, che significa appunto 'seno').

Secondo Dionigi di Alicarnasso¹⁶³, Aristodemo di Cuma nel 505-504 ordì una terribile congiura insieme agli schiavi contro gli aristocratici della sua città. Uccisi o esiliati costoro e distribuite donne e beni ai servi alleati, decise poi di crescere i bimbi maschi superstiti come schiavi per gli ex-schiavi. Non contento d'infliggere loro quest'umiliazione, stabilì anche di ridicolizzarli facendoli vestire da donne, con abiti e gioielli. Fortunatamente, la "virile" indole dei fanciulli li spinse,

¹⁶² Diodoro Siculo, III 53, 1-3: $\varphi\alpha\sigma\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \Lambda\iota\beta\acute{\upsilon}\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\ \mu\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\sigma\iota\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\acute{\iota}\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma\ \xi\theta\omicron\varsigma\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\omicron\kappa\rho\alpha\tau\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\zeta\eta\lambda\omega\kappa\acute{o}\varsigma\ \omicron\upsilon\chi\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\omega\ \pi\alpha\rho'\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\zeta\acute{\iota}\nu\ \xi\theta\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\pi\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{o}\varphi\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\nu\ \sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\tau\eta\rho\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \pi\alpha\rrho\theta\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \delta\iota\epsilon\lambda\theta\acute{o}\nu\tau\omega\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\omega\nu\ \acute{\epsilon}\tau\omega\nu\ \tau\omega\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \pi\rho\sigma\acute{\iota}\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\n\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \\acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\ \pi\alpha\iota\delta\omicron\upsilon\pi\omicron\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \delta'\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \kappa\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\ \delta\iota\omicron\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta'\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{o}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \pi\alpha\rho'\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \gamma\alpha\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\n\ \kappa\alpha\tau\omicron\iota\kappa\acute{\iota}\delta\iota\omicron\n\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\n\ \upsilon\pi\eta\rho\epsilon\tau\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\alpha\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \upsilon\pi\acute{o}\ \tau\omega\nu\ \sigma\upsilon\nu\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\omega\nu\ \pi\rho\sigma\tau\alpha\tau\tau\omicron\mu\acute{\epsilon}\n\omicron\iota\varsigma\ \mu\grave{\eta}\ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \delta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\grave{\eta}\tau\epsilon\ \sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \mu\grave{\eta}\tau' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma\ \mu\grave{\eta}\tau' \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\varsigma\ \tau\iota\nu\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\n\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \kappa\omicron\iota\nu\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \pi\alpha\rrho\eta\eta\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\zeta\ \eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\n\ \varphi\rho\nu\eta\mu\alpha\tau\iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\n\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\zeta\acute{\iota}\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omega\nu\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\omega\n\ \tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\n\ \beta\rho\acute{\epsilon}\varphi\eta\ \pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{\iota}\delta\omicron\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\alpha\tau\rho\acute{\epsilon}\varphi\epsilon\iota\n\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\kappa\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \tau\iota\sigma\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\n\psi\acute{\eta}\mu\alpha\sigma\iota\n\ \omicron\acute{\iota}\kappa\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma\ \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omega\n\ \nu\eta\pi\acute{\iota}\omega\n\ \eta\lambda\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\upsilon}\chi\omicron\iota\ \theta\eta\lambda\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\n\ \acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\acute{\alpha}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\iota}\nu\alpha\ \mu\grave{\eta}\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega\n\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\kappa\mu\eta\varsigma\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\pi\acute{o}\delta\iota\omicron\n\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \omicron\upsilon\ \tau\omicron\ \tau\upsilon\chi\acute{o}\n\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\n\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\zeta\acute{\epsilon}\chi\omicron\n\tau\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \mu\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\acute{o}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\n\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\n\alpha\varsigma\ \upsilon\pi\acute{o}\ \tau\omega\n\ \acute{\epsilon}\lambda\lambda\acute{\eta}\nu\omega\n\ \acute{\alpha}\mu\alpha\zeta\acute{o}\nu\alpha\varsigma\ \pi\rho\sigma\alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \text{Troppo ci sarebbe da dire sulle Amazzoni e sul loro complesso ruolo di compagne e antagoniste (*anti\acute{\alpha}\nu\eta\iota\rho\alpha*) rispetto al maschio: cfr. N. Lorau, *Il femminile*, cit., p. 280. Cfr. Anche E. Boisacq, *L'\acute{e}\t\ym\log\ie\ p\op\ul\aire\ et les Amazones*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 5 (1926), pp. 507-514. Cfr. G. Arrigoni, *Amazzoni alla romana*, in «Rivista storica italiana», 96 (1984), pp. 871-919; S. Pembroke, *Women in Charge: the Function of Alternative in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXX (1967), pp. 1-35; F. I. Zeitlin, *The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia*, in «Arethusa», XI (1978), pp. 149-84.$

¹⁶³ Dionigi di Alicarnasso, *Antichità Romane*, VII 8 e IX 2-5.

complice la compagna di Aristodemo ed un'altrimenti anonima donna cumana, a richiamare gli esiliati e a ribellarsi¹⁶⁴.

Erodoto racconta di una malattia femminile (θήλεαν νοῦσον) che soleva cogliere gli Sciti¹⁶⁵, quale punizione inflitta da Afrodite per il saccheggio del tempio di Ascalona. La femminilizzazione dei cosiddetti 'Ενάρες voluta dalla dea, li rende creature androgine, ma Afrodite ha concesso loro anche invidiabili doti profetiche. Diverso invece il parere espresso dall'autore del *De aëre aquis et locis*¹⁶⁶, per il quale, lungi dall'aver cause soprannaturali, questa malattia colpisce codesto popolo perché esso è troppo dedito all'uso del cavallo e, inoltre, riguarda i ricchi più dei poveri, a causa della loro mollezza¹⁶⁷.

Secondo Pausania¹⁶⁸, la prima guerra messenica ebbe origine da un episodio di violenza sessuale. Di quest'avvenimento, egli fornisce due versioni, una spartana, l'altra messena. Secondo quella spartana, i Messeni uccisero il re spartano Teleclo e violentarono alcune fanciulle spartane che celebravano sacrifici ad Artemide

¹⁶⁴ Dionigi di Alicarnasso, *Antichità Romane*, IX 8. L'episodio è riportato anche da Plutarco, *De mulierum virtutibus*, 261e-262d. Cfr. P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore*, cit., p. 231.

¹⁶⁵ Erodoto, I 105: Οἱ δὲ ἐπέϊτε ἀναχωρέοντες ὀπίσω ἐγίνοντο τῆς Συρίας ἐν Ἀσκάλωνι πόλι, τῶν πλεόνων Σκυθέων παρεξελθόντων ἀσινέων, ὀλίγοι τινὲς αὐτῶν ὑπολειφθέντες ἐσύλησαν τῆς Οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱρόν. Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὕρισκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν, ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρόν ἐνθεῦτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοινικέες εἰσι οἱ ἰδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἐόντες. Τοῖσι δὲ τῶν Σκυθέων συλήσασι τὸ ἱρόν τὸ ἐν Ἀσκάλωνι καὶ τοῖσι τούτων αἰεὶ ἐκγόνοισι ἐνέσκηψε ἡ θεὸς θήλεαν νοῦσον· ὥστε ἅμα λέγουσὶ τε οἱ Σκύθαι διὰ τοῦτο σφεας νοσέειν, καὶ ὄρᾶν πάρεσσι αὐτοῖσι τοῖσι ἀπικνεομένοισι ἐς τὴν Σκυθικὴν χώραν ὡς διακέαται τοὺς καλέουσι Ἐνάρες οἱ Σκύθαι. Ἔσσι allora, quando ritirandosi giunsero in Siria nella città di Ascalona, mentre la maggior parte degli Sciti passarono oltre senza far alcun danno, alcuni di essi, rimasti indietro, saccheggiarono il santuario di Afrodite. Questo santuario è, per quanto io ho trovato nelle mie ricerche, il più antico di tutti i santuari di questa dea, perché il santuario di Cipro è derivato da questo, come affermano gli stessi Ciprioti, e anche il santuario di Citera lo eressero i Fenici, che provenivano da quella stessa parte della Siria. A questi Sciti che saccheggiarono il tempio di Ascalona e tutti i loro discendenti la divinità inflisse il morbo femminile, cosicché gli Sciti dicono che per questa ragione esiste tra loro questa malattia e coloro che giungono nel paese degli Sciti possono vedere in quali condizioni si trovano quelli che gli Sciti chiamano Enarei. Cfr. anche Erodoto, IV 67: Οἱ δὲ Ἐνάρες οἱ ἀνδρόγυνοι τὴν Ἀφροδίτην σφίσι λέγουσι μαντικὴν δοῦναι· φιλύρης ὧν φλοιῶ μαντεύονται· ἐπεὰν τὴν φιλύρην τρίχα σχίσῃ, διαπλέκων ἐν τοῖσι δακτύλοισι τοῖσι ἔωντοῦ καὶ διαλύων χρᾶ. Gli androgini Enarei invece affermano che Afrodite ha dato loro l'arte della divinazione, perciò la praticano con la corteccia di tiglio: divisa la corteccia in tre strisce, danno il responso avvolgendola e svolgendola dalle dita.

¹⁶⁶ *De aëre aquis et locis*, XXII e Aristotele, *Etica a Nicomaco*, 1150 b14, dove il filosofo attribuisce questa malattia alla famiglia reale scitica.

¹⁶⁷ Cfr. M. Delcourt, *Kaineus*, cit., pp. 60-61.

¹⁶⁸ Pausania, IV 4.

Limnátis e ce, per l'onta subita, si diedero la morte. Secondo i Messeni, invece, Teleclo voleva rovesciare l'aristocrazia messena e, per questo, inviò dei giovani spartani travestiti da fanciulle al santuario della dea, luogo d'incontro dei signori messeni, per farli uccidere. Questi però furono scoperti ed uccisi insieme al loro re. La versione spartana viene ripresa da Strabone¹⁶⁹, che aggiunge che il santuario era luogo d'incontro di riti che Spartani e Messeni celebravano insieme (κοινήν συνετέλουν πανήγυριν καὶ θυσίαν ἀμφοτέροι); Pausania, diversamente, parla genericamente di *έορτή* per designare il rito¹⁷⁰, ma sarà interessante notare (vedi *supra*) che sono qui impiegati due termini (*πανήγυριν ... έορτή*) che utilizza anche Artemidoro per definire le occasioni in cui è lecito far uso del travestimento intersessuale (έν μέντοι ταῖς έορταῖς καὶ πανηγύρεσιν οὔτε ποικίλη οὔτε γυναικεία βλάπτει τινά έσθής).

Si dice che Fillida si fosse liberato dei polemarchi tebani durante le Afrodisie facendo entrare i suoi uomini, travestiti da prostitute, nel banchetto: lì essi ebbero gioco facile ad uccidere i nemici, già più che ubriachi¹⁷¹.

7.6. Il travestimento intersessuale in letteratura e nella società

Oltre che a specifici contesti rituali (iniziatici o no) e performativi, il travestimento può essere anche un *pattern* narrativo, un espediente letterario, funzionale all'economia del racconto. In questo senso, esso non si rifà immediatamente a delle realtà rituali, pur riconoscendo noi, in molti casi, richiami più o meno espliciti a pratiche che ad esse rimandano.

¹⁶⁹ Strabone, VIII 4, 9 e VI 3, 3. Cfr. C. Calame, *Les chœurs, cit.*, pp. 253 sgg. E, in particolare, p. 258: "La version messénienne, avec ses adolescents spartiates déguisés en jeunes filles, rappelle en effet les nombreuses scènes de travesti intégrées à certains mythes de fondation de rites d'adolescence [...] Rituellement, le fait d'assumer pour une période limitée les caractères du sexe opposé est typique d'une phase de passage; il signifie le renversement de l'ordre caractéristique de la période qui, dans les rites de passage, se situe entre le moment de la ségrégation et celui de la réintégration à un ordre nouveau. Dans les mythes et les rites de puberté, le travesti prend, au-delà de la fonction de renversement qu'il assume, une valeur particulière puisqu'il correspond à l'ambiguïté sexuelle que connotent souvent, aux yeux des Grecs, les premières années de la puberté [...] Puisque les adolescents lacédémoniens sont déguisés en jeunes filles, les Messéniens en eux ne tuent pas des hommes, mais des femmes. Autrement dit, ils anéantissent l'aspect de la jeune fille en ces adolescents qui quittent l'état d'indifférenciation sexuelle marquant l'enfance pour se préparer à leur insertion parmi les adultes".

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 255-256.

¹⁷¹ Senofonte, *Elleniche*, V 4. 4-6. Vedi J. N. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford 1994, pp. 45-46.

Nel romanzo greco non è inusuale che gli eroi e le eroine prendano gli abiti dell'altro sesso. Nell'opera di Achille Tazio, Clitofonte fugge travestito da donna¹⁷², mentre, in quella di Eliodoro, Cariclea si traveste da mendicante¹⁷³.

Una Leucippe, figlia di Testore, persi padre e sorella, si traveste da sacerdote di Apollo e va in giro per il mondo alla loro disperata ricerca. La storia si conclude a lieto fine, grazie all'agnizione e al ritorno in patria¹⁷⁴.

In uno dei suoi *Dialoghi delle cortigiane*, Luciano riporta il racconto di una prostituta e del suo incontro con una coppia di donne, di cui una era una travestita: non Megilla si faceva chiamare, ma Megillo, era sposata con Demonassa, aveva il capo rasato e utilizzava un fallo artificiale¹⁷⁵.

8. Rito, mito, racconto

Dopo questa breve rassegna, si può meglio comprendere quali siano gli ambiti in cui possiamo aspettarci di trovare un travestimento intersessuale. I contesti sono diversissimi e le fonti ci dissuadono drasticamente dall'attribuire a questa pratica un significato univoco. Utilizzi tra loro simili possono avere significati completamente diversi e quelli qui analizzati non sono che alcuni dei possibili. Innumerevoli sono i valori e le motivazioni che possono portare, in una cultura, a mettersi "nei panni dell'altro": da quella di nascondersi agli spiriti maligni, a quella di acquisire una bisessualità originaria, fino a quella di esperire un caos primigenio, funzionale alla definitiva assunzione dei propri ruoli politici e di genere nella comunità.

Come abbiamo visto, talvolta nel mito il travestimento è associato ad una prova di forza e ad una conquista amorosa; in diversi casi esso si lega all'iniziazione del giovane e al matrimonio (realizzato o no).

¹⁷² Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, VI 5, 1.

¹⁷³ Eliodoro di Emesa, *Le Etiopiche*, VI 11; per i travestimenti nel romanzo greco, cfr. G. Rispoli, *Travestimento, ambiguità, finzione. L'astuzia delle donne nel romanzo greco* in L. Guidi - A. Lamarra (a cura di), *Travestimenti e metamorfosi: percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Napoli 2003, pp. 173-191.

¹⁷⁴ Igino, *Fabulae*, 190.

¹⁷⁵ Luciano, *Dialoghi delle cortigiane*, V 1-6.

Altra cosa sono i cambiamenti di sesso (anche qui, ci troviamo spesso di fronte a fonti che richiamano contesti culturali), di esseri androgini o ermafroditi: nel primo caso, nell'accezione platonica, ci troviamo di fronte ad una creatura doppia, da cui origina l'uno per successiva separazione; nel secondo caso, la creatura è già una e al suo interno i caratteri di un sesso e dell'altro sono mescolati. Nella pratica, ad ogni modo, le due dizioni finiscono, da un certo momento in poi, per equivalersi. Il travestimento degli dei non può agevolmente essere utilizzato per spiegare quello umano, poiché le divinità, che sono di per sé potenze, non persone, in realtà si travestono già nel momento in cui assumono una qualsiasi forma umana.

Il primo e più frequente ambito di travestimento per i Greci era il teatro, ma resta questa un'occasione performativa dove la pratica è totalmente sbilanciata dalla parte degli uomini: gli attori sono solo maschi e interpretano anche ruoli di donne, donne che a volte, nella finzione scenica, si travestono da uomini, creando così un vero e proprio gioco di specchi dal sicuro effetto comico.

Per la primitiva vicinanza d'iniziazione e matrimonio, travestimenti intersessuali si verificavano, oltre che nelle occasioni iniziatiche sopra accennate (quali momenti di inversione nell'*iter* di acquisizione dello *status* di adulti), anche nei contesti nuziali a queste connessi e, con segno diverso, carnevalesco e di rovesciamento, in particolari riti di passaggio, ma non iniziatici, come quelli dell'anno nuovo, e in specifiche pratiche, anche religiose, di liberazione e apotropache.

Connessa al travestimento intersessuale sembra anche la regalità, non solo nel senso che la bisessualità evoca vicinanza al divino e potere, ma anche nel senso che alcune testimonianze riportano episodi di travestimento quale mezzo per arrivare al trono (un *pattern* narrativo che avrà larga fortuna).

In alcuni racconti pseudo-storici, il travestimento si lega a determinate astuzie di guerra o ad umiliazioni inflitte in seguito ad una disfatta: è significativo, ad ogni modo, che entrambi i sessi, attraverso questa pratica, concorrano in qualche modo a determinare la salvezza della città.

Alcune caratteristiche del travestimento, nelle leggende che lo connettono anche a fatti rituali o di culto, divengono altrettanti *pattern* letterari, che avranno, nel

corso dei secoli, enorme fortuna. Del resto, il *mythos* è un racconto, racconto intriso di religiosità, certo, ma ugualmente rispondente a principi di economia e fascinazione narrativa e in questo senso il travestimento rappresenta un dispositivo di grande effetto. L'idea di penetrare, attraverso il sembiante dell'altro sesso, in luoghi ed ambiti altrimenti proibiti (ad esempio si traveste da uomo la donna che combatte o si mette in viaggio), la possibilità di celare l'identità e difendere così la propria vita o castità (o attentare a quella dell'amato), l'utilizzo del travestimento come astuzia per sbloccare una situazione di criticità o come mezzo per acquisire un potere altrimenti inaccessibile, sono tutti motivi che ritroveremo nella gran parte della letteratura fiabesca e romanzesca¹⁷⁶. Questa contiguità di senso tra rito, mito e racconto crea però anche diversi problemi. Come si sa, da Van Gennep in poi, siamo abituati a guardare ai riti di passaggio come ad un'esperienza scandita in tre momenti: separazione dal vecchio, liminalità con annesso simbolismo di morte, re-integrazione nel nuovo. Questa sequenza, che è di certo alla base di diversi fatti rituali è però anche uno dei più diffusi schemi narrativi che l'uomo abbia mai utilizzato: lo schema di un individuo che si separa da ciò che conosce, vive una serie di esperienze che lo portano ai margini della sua realtà ordinaria e poi ritorna in essa avendo acquisito una nuova identità e nuovi elementi di conoscenza è alla base della maggior parte delle storie che conosciamo e, in effetti, questo stesso tipo di struttura narrativa corrisponde, in fin dei conti, ad uno dei meccanismi più usuali di qualsiasi esperienza cognitiva, il che è alla base di non pochi fraintendimenti. Nell'ansia di attribuire ai racconti un significato esterno a loro stessi, molti studiosi hanno visto riti, culti e iniziazioni anche laddove le fonti restavano al riguardo del tutto mute e ciò in nome di una presunta riconoscibilità della suddetta ripartita struttura del rito che è però, spesso, niente più di un godibile dispositivo narrativo¹⁷⁷.

Il travestimento, facendo parte del periodo di margine quale momento di forte esperienza dell'alterità e assunzione di un simbolismo di morte più o meno esplicitato, ha seguito più o meno lo stesso trattamento. Non è necessario né giusto, quindi, cercare un referente culturale (meno che mai iniziatico) dietro ogni

¹⁷⁶ Cfr. V. J. Propp, *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Leningrad 1946, ed. it. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1972, pp. 174-175.

¹⁷⁷ Cfr. F. Graf, *Initiation, cit.*, pp. 19-20.

episodio di travestimento mitico o storico, narratoci dalle fonti. Tuttavia, quando è il testo ad informarci che questa connessione esiste, si è ritenuto valesse la pena di indagare.

9. Piano di lavoro

Dopo questo capitolo introduttivo, il lavoro, basandosi sulla divisione della società greca, specie di quella arcaico-classica, in classi di età, proseguirà analizzando casi di travestimento che interessano i membri adulti (*ándres e gynáikes*) e quelli giovani (*páides e parthénoi*) della comunità. Tra i molti esempi possibili, se ne sono scelti due in particolare, anche se verranno affrontate altre tradizioni “satellite” rispetto a queste. Il primo riguarda le *Ekdýsia* di Festo; il secondo, le *Hybristiká* di Argo.

Le motivazioni di questa scelta derivano non solo dal fatto che le due tradizioni concernono, come si diceva, rispettivamente i membri giovani e quelli adulti della società, ma anche dalla considerazione che esse consentono di analizzare il fenomeno del travestimento intersessuale nel suo doppio binario maschile (uomini che si travestono da donne) e femminile (viceversa), in contesti religiosi.

Il corpo centrale di questa tesi riguarda dunque esemplificazioni che trattano del travestimento intersessuale connesso ad aspetti rituali e di culto, ma esiste anche una riflessione antica su questa pratica ad un livello sociale più generale, non rituale, ma simbolico, che stigmatizza tanto gli uomini effeminati quanto le donne virili. Da un certo momento in poi, il travestimento intersessuale sarà addirittura trattato come sintomo di perversione o di devianza clinicamente intesa. Ad un’analisi di questi dati e delle connessioni tra il travestimento intersessuale e l’omosessualità, maschile e femminile, nel pensiero greco antico, sarà dedicato l’ultimo capitolo di questo lavoro.

FIGURE

1: Scena interpretata come travestimento intersessuale. Kylix attica a figure rosse, Monaco, Staatliche Antikensammlungen, 490-480 a. C.

2: Eracle e Onfale. Gruppo Marmoreo, Napoli, Museo Nazionale, 150 d.C. ca.

- 3: Eracle e Onfale. Pelike attica a figure rosse, Londra, British Museum, 440-420 a. C.
- 4: Achille a Sciro. Sarcofago, Londra, British Museum, 200-230 d. C.
- 5: Achille a Sciro. Piatto, Augusta, Römisches Museum.
- 6: Lo squartamento di Penteo. Vaso attico a figure rosse, Toronto, Royal Ontario Museum, 480 a. C..
- 7: Achille e Pentesilea. Coppa, Monaco, Staatliche Antikensammlungen, 460 a. C. ca.
- 8: Ermafrodito. Statua. Port Sunlight Village, Wirral (Inghilterra), Lady Lever Art Gallery, copia marmorea di un affresco ercolanense, distrutto nel 79 d. C.
- 9: La scissione dell'androgino. Opera realizzata da Gérard Pigeron (marzo 2005).
- 10: Kaineus combatte con un centauro. Lekythos attica, Parigi, Louvre, 500-490 a. C.
- 11: Attori che si vestono. Vaso attico, Boston, Fine Arts Museum, 475-425 a. C.
- 12: Donna che regge una maschera barbata. Oinochoe. Parigi, Louvre, 320-300 a. C. ca.
- 13: Hatshepsut rappresentata con la barba, simbolo di regalità. Busto. Berlino, Altes Museum, XV secolo a. C.

CAPITOLO 2

IL TRAVESTIMENTO INTERSESSUALE TRA RITO E LETTERATURA

PÁIDES E PARTHÉNOI:

I TRAVESTIMENTI DI LEUCIPPO

*“Ippogrifo violento
che hai galoppato in gara con il vento
-lampo senza luce, uccello
senza colori, pesce senza squame,
e bestia senza istinto
naturale- come mai nel confuso
labirinto di queste nude rocce
hai trovato fuga, assillo e rovina?
Resta al pari di Fetonte
esempio per le bestie, in quest’altura;
ché io, senz’altra mera
di quella che il destino m’ha assegnato,
cieca e disperata,
scenderò per l’aspra vetta
di quest’alto monte
che sotto il sole increspa la sua fronte”.*

(P. Calderòn de la Barca, *La vida es sueño*,
ed. it. *La vita è sogno*, Scena prima, 1-16, Milano 2003, p. 5)

Parte prima. Il Leucippo di Creta e le *Ekdýsia* di Festo

Nella prima parte di questo capitolo si analizza un caso specifico di travestimento intersessuale, quello descritto da Nicandro in Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XVII, che riguarda la vicenda di una fanciulla, cresciuta come un maschio, e infine in questo mutata da una divinità.

1. Il testo

L'unica fonte che ci riporta una notizia delle *Ekdýsia* di Festo è questo brano di Antonino Liberale. Con tutta probabilità, si tratta di un autore vissuto sotto la dinastia degli Antonini o dei Severi¹, che riprende però, per questo ed altri racconti, un'opera nota come *Heteroioumena*, scritta da Nicandro di Colofone, scrittore collocabile con un buon margine d'approssimazione al II secolo a. C.². Lo stesso racconto, lo vedremo in seguito, sarà ripreso dall'Ovidio delle *Metamorfosi*, in un contesto del tutto diverso. Antonino Liberale riporta una serie di narrazioni che hanno come oggetto una metamorfosi. Nel caso specifico, questo è il solo brano dell'opera in cui la metamorfosi descritta (e le altre cui si fa riferimento all'interno del brano) consista in un cambiamento di sesso³. Il testo si

¹ M. Papatomopoulos (a cura di), *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, Paris 1968, p. IX.

² *Ibid.*, p. XIV.

³ Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XVII: Λεύκιππος. [Ἱστορεῖ Νίκανδρος Ἑτεροιομένων β´.] Γαλάτεια ἢ Εὐρυτίου τοῦ Σπάρτωνος ἐγγήματο ἐν Φαιστῶ τῆς Κρήτης Λάμπρῳ τῷ Πανδίωνος, ἀνδρὶ τὰ μὲν εἰς γένος εὖ ἔχοντι, βίου δὲ ἐνδεεῖ. οὗτος, ἐπειδὴ ἐγκύμων ἦν ἡ Γαλάτεια, ἠύξατο μὲν ἄρρενα γενέσθαι αὐτῷ παῖδα, προηγόρευσε δὲ τῇ γυναικί, ἐὰν γεννήσῃ κόρην, ἀφανίσει. καὶ οὗτος μὲν ἀπίων ἐποίμαινε τὰ πρόβατα, τῇ δὲ Γαλατεῖα θυγάτηρ ἐγένετο. καὶ κατοικτεῖρασα τὸ βρέφος καὶ τὴν ἐρημίαν τοῦ οἴκου λογισαμένη, συλλαμβανόντων δ' ἔτι καὶ τῶν ὄνειρων καὶ τῶν μάντεων, οἱ προηγόρευον τὴν κόρην ὡς κόρον ἐκτρέφειν, ἐμεύσατο τὸν Λάμπρον ἄρρεν λέγουσα τεκεῖν καὶ ἐξέτρεφεν ὡς παῖδα κοῦρον ὀνομάσασα Λεύκιππον. ἐπεὶ δὲ ἠύξατο ἡ κόρη καὶ ἐγένετο ἄφατον τι κάλλος, δείσασα τὸν Λάμπρον ἢ Γαλάτεια, ὡς οὐκ ἐνῆν ἔτι λαθεῖν, κατέφυγεν εἰς τὸ τῆς Λητοῦς ἱερὸν καὶ πλεῖστα τὴν θεὸν ἰκέτευσεν, εἴ πως αὐτῇ κόρος ἢ παῖς ἀντὶ [τῆς] θυγατρὸς δύναιτο γενέσθαι, καθάπερ ὅτε Καινὶς μὲν Ἄτρακος οὔσα θυγάτηρ βουλῆ Ποσειδῶνος ἐγένετο Καινεὺς ὁ Λαπίθης· Τειρεσίας δὲ γυνὴ μὲν ἐξ ἀνδρός, ὅτι τοὺς ἐν τῇ τριόδῳ μιγνυμένους ὄφεις ἐντυχῶν ἀπέκτεινεν, ἐκ δὲ γυναικὸς αὐτὴς ἀνὴρ ἐγένετο διὰ τὸ δράκοντα πάλιν κτανεῖν· πολλάκις δὲ καὶ Ὑπερμήστραν πιπρασκομένην ἐπὶ γυναικὶ μὲν αἴρεσθαι τῖμον, ἄνδρα δὲ γενομένην Αἴθωνι τροφὴν ἀποφέρειν τῷ πατρί· μεταβαλεῖν δὲ καὶ τὸν Κρήτα Σιπροίτην, ὅτι κυνηγετῶν λουομένην εἶδεν τὴν Ἄρτεμιν. ἡ δὲ Λητώ συνεχῶς ὄδυρομένη καὶ ἰκετεύουσαν ᾤκτειρε τὴν Γαλάτειαν καὶ μετέβαλε τὴν φύσιν τῆς παιδὸς εἰς κόρον. ταύτης ἔτι μέμνηται τῆς μεταβολῆς Φαίστιοι καὶ θύουσι Φυτὴ Λητοῖ, ἣτις ἔφυσεν μῆδεα τῇ κόρῃ, καὶ τὴν ἑορτὴν Ἐκδύσια καλοῦσιν, ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδου. νόμιμον δ' ἐστὶν ἐν τοῖς γάμοις πρότερον παρακλίνεσθαι παρὰ τὸ ἀγαλμα τοῦ Λεύκιππου. “Leucippo (storia narrata da Nicandro nelle *Metamorfosi* β). Galatea, figlia di Eurizio (a sua volta figlia di Sparto), sposò, a Festo di Creta, Lampro, figlio di Pandione, uomo che, pur essendo di nobile famiglia, mancava però di mezzi per vivere. Costui, quando Galatea fu incinta, desiderò che gli nascesse un figlio maschio, per cui ordinò alla moglie, nel caso fosse nata femmina, di ucciderla. Lasciò poi la casa e, mentre era lontano a sorvegliare gli armenti, a Galatea

lascia agevolmente dividere in sequenze narrative: esse costituiranno altrettanti punti dell'analisi a seguire.

1.1. Presentazione: spazio e genealogia del Leucippo cretese

Galatea, figlia di Eurizio (a sua volta figlia di Sparto), sposò, a Festo di Creta, Lampro, figlio di Pandione, uomo che, pur essendo di nobile famiglia, mancava però di mezzi per vivere.

1.1.1. La genealogia

Galatea e Lampro sono i genitori di Leucippo, la fanciulla di cui Antonino ci narra la storia e in generale l'intera genealogia di Leucippo, letteralmente “cavallo bianco”, sembra riferirsi ad uno specifico ambito semantico. Cominciamo dal padre, Lampro: λαμπρός “splendente, brillante, chiaro”⁴, è un aggettivo che richiama direttamente il lessico della luce, del fulgore, della visibilità, che sia fisica, morale o bellica e si riferisce primariamente agli astri, secondariamente agli uomini. Padre di Lampro era Pandione, che significa “tutto di Zeus”. Come sottolinea Willetts⁵, anche quest'appellativo sembra connettersi al Sole e alla Luna. Pandia è infatti il nome di un'antica festa ateniese, che si celebrava alla fine delle Dionisie urbane ancora ai tempi di Demostene⁶. Πανδῖα è attributo di

nacque una bambina. Avendo pietà della neonata e pensando anche alla solitudine della casa, poiché anche i sogni la spingevano e gli indovini (συλλαμβανόντων δ' ἔτι καὶ τῶν ὄνειρων καὶ τῶν μόντεων), che le suggerivano di allevare la fanciulla come un fanciullo, menti a Lampro dicendogli che aveva avuto un maschio e lo crebbe come un figlio maschio, chiamandolo Leucippo. Poiché la fanciulla crebbe e divenne d'indicibile bellezza, avendo Galatea timore di Lampro, dal momento che non era possibile ancora nascondersi, fuggì al santuario di *Letó* e pregò moltissimo la dea se potesse mai che vi fosse un fanciullo maschio al posto della figlia, come quando Cenide figlia di Atrace essendo una fanciulla, per volontà di Poseidone, divenne Ceneo, il Lapita. Anche Tiresia, da uomo (divenne) donna, quando, imbattendosi in due serpenti che in amore ad un crocicchio, li uccise, e da donna poi divenne di nuovo uomo per aver ucciso di nuovo un serpente; (accade) anche a Ipermnestra che, prostituendosi ripetutamente come femmina, si faceva pagare e che, una volta divenuta maschio, ebbe di che far vivere suo padre Etone; e si trasformò anche il cretese Siproite, quando, cacciando, vide Artemide che faceva il bagno. *Letó* ebbe pietà di Galatea che piangeva e la pregava continuamente e mutò la natura della bimba in giovane. Gli abitanti di Festo si ricordano ancora di questa trasformazione: compiono sacrifici a *Letó Phytie*, che fece spuntare il membro virile alla ragazza, e danno alla festa il nome di *Ekdýsia* perché la fanciulla aveva abbandonato il peplo. È usanza prima delle nozze di coricarsi a fianco della statua di Leucippo”. [Il testo greco è quello dell'edizione de Les Belles Lettres citato].

⁴ Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-80, p. 617, s.v. λάμπω.

⁵ R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, p. 178.

⁶ Demostene, *Contro Midia*, 9.

Selene⁷, mentre Πάνδρια è il nome di una sua figlia, ma anche quello del re attico Pandione⁸, da cui l'omonima tribù; altri però collegano il lemma direttamente a Zeus, di cui le Pandia sono una festa dedicata⁹ (come visto, in coda alle Dionisie, di cui finirono per divenire un'appendice). Esistono tradizioni che riportano di un matrimonio tra Zeus e Selene, dalla cui unione sarebbero nati, tra gli altri, il leone di Nemea o, addirittura, Dioniso¹⁰. A questa unione si attribuisce anche la nascita di Erse, la rugiada, cui si riferisce Alcmane, quale nutrimento di fiori e piante¹¹. Pandia fu allora probabilmente un epiteto appartenente in origine non alla figlia di Selene, ma a Selene stessa. È il matrimonio sacro di Zeus con Selene che trasferisce l'epiteto alla progenie, che sarebbe poi mutata da femminile in maschile (da Pandia a Pandione)¹².

La madre di Leucippo è invece Galatea, “la lattea” (connessa quindi anch'essa al “bianco”¹³), termine che rimanda alla doppia sfera semantica della luminosità splendente, chiara, lucente e della sfera astrale (Via Lattea, Galassia). Galatea è a sua volta figlia di Eurizio (Εύρυτιού), ma il termine non è attestato, se non nella forma Εύρυτος, “che scorre bene”, “limpido”. Questo nome appartiene a vari

⁷ Cfr. Massimo Astrologo, *Peri katarchon*, IV 22; V 123; VI 208, etc.; cfr. anche *Scholia vetera in Demosthenem*, 21 (*In Midiam*), 39b: Πάντια καὶ Πανδῖα ἡ Σελήνη, ὅτι πάντοτε ἔστι καὶ λάμπει ἔν τε νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ.

⁸ Fozio s.v. πάνδρια: <Πάνδρια>: ἑορτὴ τις ἀπὸ Πανδίας τῆς Σελήνης· ἢ ἀπὸ Πανδίου, οὗ ἔστι καὶ φυλὴ ἐπώνυμος· ἄγεται δὲ αὕτη τοῦ Διὸς· ἐπονομασθεῖσα ἴσως οὕτως ἀπὸ τοῦ πάντα δεῖν θύειν τοῦ Διὸς. Cfr. anche *Lexica seueriana*, s.v. πάνδρια: <Πάνδρια>: ἑορτὴ Ἀθήνησιν, ἥτοι ἀπὸ Πανδίας τῆς Σελήνης, ἢ ἀπὸ Πανδίου, οὗ καὶ ἡ φυλὴ ἐπώνυμος e *Lexicon Patmense*: Πάνδρια· ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίοις, ἥτοι τῆς σελήνης, ἐκ τοῦ πάντα διέναι, ἢ τοῦ Διὸς, ἀπὸ Πανδίου πρῶτον τὴν ἑορτὴν ἐπιτελέσαντος.

⁹ Cfr. *Scholia vetera in Demosthenem*, 21 (*In Midiam*), 39a, 1-3: Πάνδρια δὲ οἱ μὲν Διὸς ἑορτὴν ἐνόμισαν, οἱ δὲ Πανδῖαν τὴν Σελήνην νομίζουσιν ἴσως ἀπὸ τοῦ πάντοτε ἰέναι.

¹⁰ Cfr. Cicerone, *De natura deorum*, III 58: Dionysos multos habemus: primum Iove et Proserpina natum; secundum Nilo, qui Nysam dicitur interemisse; tertium Cabiro patre, eumque regem Asiae praefuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta; quartum Iove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici. Cfr. anche *Scholia vetera in Demosthenem*, 21 (*In Midiam*), 39a, 3-7: τὸν μὲν γὰρ Ἥλιον ἐν ἡμέρᾳ μόνῃ θεωρεῖν ἕξεστι, τὴν δὲ Σελήνην καὶ ἡμέρας καὶ νύκτων· ἦγον οὖν καὶ τῆς Σελήνης ἑορτὴν μετὰ τὰ Διονύσια, ἐπειδὴ Διονύσου ἀδελφὴ ἡ Σελήνη, εἴπερ τὸν Διόνυσον καὶ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καλοῦσιν, ἔνιοι δὲ καὶ παῖδα Σελήνης τὸν Διόνυσον. Cfr. R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, p. 178.

¹¹ Alcmane, fr. 38, 57 sgg: οἶα Διὸς θυγάτηρ Ἔρσα τράφει καὶ Σελάνας Ἀφροδίτα μὲν οὐκ ἔστι, μάργος δ' Ἔρωσ οἶα <παῖς> παῖσδει, ἄκρ' ἐπ' ἄνθη καθαίνων, ἃ μὴ μοι θίγησι, τῷ κυπαιρίσκω.

¹² R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, pp. 178-179.

¹³ Galatea è, oltre al nome della ninfa amata da Polifemo (cfr., tra gli altri, *Iliade*, XVIII 45; Teocrito, *Idilli*, VI; Ovidio, *Metamorfosi*, XIII 738-897), anche quello della statua, poi animata, costruita da Pigmalione e fatta, per l'appunto, di bianco avorio (Cfr. Arnobio, *Adversus nationes*, VI 22 e Ovidio, *Metamorfosi*, X 243). Cfr. *RE s.v. Galateia*.

personaggi della mitologia greca, ma, in particolare, Willetts¹⁴ lo riferisce a quell'Eurito figlio di Poseidone e di Molione, figlia di Molio, che fu gemello di quello Kteatos, insieme al quale costituiva una temibile creatura con due teste, quattro mani, quattro piedi e un solo corpo¹⁵, del tutto simile all'androgino del *Simposio* platonico, che pure era una creatura lunare, “*poiché il maschio aveva tratto la propria origine genetica dal Sole, la femmina dalla terra, ma l'uno e l'altra avevano poi parte in comune dalla Luna, poiché anche la Luna ha parte di ambedue i sessi. Erano formati in questo modo e il loro andare assumeva la forma di cerchio per il fatto di essere simili ai loro genitori*”¹⁶. Tuttavia, è un nome che ben s'adatta anche all'immagine di un fiume e sui legami tra il cavallo e il fiume, la velocità intrinseca a far da ponte tra l'uno e l'altro, torneremo. Diciamo per ora che i “cavalli bianchi” erano associati dagli antichi proprio al concetto di velocità, da una parte, e collegati ad un più generale ambito divino ed eroico, dall'altro¹⁷. Quanto a Sparto (“il seminato”), padre di Eurito, è nome generico, chiaramente riferito alla sfera della generazione e fecondità.

1.1.2. Il matrimonio sacro

Pur non volendo cedere ad associazioni disinvolve di elementi in sostanza molto diversi, non si può certamente negare che vi sia una comune sfera semantica alla base di questi nomi, che rimanda al lessico della luce e degli astri. Non sorprende, dunque, che Willetts riferisca delle *Ekdýsia* un'interpretazione che le collegherebbe al matrimonio sacro del Sole (Lampro) e della Luna (Galatea), nonché alla prole bisessuale frutto di quest'unione. Lo scenario della ierogamia è Creta, venerato luogo d'origine di antichi culti e credenze, ma anche patria di mostruosità e stranezze, così come ricorderà lo stesso testo ovidiano (la Creta di

¹⁴ R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, p. 178.

¹⁵ Plutarco, *De fraterno amore*, 478 c-d e *De communis notitiis adversus Stoicos*, 1083 c; cfr. anche Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, II 7, 2.

¹⁶ Platone, *Simposio*, 190 b.

¹⁷ Λεύκιππος, o λευκόπωλος, è spesso epiteto di dei od eroi, come in Pindaro, *Olimpiche*, VI 95, dove è riferito a Persefone o *Pitiche* I 66, dove si riferisce ai Dioscuri; in Ibico, fr. 16, è appellativo dei figli di Poseidone, i Molionidi, i Μολίονε di *Iliade* XI, 79. I cavalli bianchi sono elogiati soprattutto per la rapidità. Tali, in *Iliade* X 437, i cavalli traci di Reso (λευκότεροι χιόνος, θείειν δ' άνέμοισιν όμοιοι) e i cavalli di Turno in *Eneide* XII 84 (*qui candore nives anteirent, cursibus auras*). Di qui, anche una serie di proverbi, come in Plauto, *Asinaria*, 279 (*quadrigis albis*) o Orazio, *Satire*, I 7, 8 (*equis praecurreret albis*), Virgilio, *Georgiche*, III, 82 (*color deterrimus albo*).

Ovidio, difatti, “*omnia [...] monstra ferat*”¹⁸). Tra queste, una delle più stravaganti è senza dubbio la zoofilia sessuale di Pasifae, la moglie di Minosse cui toccò espriare l’empietà del marito cedendo al furore folle instillatole da Poseidone nei confronti dello splendido toro che Minosse s’era rifiutato di sacrificare al dio. Lei stessa aveva in Laconia una statua di culto al fianco di Hélios ed é Pausania a dirci che questo suo culto non era indigeno e che Pasifae lì altri non era che un’ipostasi di Selene¹⁹. Se Pasifae rappresenta la Luna, non è in effetti difficile scorgere, nella sua unione col toro dentro una vacca di legno, il matrimonio sacro tra la divinità lunare e quella solare. Sappiamo bene che nelle più antiche religioni del Mediterraneo il culto degli astri aveva un ruolo preponderante²⁰ e che al fianco delle invocazioni per la dea Terra vi erano quelle per il dio Sole²¹. In effetti, il culto del Sole a Creta è ben documentato²² e lo sono anche le sue rappresentazioni, tra cui quella del toro solare. Willetts ipotizza ci fosse un’antica cerimonia drammatizzata a Cnosso in cui, in corrispondenza della fine di un ciclo ottennale²³, il “re sacerdote Minosse” e la “sacerdotessa della dea Luna” celebravano le sacre nozze mascherati quali toro solare e vacca lunare²⁴. In effetti, il vero nome del Minotauro era Asterios (“Stellato”) ed egli aveva testa di toro ma

¹⁸ Ovidio, *Metamorfosi*, IX 735-736.

¹⁹ Pausania, III 26, 1: χαλκᾶ δὲ ἔστηκεν ἀγάλματα ἐν ὑπαίθρῳ τοῦ ἱεροῦ, τῆς τε Πασιφάης καὶ Ἡλίου τὸ ἕτερον· αὐτὸ δὲ τὸ ἐν τῷ ναῶ σαφῶς μὲν οὐκ ἦν ἰδεῖν ὑπὸ στεφανωμάτων, χαλκοῦν δὲ καὶ τοῦτο εἶναι λέγουσι. ῥεῖ δὲ καὶ ὕδωρ ἐκ πηγῆς ἱερᾶς πρὶν ἢ δὴ Σελήνης δὲ ἐπικλήσις καὶ οὐ Θαλαμάταις ἐπιχώριος δαίμων ἐστὶν ἢ Πασιφάη. “Statue di bronzo di Pasifae e di Elio stanno nella parte scoperta del santuario. Non è possibile vedere chiaramente quella nell’interno del tempio, per via delle ghirlande; ma dicono che anche questa sia di bronzo. Acqua dolce da bere sgorga da una sorgente sacra. Pasifae è solo il soprannome di Selene, e non una divinità locale della gente di Talame”. Traduzione di D. Musti in D. Musti – M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Volume III. La Laconia*, Milano 1991, di cui vedi note 26, 1-9, p. 282: “Ma Ino qui si sovrappone all’antichissima coppia celeste di origine cretese, Pasifae ed Elio, senza riuscire tuttavia a soppiantarli, dal momento che l’oracolo, sia nelle fonti che nell’unica testimonianza epigrafica rinvenuta a Talame (IG V I, 1317), appare intestato a Pasifae”.

²⁰ P. Lévêque, *Contribution à une théorie historique de la production de la pensée religieuse dans les sociétés du Paléolithique et du Néolithique*, in «Dialogues d'histoire ancienne», 7 (1981), pp. 53-92.

²¹ L. Gernet – A. Boulanger, *La génie grec dans la religion*, Paris 1932, pp. 56-57.

²² Cfr. Tra gli altri K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zurich 1944, trad. it. *Figlie del Sole*, Torino 1991.

²³ J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London 1922, ed. it. *Il ramo d’oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1965, p. 334, dove l’autore spiega come il primitivo calendario greco fosse basato su ragioni astronomiche e come il ciclo di otto anni rappresenti un momento tipico di incontro tra il calendario solare e quello lunare: “un ciclo di otto anni è il periodo più breve alla cui fine il sole e la luna segnano veramente insieme il tempo dopo essersi scavalcati, per modo di dire, durante l’intero intervallo”.

²⁴ A. B. Cook, *Zeus, Volume I*, Cambridge 1914-1940, p. 522. Cfr. R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, pp. 110-118.

corpo umano, il che potrebbe essere null'altro che il ricordo dell'antico utilizzo di maschere rituali. Secondo Willetts, nel culto più tardo il rituale divenne il matrimonio sacro di Zeus ed Era (originariamente una dea-vacca) o di un altro personaggio femminile, pur restando questa trasposizione agli dei olimpici un fatto successivo²⁵. Willetts ipotizza anche che in principio il culto riguardasse la sola Luna-vacca e fosse interno ad un festa di clan, seguita da un matrimonio collettivo. Il Sole sarebbe stato introdotto con la figura del toro e con esso al matrimonio collettivo si sarebbe affiancato quello sacro, in seguito collegato a cerimonie d'iniziazione che, per la sacra coppia, assumevano la forma di un' "incoronazione"; e poiché il dio cretese moriva ogni anno, la coppia era probabilmente scelta annualmente²⁶. Quest'occasione sarebbe anche divenuta campo di prova per la gioventù sottoposta ad un'ordalia rituale, che non sarebbe peregrino ricondurre proprio ad una lotta contro il toro, successivamente sostituita, in epoca storica, da una gara di corsa²⁷. E poiché dalle testimonianze iconografiche ed archeologiche sappiamo che questa tauromachia riguardava tanto i fanciulli quanto le fanciulle, dobbiamo pensare che ad un certo punto le iniziazioni siano state perpetrate solo per i maschi, cadendo così quelle femminili nell'oblio, sebbene, abbiamo visto, s'ipotizzi fossero addirittura nate per prime, proprio perché collegate all'adorazione della Luna-vacca²⁸. Sole e Luna divennero poi, nella religiosità greca d'età classica, delle divinità "minori", relegate ad una forma di culto meno ufficiale e più popolare, al punto che Aristofane potrà facilmente predicarli come culti propri dei barbari²⁹. Pasifae come Selene, il toro

²⁵ *Ibid.*, p. 111.

²⁶ Della morte rituale del re-sacerdote resterebbe traccia nel rito raccontato da Plutarco (*De defectu oraculorum*, 417e) della festa di Molos, all'interno della quale si mostrava l'immagine di un uomo senza testa, che era appunto Molo, figlio illegittimo di Deucalione, che, avendo violentato una ninfa, venne ucciso e la sua testa spiccata dal corpo. Cfr. R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, p. 117.

²⁷ *Ibid.*, pp. 112 e 118.

²⁸ *Ibid.*, p. 112.

²⁹ Aristofane, *Pace*, 406-415; T. Ἡ γὰρ Σελήνη χῶ πανοῦργος Ἥλιος ὑμῖν ἐπιβουλεύοντε πολὺν ἤδη χρόνον τοῖς βαρβάροισι προδίδοτον τὴν Ἑλλάδα. E. Ἴνα δὴ τί τοῦτο δρᾶτον; T. Ὅτι νῆ Δία ἡμεῖς μὲν ὑμῖν θύομεν, τοῦτοισι δὲ οἱ βάρβαροι θύουσι, διὰ τοῦτ' εἰκότως βούλονται ἄν ἡμᾶς πάντας ἐξολοθῆναι, ἵνα τὰς τελετὰς λάβοιεν αὐτοὶ τῶν θεῶν. E. Ταῦτ' ἄρα πάλα τῶν ἡμερῶν παρεκλέπετον καὶ τοῦ κύκλου παρέτρωγον ὑφ' ἀρματοῶλιας. "Trigeo. Dunque, la Luna e il Sole, quel briccone, stanno da un pezzo tramando a vostro danno, ed han tradito ai barbari la patria. *Ermes*. E perché fanno ciò? T. Perché noi altri offriamo i sacrifici a voi Celesti, ed i barbari a loro. E non a torto vorrebbero che crepaste quanti siete e le vittime vostre averle loro! E. Ecco dunque perché da un pezzo andavano rifilando sui giorni, e rosicchiando un po' del loro disco! Era un bel tiro!". Cfr. L. Gernet – A. Boulanger, *La génie, cit.*, p. 252, dove si nota che, cionondimeno, erano

come animale solare: saremmo di fronte a relitti di culti presenti nella civiltà minoica delle origini, ma, pur ammettendolo, cosa resta di tutto ciò nel testo di Nicandro-Antonino? Probabilmente null'altro che un'eco lessicale, poiché questo sottofondo semantico "astrale" appare chiaramente secondario rispetto ad un *áition* che, come vedremo, non viene in alcun modo presentato, nella nostra fonte, come trasfigurazione di una ierogamia. Oltre che nei nomi propri dei protagonisti, potremmo pensare che traccia di quest'antico ancoraggio del racconto ad un mito di nozze sacre possa essere rimasta nella "regalità" perduta dei personaggi. Sappiamo che Hélios e Selene erano figli dei titani Iperione e Teia, ed è a quest'origine regale e stellare che Kerényi attribuiva il senso più profondo del termine "titano"³⁰. Andando avanti nel testo, l'autore ci tiene a sottolineare che, per quanto privo di mezzi (βίου δὲ ἐνδεεῖ), il giovane Lampro discendeva pur sempre da una stirpe nobile (ἀνδρὶ τὰ μὲν εἰς γένος εὖ ἔχοντι), un particolare che nel testo ovidiano andrà perduto. La condizione di nobiltà del giovane sposo non è trascurabile, poiché essa marca un livello di "esemplarità", caratteristico dei paradigmi iniziatici, ed è solo in questo senso che, in questa sede, possono interessarci le speculazioni su un'antica origine di *Léukippos* quale figlio di regali titani, Sole e Luna. I personaggi mitici che rappresentano la gioventù iniziatica (Achille, Ifigenia, Ippolito, *etc.*) sono sovente figli di re, e che la loro regalità sia palesata o nascosta, essi possono vantare origini eroiche o addirittura divine. Ci basti dunque che *Léukippos* sia nome che si adatta perfettamente a un "figlio" e, in particolare, a un figlio di re³¹.

1.2. Gravidanza di Galatea e segni rivelatori

Costui, quando Galatea fu incinta, desiderò che gli nascesse un figlio maschio, per cui ordinò alla moglie, nel caso fosse nata femmina, di ucciderla. Lasciò poi la casa e, mentre era lontano a sorvegliare gli armenti, a Galatea nacque una bambina. Avendo pietà della neonata e pensando anche alla solitudine della casa,

considerati oggetto di culto: lo stesso Socrate, nel suo processo, ammetterà di credere alla natura divina di questi astri, così come gli altri Ateniesi (Platone, *Apologia di Socrate*, 26d e *Leggi*, 887d sgg).

³⁰ K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944, ed. it. *Figlie del Sole*, Torino 1991, pp. 53, 55 e 105.

³¹ K. Dowden, *Death and the maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London 1989, ed. it. *La vergine e la morte. L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, Genova 1991, p. 84.

poiché anche i sogni la spingevano e gli indovini (συλλαμβανόντων δ' ἔτι καὶ τῶν ὄνειρων καὶ τῶν μάντεων), che le suggerivano di allevare la fanciulla come un fanciullo, mentì a Lampro dicendogli che aveva avuto un maschio e lo crebbe come un figlio maschio, chiamandolo Leucippo.

Naturalmente, Galatea mette al mondo una bambina. Causa le difficili condizioni economiche della famiglia, la sposa avrebbe dovuto uccidere la bimba³². È noto che l'infanticidio veniva praticato con una certa frequenza nell'antichità e che esso era rivolto selettivamente soprattutto alle femmine. Nella società greca era il padre a decidere il destino del nascituro, sulla cui legittimità, naturalmente, non doveva pesare alcun dubbio e non sembra che, almeno ufficialmente, la madre avesse voce in capitolo in questo senso. Sarà interessante notare come, nel testo ovidiano, in corrispondenza di un periodo storico diverso in cui probabilmente la "selezione" dei figli veniva avvertita e praticata con minore disinvoltura, Ovidio si preoccuperà di enfatizzare la disperazione del padre, che piange convulsamente mentre dà, contro la sua volontà, quest'ordine a sua moglie. La disobbedienza di Galatea apparirebbe dunque tanto più grave, se essa non avesse dalla sua l'intervento divino, che, attraverso sogni e indovini (τῶν ὄνειρων καὶ τῶν μάντεων), entrambi chiari segni di una volontà soprannaturale, corrobora la sua già forte volontà, motivata da pietà e solitudine (κατοικτεῖρασα τὸ βρέφος καὶ τὴν ἐρημίαν τοῦ οἴκου λογισαμένη), di tenere la bambina. Galatea decide così di crescere la figlia sotto mentite spoglie. Ciò le è consentito dalla lunga assenza del marito, che si trova lontano, a badare agli armenti, un particolare non trascurabile, giacché egli, dopo aver ingiunto il terribile ordine, scompare fino alla nascita di

³² L'infanticidio selettivo nel mondo antico era di certo praticato. Il fr.11 K di Posidippo recita: οὐδὲν τρέφει πᾶς κἂν πένης τις ὦν τύχη, θυγατέρα δ' ἐκτίθησι κἂν ἢ πλούσιος: "ciascuno alleva un figlio maschio, anche se è povero, mentre espone la femmina, anche se è ricco". Aristotele (*Politica* 1335b, 20-25), raccomanda l'esposizione dei bambini deformi, ma sembra condannare moralmente quella dei bimbi sani, affermando che è meglio abortire. Cfr. E. C. Keuls, *The reign of the Phallus*, New York 1985, ed. it. *Il regno della falloccrazia*, Milano 1988, pp. 83, 123, 162-163, 223. Le femmine erano le vittime più numerose, anche perché il loro futuro matrimonio avrebbe imposto alla famiglia la spesa della dote. L'infanticidio, unito alla scarsa e inadatta alimentazione e all'alta incidenza delle morti di parto, portò al fatto che, nella società attica, la popolazione maschile era ben più numerosa di quella femminile, esclusi i periodi di guerre particolarmente dure. Cfr. anche S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975, ed. it. *Donne in Atene e Roma*, Torino 1978 cit., pp.71-72. Cfr. anche E. Scott, *Killing the female? Archeological Narratives of Infanticide*, in B. Arnold – N. L. Wicker (a cura di), *Gender and the archeology of death*, New York 2001, pp. 1-22.

Leucippo. L'idea di una lontananza così prolungata e dell'inganno al marito sono narrativamente coerenti, seppur poco realistici: va da sé che ciò che Galatea (vera protagonista di questa storia)³³ più teme si avvera ed è interessante notare che in questa prima sequenza non si fa alcun riferimento all'identità di questa divinità che manifesta il suo dissenso rispetto all'uccisione della piccola. Nicandro parla di generici "sogni e 'indovini", ma non chiarisce il contenuto dei primi né l'ispirazione dei secondi. Nella sequenza successiva, Galatea si rivolge ad una divinità specifica, *Letó*, nel cui santuario fugge.

1.3. Preghiera di Galatea ed *excursus* su casi analoghi nella tradizione mitica

Poiché la fanciulla crebbe e divenne d'indicibile bellezza, avendo Galatea timore di Lampro, dal momento che non era possibile ancora nascondersi, fuggì al santuario di Letó e pregò moltissimo la dea se potesse mai che vi fosse un fanciullo maschio al posto della figlia, come quando Cenide figlia di Atrace essendo una fanciulla, per volontà di Poseidone, divenne Ceneo, il Lapita. Anche Tiresia, da uomo (divenne) donna, quando, imbattendosi in due serpenti che in amore ad un crocicchio, li uccise, e da donna poi divenne di nuovo uomo per aver ucciso di nuovo un serpente; (accade) anche a Ipermnestra che, prostituendosi ripetutamente come femmina, si faceva pagare e che, una volta divenuta maschio, ebbe di che far vivere suo padre Etone; e si trasformò anche il cretese Siproite, quando, cacciando, vide Artemide che faceva il bagno.

1.3.1. *Letó Phytíe* e la triade con *Apollo* e *Artemide*

Passati gli anni, dunque, la vera natura di Leucippo, che intanto è divenuta una fanciulla meravigliosa, non è più occultabile. Disperando di poter più a lungo nascondere il suo segreto, Galatea implora *Letó* di cambiar sesso a sua figlia.

Dovremmo a questo punto interrogarci sulle ragioni di questa scelta: perché *Letó*? Alcuni sostengono un'origine microasiatica del culto di *Letó*, che sarebbe nato associato a quello di *Apollo*, ma poi da questo in larga parte soppiantato nella Grecia continentale. Non così a Creta, dove *Letó* aveva un suo culto specifico e

³³ F. Graf, *Ovide, Les Métamorphoses et la véracité du mythe*, in C. Calame (a cura di), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988, p. 59.

ben radicato, testimoniato dalla presenza di templi a lei dedicati³⁴. In effetti, pare che la stessa parola *Letó* possa connettersi col vocabolo cario *lada*³⁵, che significa “donna”. Esisteva a Creta la città di Lato, eponima della dea, e dalla documentazione epigrafica sappiamo che il suo nome, associato a quello di Apollo Pizio e Artemide, compariva a garanzia dei giuramenti di cittadinanza di diverse città cretesi. *Letó* aveva anche un suo quartiere dedicato a Gortina, il *Latosion* (i cui abitanti, i *Latosioi*, erano per lo più meteci dediti all’artigianato)³⁶, in probabile corrispondenza di un santuario di Lato/*Letó* situato in un *témenos* sul quale lo stato esercitava speciali diritti³⁷. Questa *Letó*/Lato in cui Pestalozza vide una grande *πότνια θηρῶν*, nonché *πότνια φυτῶν*, *πότνια ταύρων* e *πότνια ὑπῶν*³⁸, era certamente una divinità importante per le società cretesi e per la città di Festo, non solo per il suo legame con le donne, ma anche per il suo intimo

³⁴ R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, pp. 173-174; M. P. Nilsson, *Skrifter utgivna av kungl. Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund –IX*, Lund 1949, ed. ingl. (1950) *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, New York 1971, pp. 516-517.

³⁵ P. Chantraine, *Dictionnaire, cit.*, p. 638, s.v. Λητώ: “*Et.*: Obscure. Léto étant une déesse mère qui peut venir d’Asie Mineure on cherche à y retrouver le nom lycien de la femme, de la dame, *lada*, à quoi on rattache aussi Léda. [...] Par étymologie populaire les Anciens ont pensé que Léto était une déesse de la Nuit [...] qui évoquait *λανθάνω* et lat. *lateō*”.

³⁶ R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, p. 173. Cfr. *IC* 1, XVI, 5,75 (nella lista di divinità cui i Latesi prestano giuramento nel trattato concluso tra questi o Olous, nella seconda metà del II secolo a. C.); *IC* 1, IX, 1A, 24-26 (nel giuramento dei cittadini di Drero -fine III inizi II secolo a. C.-, i giovani candidati per l’iniziazione alla cittadinanza giurano su un certo numero di divinità, inclusa Lato); *IC* 1, XVIII, 9C, 6 (Nel trattato stipulato tra *Lytos* e *Olous* del 110-100 a. C., Lato è inclusa tra le divinità del giuramento littio); *IC* 4, CLXXIII, 59 (lista di divinità del giuramento che vincolava il patto tra gli abitanti di Gortina e gli Ierapitini con i Priansians, all’inizio del II secolo a. C.). Come fa notare R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, p. 174, la formula appare anche a Ierapitina in un giuramento del II secolo a. C., ma in un trattato concluso tra la stessa città e *Lytos*, all’inizio di questo secolo, Artemide è esclusa dal giuramento di entrambe le parti in causa.

³⁷ *Ibid.*, p. 174.

³⁸ U. Pestalozza, *Létô Fytia e le Ekdýsia*, in U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea. I*, Milano – Messina 1942, pp. 9-53. Cfr. anche U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beota*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XIV (1938), pp. 12-32. Secondo l’autore, la divinità rappresentata, signora delle fiere, ma anche delle piante, dalla triplice epifania vegetale, animale e umana è *Letó*; indicative le osservazioni finali dell’autore, a p. 32: “Del resto, l’epiteto di *Phytia* che *Letó*, come vedemmo, portava a Festo, racchiude il ricordo ancor vivo della originaria natura della dea, che pure Delo onorava nella forma di una sacra palma e Afrodisia di Caria in quella di un frondoso albero, da cui a Myra di Licia ella emergeva col suo busto; mentre sulla spiaggia efesina le Amazzoni avevano collocato la sua rozza immagine xoanoide al riparo o fra i rami di una robusta quercia. Ed anche gli epiteti significativi di *Daphnaia*, *Koruthalie*, *Lygydesma*, *Karuatis*, *Kedreatis*, che Artemis portava nella Laconia – e Artemis, che succede a *Letó* sulla spiaggia efesina, non è che altro dei nomi anellenici della medesima dea – la riattaccano con la maggiore evidenza e la identificano a quel vario mondo vegetale, in cui, come nella multiforme famiglia degli animali e nella sfera della umanità muliebre, si esprimeva uno degli aspetti caratteristici della sua sovranità”.

legame con l'adolescenza e con la crescita. Secondo un noto mito³⁹, *Letó* (dorico Lato o Latona), figlia del titano Ceo e di Febe, generò a Zeus i gemelli Apollo e Artemide, che, in un altro famoso racconto che la riguarda, vendicavano con una terribile strage l'offesa recata alla madre dalla superba regina Niobe⁴⁰, che si vantava di aver più figli di lei. *Letó*, da alcuni identificata come *Lat*, dea della Palestina meridionale o come la dea-Luna *Iside*⁴¹, sembra anche avere un doppione nella Leda madre dei Dioscuri, di Clitemnestra e di Elena⁴². Connessa a culti egizi e mediterranei⁴³, dea principale della Licia, dove, presso Xanto, sorgeva in suo onore il santuario della confederazione⁴⁴, *Letó* resta, nell'immaginario greco, soprattutto legata al parto dei gemelli divini⁴⁵, insieme ai quali veniva onorata in una sorta di triade (la cui esatta origine resta per molti versi oscura) in diverse zone della Grecia⁴⁶. Il suo ruolo di madre si esplica anche nella capacità di mediazione esercitata tra il padre Zeus e il figlio Apollo, quando questi stermina i Ciclopi a seguito dell'assassinio, da parte del padre degli dei, di suo figlio Asclepio, reo di aver resuscitato un morto⁴⁷. Rispetto ad Apollo e ad Artemide,

³⁹ Cfr., tra gli altri, *Iliade*, I 9; XIV 327; *Odissea*, XI 318; Esiodo, *Teogonia*, 918; Esiodo, *Le opere e i giorni*, 770; *Inno omerico ad Apollo Delio*, 2-148 e 177 sgg; *Inno omerico ad Apollo Pizio*, 183 sgg; *Inno omerico ad Artemide*, 14 sgg; Pindaro, *Nemee*, VI 36; Saffo, fr. 44 A; Bacchilide, fr. 11; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 21; Callimaco, *Inno ad Artemide*, 22 sgg e 73 sgg; Callimaco, *Inno a Delo*, 51 sgg; Strabone, *Geografia*, X 5, 2-3 e XIV 1, 20; Pausania, I 18, 5; I 31,1; VIII 53, 1; Quinto Smirneo, *Posthomeric*, XI 21; Eliano, *De natura animalium*, IV 4; Eliano, *Varia Historia*, V 4; Igino, *Fabulae*, 53 e 140; Ovidio, *Metamorfosi*, VI 332 sgg e XIII 634 sgg; Virgilio, *Georgiche*, III 6; Seneca, *Hercules Furens*, 452 sgg; Nonno di Panopoli, *Dionysiaca*, VIII 135 sgg; IX 206 sgg; XXVII 259 sgg.

⁴⁰ Cfr. Igino, *Fabulae*, 9 e 10; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, III 46; *Iliade*, XXIV 602 sgg; Ovidio, *Metamorfosi*, VI 146-312; Pausania, V 16, 3; VIII 2, 5 e I 21, 5; Sofocle, *Eletra*, 150-152; Partenio, *Narrationes Amatoriae*, XXXIII; Diodoro Siculo, IV 74, 3; Pausania, II 21, 9 e IX 5, 9; Ovidio, *Metamorfosi*, VI 149 sgg; Nonno di Panopoli, *Dionysiaca*, XLVIII 395 sgg. Apollo difende sua madre anche dal brutto Tizio: cfr. tra gli altri *Odissea*, XI 580; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 23; Apollonio Rodio, *Argonautiche*, I 758 sgg; Callimaco, *Inno ad Artemide*, 109 sgg; Pausania, X 11, 1, ma per una panoramica esaustiva dei miti e dei culti cfr. *RE s.v. Letó*.

⁴¹ R. Graves, *Greek Myths*, London 1954, ed. it. *I miti greci*, Milano 1963, p. 69, n. 1 e 2.

⁴² *Ibid.*, pp. 112, 186, 268.

⁴³ U. Pestalozza, *Letó nell'Egitto mediterraneo*, in U. Pestalozza, *Pagine, cit.*, pp. 57-111.

⁴⁴ W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1977, ed. it. *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003, p. 335. Cfr. Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XXXV e Ovidio, *Metamorfosi*, VI 313 sgg.

⁴⁵ W. Burkert, *La religione, cit.*, p. 335. Sul legame tra *Letó*, Apollo e Artemide, cfr. *Odissea*, VI 100 sgg; *Inno omerico ad Apollo Pizio*, 186 sgg; Aristofane, *Tesmoforiazuse*, 114 sgg; Apollonio Rodio, *Argonautiche*, II 707; Stazio, *Achilleide*, I 334 sgg.

⁴⁶ W. Burkert, *La religione, cit.*, p. 292. Cfr. inoltre p. 232: "A Delfi le Teossenie sono una delle feste maggiori, che dà anche il nome a un mese. [...] Durante la festa si svolge un triviale agone: chi può offrire a Latona, madre di Apollo e Artemide, l'aglio più grande, riceve una porzione dal sacro desco".

⁴⁷ Cfr. Esiodo, *Catalogo delle donne*, fr. 92; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 118-122.

ma anche in senso più generale, *Letó* è *Kourotrophos*⁴⁸. Nell'unico monumento iscritto rappresentante una divinità curotrofa, si trova insieme, oltre che ad Apollo e Artemide, anche ad Ilizia⁴⁹, divinità (spesso plurale) dei parti. Rispetto ad Apollo, eterno *kouros*, Artemide è anche, a sua volta, eccellente curotrofa⁵⁰: in effetti, è proprio la nascita dei gemelli che inaugura la generazione sessuata secondo parametri umani. Con *Letó* e Artemide comincia il parto femminile, il “tempo dell'uomo”, grazie anche all'intervento di Ilizia: “*Apollo è il primo figlio di Zeus che possa nascere da donna, come nascono gli esseri umani, senza che questo costituisca un pericolo per la regalità di suo padre, già consolidata e salda; tanto che Apollo potrà diventare non il rivale di Zeus, bensì il suo più valido collaboratore nell'imporre l'ordine olimpico sugli dei e gli uomini. Zeus è il padre per definizione*”⁵¹, come Apollo è il *kouros* eterno, il primo ad avere una madre in senso umano, dea eppure colta dal mito quale donna nei dolori e nella sofferenza del parto. Nei rapporti tra Zeus-*Letó* ed Apollo, pare che il mito disegni poeticamente il primo e più umano paradigma di relazione parentale della famiglia greca. E se Apollo è il primo figlio a nascere “in senso umano”, Artemide, ché è *lóchia* e presiede al parto, è “la ragazza che non si accasa”⁵², dea “barbara” del pantheon greco, che accompagna le fanciulle nel percorso dal selvaggio al domestico⁵³. Non sorprende che, a partire da questa posizione, *Letó* sia la madre per eccellenza, lei che ha due figli “che non crescono mai”. In questo senso, il suo essere *Phytie* appare del tutto coerente: più che riconnetterlo ad un ambito puramente vegetale⁵⁴, penseremo allora che esso si riferisca alle capacità di produzione e potenziamento della dea, poiché essa “fa nascere, fa crescere, produce”⁵⁵.

⁴⁸ Teocrito, XVIII 50: Λατώ μὲν δοίη, Λατώ κουροτρόφος, ὕμνιν εὐτεκνίαν[...]. Cfr. anche T. H. Price, *Kourotrophos*, Leiden 1978, pp. 2, 61, 63, 125, 150, 193-194.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁰ Cfr. anche *Inni Orfici*, 35 e Nonno di Panopoli, *Dionisyaca*, XXXVIII.

⁵¹ C. Miralles, *Le spose di Zeus e l'ordine del mondo nella «Teogonia» di Esiodo*, in M. Bettini (a cura di), *Maschile/Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Roma-Bari 1993, in particolare pp. 35-39.

⁵² *Ibid.*, p. 39.

⁵³ Cfr. C. Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.

⁵⁴ Cfr. *RE s.v. Phytia (Φυτία)*.

⁵⁵ M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae. I*, Roma 1935, p. 270, Φυτία “sub deae Genitricis specie significari apparet”; cfr. anche P. Chantraine, *Dictionnaire, cit.*, p. 1233 s.v. φύομαι.

L'autore, a questo punto, apre il testo ad un breve *excursus* in cui riporta altre famose vicende di cambiamento di sesso: parla così di Cenide, Tiresia, Ipermnestra e Siproite. Di questi episodi, che si riferiscono tutti ad un cambiamento di sesso, abbiamo già detto⁵⁶. Da più parti l'autenticità di questo passaggio è stata contestata, ma a torto: i poeti ellenistici amano le digressioni, poiché grazie ad esse possono far sfoggio della propria erudizione e non sarebbe strano se Antonino avesse qui utilizzato altri luoghi degli *Heteroiumena* di Nicandro o forse di altri autori a lui contemporanei⁵⁷.

1.4. Prodigio del mutamento di sesso

Letó ebbe pietà di Galatea che piangeva e la pregava continuamente e mutò la natura della bimba in giovane.

Il prodigio avviene: *Letó* muta il sesso di Leucippo. Nel testo ciò è derivato dalle insistenti preghiere di Galatea, che sceglie di rivolgersi alla dea come supplice⁵⁸. È questo il motivo posto a fondamento del collegamento tra l'*áition* mitico e il rituale; il passaggio, dunque, è di estrema importanza: μετέβαλε τὴν φύσιν τῆς παιδὸς εἰς κόρον. *Letó* “volge” la natura di Leucippo proprio nel senso sopra visto: dà ad essa compimento, realizzazione, tant'è che, a differenza degli altri esempi citati nella digressione, la dea non solo muta il sesso della fanciulla, ma fa in modo che essa passi dalla condizione di παῖς a quella di κόρος (ionico κοῦρος). Il cambiamento di Leucippo, dunque, non si pone come semplice mutamento sessuale, bensì come passaggio più complesso dall'infanzia alla pienezza della giovinezza, come fine raggiunto della propria natura. Derivato da φύω (-φύομαι), *Phytie* ha difatti la stessa radice di φύσις, che Benveniste definì come “*accomplissement (effectué) d'un devenir*”, “*nature en tant qu'elle est réalisée, avec toutes ses propriétés*”⁵⁹. La dea, dunque, agisce in modo duplice: dal punto di vista fisico, mutando il corpo di Leucippo e “facendolo crescere” e, potremmo

⁵⁶ Su questi ulteriori esempi di cambiamento di sesso, cfr. il capitolo 1.

⁵⁷ M. Papatomopoulos (a cura di), *Antoninus, cit.*, p. 107.

⁵⁸ Sul valore di ἱκετεύω, cfr. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, ed. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, Torino 1976, pp. 475-76.

⁵⁹ E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en Indo-Européen*, Paris 1948, p. 78.

dire, dal punto di vista psichico, portandola/lo dall'indeterminatezza della bimba alla determinatezza del giovane uomo. Nella parte di testo qui analizzata si rende conto del secondo passaggio, quello nel corpo, mentre, nella successiva, troviamo riferimento al primo e alle sue conseguenze.

1.5. *Áition* e rito

Gli abitanti di Festo si ricordano ancora di questa trasformazione: compiono sacrifici a Letó Phytíe, che fece spuntare il membro virile alla ragazza, e danno alla festa il nome di Ekdýsia perché la bimba aveva abbandonato il peplo.

Ecco infine il filo diretto tra *áition* e rito. La festa della *Ekdýsia* non ricorderebbe che questo, dunque: il cambiamento di sesso e, con esso, la ri-nascita e il “perfezionamento” di Leucippo, cui per divino intervento “spunta” il membro virile. Il destino biologico di Leucippo si compie dunque in termini di accrescimento, creazione, crescita, più che del completamento di una mancanza, un dato che emergerà con chiarezza anche nella fonte ovidiana. E quale divinità più appropriata di *Letó Phytíe* Galatea avrebbe potuto invocare? Su questo si è detto e si dirà, ma sull'eziologia della denominazione della festività emerge immediatamente una contraddizione: gli abitanti di Festo chiamano la festa *Ekdýsia*, “*poiché la fanciulla si svestì del peplo*” (ἐπεὶ τὸν πέπλον ἢ παῖς ἐξέδου: ἐκδύομαι significa infatti “svestirsi”). Da un lato abbiamo il gesto (togliersi l'abito), dall'altro abbiamo un capo di vestiario (il peplo), inequivocabilmente femminile. L'incongruenza col racconto è evidente: se Leucippo era stato cresciuto da sua madre come un maschio (vestendo, verosimilmente, come tale!), perché mai, nel momento del suo prodigioso cambio di sesso, doveva liberarsi di un peplo?⁶⁰

1.5.1. *La veste*

Secondo Gernet, le vesti non sono prodotti neutri: siamo alla presenza di oggetti particolari, il cui impiego, manipolazione, scambio, trasmissione, assume

⁶⁰ D. Leitaó, *The Perils of Leukippos: Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdýsia at Phaistos*, in «Classical Antiquity», 14 (1995), pp. 130-163; in particolare vedi p. 132.

significati altrettanto particolari. La vicenda legata a Leucippo e, nella fattispecie, al suo peplo, il cui abbandono fornisce il nome alla festa cretese, rimanda ad un insieme di riti più ampio, “*ai quali partecipavano anche le fanciulle e nei quali, globalmente, compaiono i simbolismi della veste abbandonata, regalata, scambiata*”. Riferendosi nello specifico alle *Ekdýsia* di Festo, Gernet⁶¹ riconnetteva la vicenda di Leucippo da un lato a quella del suo omonimo arcade (Pausania VIII 20, 3) e, dall’altro, ad analoghe vicende di travestimenti e mutamenti di sesso legate a miti di altri eroi, soprattutto, ma non solo, quelli concernenti il periodo dell’infanzia e dell’adolescenza. La presa di un nuovo abito, aveva notato, è chiaramente un rito di passaggio, anche se “*nous connaissons surtout un autre rite, celui de la coupe des cheveux et de leur offrande: dans sa forme la plus ancienne, c’est aux fleuves que cette offrande était faite*”⁶²: un dato, questo, che ritroveremo nella storia del Leucippo arcade. Per comprendere questo gesto in senso più completo, si rende necessario ormai analizzare con maggiore puntualità il sistema educativo cretese.

1.5.2. Le iniziazioni cretesi: premessa

Chiariamo subito che i rituali iniziatici a cui in questa sede ci riferiamo, ridotti a null’altro che simulacri, in epoca storica e inseriti in più ampi contesti civici, concernevano l’acquisizione dello *status* di adulto all’interno della società di riferimento. La nuova condizione si estrinsecava nell’esercizio di una serie di diritti pubblici (e privati) propri dell’assunzione di un triplice ruolo all’interno della comunità: cittadino-marito-guerriero. Per Brelich l’*agogé* spartana e il suo corrispettivo in alcuni stati cretesi rappresentano l’unica eccezione, in termini di sopravvivenza, di iniziazioni di tipo primitivo in Grecia antica⁶³. Dal Settecento in poi, molti sono stati gli studiosi che hanno ricercato le caratteristiche comuni di un più generale “tema iniziatico”. Va da sé, tuttavia, che riportare questo studio nella storia significa in primo luogo analizzare il fenomeno nella sua specificità, pur non rinunciando, in linea generale, ad un’analisi comparativa di altre “varianti”

⁶¹ L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, ed. it. *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, pp. 166-167.

⁶² L. Gernet, *La génie*, cit., pp. 36-37.

⁶³ A. Brelich, *Iniziazione e storia*, in A. Brelich, *Mitologia, Politeismo, Magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, a cura di P. Xella, Napoli 2002, pp. 83-92.

dello stesso, sincroniche e diacroniche⁶⁴. Questi riti segnavano la fine dell'età infantile e l'entrata nel mondo degli adulti, una volta risultata evidente la capacità degli iniziandi ad implementare le differenti funzioni che stabilivano nel sociale il dimorfismo sessuale. La società greca, specie quella di epoca arcaico-classica, era divisa per classi di età: per essere accolto nella classe di età superiore, il ragazzo, l'iniziando, deve staccarsi per un periodo dalla collettività e vivere "fuori". Egli *"deve attraversare, insomma, un periodo chiamato dagli etnologi «periodo di margine» o «segregazione», accompagnato da un simbolismo di morte, più o meno realisticamente rappresentata, che talvolta precede la segregazione, talvolta la segue, tal'altra è da questa simbolizzata*⁶⁵. *E, al termine di questo periodo, finalmente, rinasce a nuova vita, come membro della classe di età superiore*"⁶⁶.

Fatta questa premessa, occorre considerare però la singolare fascinazione che la riconosciuta arcaicità delle istituzioni di Creta e Sparta esercitava già sugli scrittori antichi: il "miraggio spartano" ha condizionato certamente anche le testimonianze giunte fino a noi, nella prospettiva di un'enfatizzazione di taluni aspetti giudicati eccezionali per la loro originalità e (talora solo presunta) arcaicità. Di quest'atteggiamento, antico e moderno, occorre naturalmente "fare la tara" nell'analisi delle testimonianze⁶⁷. Quando parliamo di iniziazioni, dunque, ci riferiamo a istituzioni di tipo primitivo, quasi sempre sopravvissute come relitti in altre cerimonie rifunzionalizzate, ma anche a pratiche più tarde che imitano quel paradigma, pur avendo un'eziologia più recente⁶⁸. Verificare l'antichità di certe pratiche non ci interessa in questa sede: ciò che conta è cercare di comprendere quale funzione esse avessero nell'immaginario e nella realtà storica del momento

⁶⁴ Cfr., tra gli altri, A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909; H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille 1939. Cfr. anche P. Vidal-Naquet, *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, in J. Le Goff - P. Nora (a cura di), *Faire de l'histoire*, Paris 1974, pp. 137-168, di nuovo pubblicato in P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, Paris 1981, ed. it. *Il cacciatore nero*, Milano 2006, pp. 146-173. Per una storiografia sul tema, cfr. inoltre R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990.

⁶⁵ Cfr. in particolare L. Gernet, *Fosterage et Légende*, in AA. VV., *Mélanges Glotz*, Paris 1932, pp. 385-395, ripubblicato in L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, New York 1979, pp. 19-28.

⁶⁶ E. Cantarella, *Secondo Natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988, p. 20.

⁶⁷ Cfr. E. Franchi, *Guerra e iniziazioni a Sparta e a Yulami: il miraggio spartano nell'antropologia oceanistica*, in «I Quaderni del Ramo d'oro on-line», 3 (2010), pp. 193-227.

⁶⁸ Sull' "invenzione" del passato a Sparta, vedi i riferimenti di E. Franchi, *Guerra, cit.*, pp. 3 sgg.

che stiamo analizzando, che è quello della nostra fonte, ovvero l'età ellenistica. In quest'analisi ci si gioverà soprattutto di fonti epigrafiche provenienti da diverse città cretesi.

1.5.3. La formazione del giovane cretese

Non pare possa mettersi in discussione che la maturità politica, militare e sessuale nel mondo antico non veniva di necessità acquisita nello stesso momento. Si è tuttavia supposto che originariamente i matrimoni collettivi seguissero contestualmente ai riti di maggiore età⁶⁹: tracce di quest'ottenimento simultaneo di diritti e funzioni resterebbero proprio in ambito cretese.

La principale fonte per la nostra conoscenza della *paidéia* cretese è Eforo in Strabone X 4, 16-21⁷⁰. Da più parti è stata notata la presenza di forti analogie tra gli istituti iniziatici spartani e quelli cretesi⁷¹, al punto che già gli antichi solevano chiedersi a chi si dovesse assegnare la palma dell'antichità, chi, insomma, fosse epigono di chi⁷². Ad entrambe le culture apparteneva un progetto educativo

⁶⁹ L. Gernet – A. Boulanger, *Le génie*, cit., p. 38.

⁷⁰ Per Sparta consideriamo invece e soprattutto la *Vita di Licurgo* di Plutarco.

⁷¹ Cfr. H. Jeanmaire, *Couroi*, cit., pp. 419-460. A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Roma 1969, pp. 197 sgg.

⁷² Cfr. A. Brelich, *Paidés*, cit., pp. 197 sgg e H. Van Effenterre, *Il problema delle istituzioni doriche*, in D. Musti, *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari 1985, pp. 293-312 e, in generale, tutto il volume, nonché H. Van Effenterre, *Cretica Selecta*, Amsterdam 1990. Cfr. Strabone, X 4, 17: Λέγεσθαι δ' ὑπὸ τινῶν ὡς Λακωνικὰ εἶη τὰ πολλὰ τῶν νομιζομένων Κρητικῶν, τὸ δ' ἀληθὲς εὐρῆσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων, ἠκριβωκέναι δὲ τοὺς Σπαρτιάτας, τοὺς δὲ Κρήτας ὀλιγορῆσαι, κακωθεισῶν τῶν πόλεων καὶ μάλιστα τῆς Κνωσσίῳν. Secondo Eforo, dunque, certi autori pretendevano che la maggior parte dei costumi cretesi venisse dalla Laconia, ma sarebbe a suo dire più verosimile ipotizzare, piuttosto, che essi siano stati inventati dai Cretesi, che li lasciarono cadere in disuso quando le loro città andarono in rovina (soprattutto Cnosso), mentre gli Spartani continuarono a osservarli col più grande scrupolo. Oltre, al paragrafo 19, gli argomenti a favore e contro una maggiore antichità delle istituzioni cretesi continuano, ma vien fatta esplicita la convinzione di una sostanziale dipendenza di quelle spartane da queste. Cfr. anche Erodoto, I 64, 4: Οἱ μὲν δὴ τινες πρὸς τούτοις λέγουσι καὶ φράσαι αὐτῶ τὴν Πυθίην τὸν νῦν κατεστῶτα κόσμον Σπαρτιήτησι· ὡς δ' αὐτοὶ Λακεδαιμόνιοι λέγουσι, Λυκοῦργον ἐπιτροπεύσαντα Λεωβώτεω, ἀδελφιδέου μὲν ἑωυτοῦ, βασιλεύοντος δὲ Σπαρτιητέων, ἐκ Κρήτης ἀγαγέσθαι ταῦτα. “Alcuni dicono che, oltre a questo, fu la Pizia a dettargli anche l'attuale costituzione dei Lacedemoni; stando invece a quanto gli Spartani stessi affermano, Licurgo, divenuto tutore di Leobote, nipote suo e sovrano degli Spartani, le importò da Creta”. Cfr. anche Plutarco, *Vita di Licurgo*, IV 1-3: Οὕτως ἀπάρας πρῶτον μὲν εἰς Κρήτην ἀφίκετο· καὶ τὰς αὐτόθι πολιτείας κατανοήσας καὶ συγγενόμενος τοῖς πρωτεύουσι κατὰ δόξαν ἀνδράσι, τὰ μὲν ἐζήλωσε καὶ παρέλαβε τῶν νόμων, ὡς οἴκαδε μετοίσων καὶ χρησόμενος, ἔστι δ' ὧν κατεφρόνησεν. ἓνα δὲ τῶν νομιζομένων ἐκεῖ σοφῶν καὶ πολιτικῶν χάριτι καὶ φιλίᾳ πείσας ἀπέστειλεν εἰς τὴν Σπάρτην, Θάλητα, ποιητὴν μὲν δοκοῦντα λυρικῶν μελῶν καὶ πρόσχημα τὴν τέχνην ταύτην πεποιημένον, ἔργω δὲ ἄπερ οἱ κράτιστοι τῶν νομοθετῶν διαπραττόμενον. λόγοι γὰρ ἦσαν αἱ ὥδαι πρὸς εὐπίθειαν καὶ ὁμόνοιαν ἀνακλητικοί, διὰ μελῶν ἅμα καὶ ῥυθμῶν πολὺ τὸ κόσμιον ἐχόντων καὶ

destinato alla formazione di un'élite di cittadini di pieno diritto, separata dal resto della popolazione (servi, perieci, donne, minori). Questa *paidéia* appare tra le preoccupazioni prime del legislatore, ponendosi come fine primo e più alto dell'intera comunità degli *ándres* (*hómoioi* spartani – *hetáiroi* cretesi). Ispirate ai valori della frugalità, dell'obbedienza, del rispetto delle leggi, del sacrificio e della dedizione allo Stato, la formazione spartana e quella cretese dei giovani mirano all'andropoesi di guerrieri pronti alla solidarietà e al sacrificio: era quest'immagine che la società voleva rappresentarsi, rappresentare e perpetrare. Per ciò che concerne Creta, l'iter educativo dei giovani fanciulli sembra dipanarsi attraverso tre tappe fondamentali.

In un'età che resta per noi indefinita (ma a Sparta era a sette anni) il bambino (Strabone parla di *páides*) comincia a frequentare l'*andréion* di suo padre, dove occupa una posizione chiaramente subordinata (i ragazzini siedono per terra e servono gli adulti)⁷³. In questa fase, essi sono appunto divisi per *andréia*

καταστατικόν, ὧν ἀκροώμενοι κατεπραῦνοντο λεληθότως τὰ ἦθη καὶ συνωφειοῦντο τῷ ζήλω τῶν καλῶν ἐκ τῆς ἐπιχωριαζούσης τότε πρὸς ἀλλήλους κακοθυμίας, ὥστε τρόπον τινὰ τῷ Λυκούργῳ προοδοποιεῖν τὴν παιδευσιν αὐτῶν ἐκεῖνον. “Così salpò e si recò prima a Creta, dove studiò gli ordinamenti politici locali e si incontrò con le personalità più illustri. Alcune leggi le ammirò e ne prese nota, con l'intenzione di adottarle, tornato in patria, ma ce ne furono anche altre che dispreggiò. Inviò a Sparta, dopo averlo persuaso con la sua cortesia e amicizia, uno di coloro che a Creta erano considerati uomini sapienti e abili statisti, Taleta, che aveva fama di essere un poeta lirico e in apparenza esercitava questa professione, ma in realtà otteneva quello che ottengono i migliori legislatori. I suoi canti erano infatti dei discorsi che richiamavano all'obbedienza e alla concordia mediante suoni e ritmi pervasi da profonda calma e armonia; chi li ascoltava, inconsciamente di addolciva nel carattere e si abituava all'amore della virtù, abbandonando la malvagità reciproca che allora imperversava nel paese. Così Taleta in certo qual modo aprì a Licurgo la strada nell'educazione degli Spartani”. Traduzione di M. Manfredini in M. Manfredini – L. Piccirilli, *Plutarco. Le Vite di Licurgo e Numa*, Milano 1990, p. 21. Cfr. inoltre Aristotele, *Politica*, 1271b; Platone, *Repubblica*, VIII 544c; 547a sgg; *Leggi*, I 631b sgg, 634 sgg, VI 780 sgg; cfr. inoltre Polibio, VI 45 sgg. Per una panoramica di queste posizioni, vedi C. A. Viano, *Aristotele. Politica*, Milano 2002, p. 204, n. 85. Secondo A. Brelich, *Paides, cit.*, p. 197, la diffusione opinione tra gli autori antica della dipendenza delle istituzioni laconiche da quelle cretesi, si motivava “forse per pure ragioni mitologiche, in quanto attribuivano al legislatore cretese – *Minos* di omerica memoria – un'antichità maggiore di quella del legislatore spartano *Lykurgos*”.

⁷³ Cfr. A. Brelich, *Paides, cit.*, p. 198. Si riporta l'intero paragrafo che Strabone dedica, in modo più specifico, alle tappe della *paidéia* cretese: Strabone, X 4, 20: Τῶν Κρητικῶν τὰ κυριότατα τῶν καθ' ἕκαστα τοιαῦτα εἴρηκε. γαμεῖν μὲν ἅμα πάντες ἀναγκάζονται παρ' αὐτοῖς οἱ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐκ τῆς τῶν παιδῶν ἀγέλης ἐκκριθέντες, οὐκ εὐθὺς δ' ἄγονται παρ' ἑαυτοῦς τὰς γαμηθείσας παῖδας, ἀλλ' ἐπὶ ἤδη διοικεῖν ἱκαναὶ ὥσι τὰ περὶ τοὺς οἴκους· φερνὴ δ' ἐστίν, ἂν ἀδελφοὶ ὥσι, τὸ ἡμισυ τῆς τοῦ ἀδελφοῦ μερίδος· παῖδας δὲ γράμματά τε μαθάνειν καὶ τὰς ἐκ τῶν νόμων ὥδας καὶ τινὰ εἶδη τῆς μουσικῆς. τοὺς μὲν οὖν ἔτι νεωτέρους εἰς τὰ συσσίτια ἄγουσι τὰ ἀνδρεῖα· χαμαὶ δὲ καθήμενοι διαιτῶνται μετ' ἀλλήλων ἐν φαύλοις τριβωνίοις καὶ χειμῶνος καὶ θέρους τὰ αὐτά, διακονοῦσιν τε καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς ἀνδράσι· συμβάλλουσι δ' εἰς μάχην καὶ οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ συσσιτίου πρὸς ἀλλήλους, καὶ πρὸς ἕτερα συσσίτια· καθ' ἕκαστον δὲ ἀνδρεῖον

(equivalenti dei *phidítia* o *sysstítia* spartani)⁷⁴, all'interno di ciascuno e tra i quali si svolgono competizioni e combattimenti “ritualizzati”, tali per il loro compiersi

ἐφέστηκε παιδονόμος· οἱ δὲ μείζους εἰς τὰς ἀγέλας ἄγονται· τὰς δ' ἀγέλας συνάγουσιν οἱ ἐπιφανέστατοι τῶν παίδων καὶ δυνατώτατοι ἕκαστος ὅσους πλείστους οἷός τε ἐστὶν ἀθροίζων· ἐκάστης δὲ τῆς ἀγέλης ἄρχων ἐστὶν ὡς τὸ πολὺ ὁ πατὴρ τοῦ συναγαγόντος, κύριος ὧν ἐξάγειν ἐπὶ θήραν καὶ δρόμους, τὸν δ' ἀπειθοῦντα κολάζειν· τρέφονται δὲ δημοσίᾳ· τακταῖς δὲ τισὶν ἡμέραις ἀγέλη πρὸς ἀγέλην συμβάλλει μετὰ αὐλοῦ καὶ λύρας εἰς μάχην ἐν ῥυθμῷ, ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς πολεμικοῖς εἰώθασιν, ἐκφέρουσι δὲ καὶ τὰς πληγὰς τὰς μὲν διὰ χειρὸς τὰς δὲ καὶ δι' ὀπλῶν σιδηρῶν. “Tra le leggi cretesi citate da Eforo, le più importanti sono quelle che seguono. Presso i Cretesi, tutti i giovani fanciulli usciti nel medesimo momento dall'*agéla* dei ragazzi sono tenuti a sposarsi nello stesso tempo, ma non si portano certo dietro la giovane donna che sposano e devono aspettare che questa sia capace di gestire la loro famiglia. Se la sposa ha dei fratelli, la dote s'innalza alla metà della parte legittima di ciascuno di essi. Da fanciulli (*παῖδας*), i Cretesi hanno da apprendere non solo le lettere, ma anche i canti prescritti dalle leggi e certi modi musicali. Li si conduce ancora giovani (*τοὺς μὲν οὖν ἔτι νεωτέρους*) ai pasti comuni degli *andréia*, ma questi vi prendono la loro porzione tra loro, seduti persino per terra, vestiti di un mantellaccio che portano senza cambiarlo d'inverno come d'estate e assicurano il servizio per gli adulti e per loro stessi. Simulazioni di combattimento sono organizzate sia tra i membri di uno stesso *sysstition*, sia tra *sysstítia* diversi. In ciascun *andréion*, un *paidonómos* è responsabile dei fanciulli. Quando sono più grandi, li si arruola nelle *agélai* (οἱ δὲ μείζους εἰς τὰς ἀγέλας ἄγονται). Quelli sono reclutati tra i fanciulli appartenenti alle famiglie più nobili e potenti e ciascuno di loro raccoglie a questo scopo più fanciulli che può. Si designa in genere come capo dell'*agéla* il padre di colui che l'ha reclutata. Ha il potere di condurla alla caccia e allo stadio per assistere alle corse e il diritto di punire chi gli disobbedisce. I fanciulli sono nutriti a spese dello Stato. In certi giorni fissi, s'affrontano *agéla* contro *agéla*, mentre il flauto e la lira ritmano il moto della lotta, come si farebbe in guerra. Questi si procurano anche ferite che s'infliggono lottando non solo a mani nude, ma anche con armi prive di ferro”.

⁷⁴ Tuttavia, pare che anche a Sparta, anticamente, i *sysstítia* fossero detti *andréia*: cfr. Aristotele, *Politica*, 1272a e Eforo in Strabone X 4, 18, oltre che Alcmane, fr. 98 Page. Sui banchetti spartani, vedi anche Ateneo, *Deipnosophisti*, IV 15-21. Sugli *andréia* cretesi vedi soprattutto Ateneo, *Deipnosophisti*, IV 22: περὶ δὲ τῶν Κρητικῶν συσσιτίων Δωσιάδας ἱστορῶν ἐν τῇ δ' τῶν Κρητικῶν γράφει οὕτως (FHG IV 399)· ‘οἱ δὲ Λύττιοι συνάγουσι μὲν τὰ κοινὰ συσσίτια οὕτως· ἕκαστος τῶν γινομένων καρπῶν ἀναφέρει τὴν δεκάτην εἰς τὴν ἑταιρίαν καὶ τὰς τῆς πόλεως προσόδους, ἃς διανέμουσιν οἱ προεσθηκότες τῆς πόλεως εἰς τοὺς ἐκάστων οἴκους. τῶν δὲ δούλων ἕκαστος Αἰγυναῖον φέρει στατήρα κατὰ κεφαλὴν. διήρηνται δ' οἱ πολῖται πάντες καθ' ἑταιρίας, καλοῦσι δὲ ταύτας ἀνδρεῖα. τὴν δὲ ἐπιμέλειαν ἔχει τοῦ συσσιτίου γυνὴ τρεῖς ἢ τέτταρας τῶν δημοτικῶν προσειληφῦα πρὸς τὰς ὑπηρεσίας. ἐκάστῳ δ' αὐτῶν ἀκολουθοῦσι δύο θεράποντες ξυλοφόροι· καλοῦσι δ' αὐτοὺς καλοφόρους. εἰσὶ δὲ πανταχοῦ κατὰ τὴν Κρήτην οἴκοι δύο ταῖς συσσιτίαις, ὧν τὸν μὲν καλοῦσιν ἀνδρεῖον, τὸν δ' ἄλλον ἐν ᾧ τοὺς ξένους κοιμίζουσι κοιμητήριον προσαγορεύουσι. κατὰ δὲ τὸν συσσιτικὸν οἶκον πρῶτον μὲν κείνται δύο τράπεζαι ξενικαὶ καλούμεναι, αἷς προσκαθίζουσι τῶν ξένων οἱ παρόντες· ἐξῆς δ' εἰσὶν αἱ τῶν ἄλλων. παρατίθεται δὲ τῶν παρόντων ἴσον μέρος ἐκάστῳ· τοῖς δὲ νεωτέροις ἡμισυ δίδοται κρέως, τῶν δ' ἄλλων οὐθενὸς ἄπτονται. εἶτα ποτήριον ἐν ἐκάστη τραπεζῇ παρατίθεται κεκραμένον ὕδαρῶς· τοῦτο κοινῇ πάντες πίνουσιν οἱ κατὰ τὴν κοινὴν τράπεζαν, καὶ δευτηρίως ἄλλο παρατίθεται. τοῖς δὲ παισὶ κοινὸς κέκραται κρατήρ. τοῖς δὲ πρεσβυτέροις ἐὰν βούλωνται πλεῖον πιεῖν ἐξουσία δέδοται. ἀπὸ δὲ τῆς τραπεζῆς τὰ βέλτιστα τῶν παρακεμένων ἢ προεσθηκῦα τῆς συσσιτίας γυνὴ φανερῶς ἀφαιροῦσα παρατίθησι τοῖς κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σύνεσιν δεδοξασμένοις. ἀπὸ δὲ τοῦ δείπνου πρῶτον μὲν εἰώθασιν βουλευέσθαι περὶ τῶν κοινῶν, εἶτα μετὰ ταῦτα μέμνηται τῶν κατὰ πόλεμον πράξεων καὶ τοὺς γενομένους ἄνδρας ἀγαθοὺς ἐπαινοῦσι, προτρεπόμενοι τοὺς νεωτέρους εἰς ἀνδραγαθίαν.’ Πυργίων δ' ἐν τρίτῳ Κρητικῶν Νομίμων (FHG IV 486) ‘ἐν τοῖς συσσιτίοις, φησὶν, οἱ Κρήτες καθήμενοι συσσιτοῦσι· [καὶ ὅτι ἀβαμβάκευστα τοῖς ὄφρανοις παρατίθεται·] καὶ ὅτι οἱ νεώτατοι αὐτῶν ἐφεστᾶσι διακονοῦντες· καὶ ὅτι μετ'εὐφημίας σπείσαντες τοῖς θεοῖς μερίζουσι τῶν παρατιθεμένων ἅπασιν· ἀπονέμουσι δὲ καὶ τοῖς υἱοῖς κατὰ τὸν θάκον τὸν τοῦ πατρὸς ὑφιζάνουσιν ἐξ ἡμισείας τῶν τοῖς ἀνδράσι παρατιθεμένων. τοὺς δ' ὄρφανους

in date fisse e con accompagnamento musicale, sotto la supervisione di un *paidonómos* a Creta, mentre a Sparta, oltre al controllo degli anziani, il gruppo sembra esser da subito guidato dal fanciullo migliore per intelligenza e nel combattimento⁷⁵. In entrambi i contesti gli iniziandi vestono miseramente e cominciano con l'assistere ai pasti comuni degli adulti; vengono educati alla competizione, nel proprio gruppo di appartenenza e con gli altri gruppi, e temprati alla fame, alla fatica e agli stenti, oltre che educati nella musica, nella caccia, nella corsa e nella danza.

In un secondo momento (siamo agli οὐδὲ μείζους di Strabone X 4, 20), tra i diciotto e i vent'anni⁷⁶, i fanciulli vengono introdotti nell'*agéla* di riferimento. È il

ἰσομερεῖς εἶναι παρατίθεται δ' αὐτοῖς ἀβαμβάκευτα τῇ κράσει καθ' ἕκαστα τῶν νενομισμένων. ἦσαν δὲ καὶ ξενικοὶ θᾶκοι καὶ τράπεζα τρίτη δεξιᾶς εἰσιόντων εἰς τὰ ἀνδρεῖα, ἦν Ξενίου τε Διὸς ξενίαν τε προσηγόρευον'. «A proposito dei *syssítia* (pasti comuni) cretesi, così scrive lo storico Dosiada nel libro IV della sua *Storia di Creta*: «Gli abitanti di Litto organizzano i loro pasti comuni in questo modo: ciascuno porta la decima parte di ciò che produce alla propria eteria e al pubblico erario: poi i magistrati della città suddividono questi fondi tra le singole sedi dei sissizi. Invece i servi pagano uno statere eginetico a testa. Tutti i cittadini sono suddivisi in eterie, che qui si chiamano *andréia*. La cura del pasto comune è affidata ad una donna, che si avvale della collaborazione di tre o quattro popolani per il servizio; ognuno di questi è a sua volta assistito da due servitori che portano la legna da ardere, chiamati *kalophóroi*. Dappertutto a Creta ci sono due tipi di edifici per i sissizi: uno è chiamato *andréion* (casa degli uomini), mentre l'altro, dove sono ospitati gli stranieri, è detto *koimetérion*. In quello destinato ai pasti in comune innanzitutto si trovano due tavole chiamate *tavole degli ospiti*, davanti alle quali si siedono gli stranieri presenti in città. Poi ci sono le tavole per tutti gli altri. A ciascuno dei presenti viene servita un'uguale porzione di cibo: ma i più giovani ricevono solo mezza porzione di carne e non possono toccare nient'altro. Poi su ciascun tavolo viene messa una coppa di vino molto annacquato, e ad essa bevono l'uno dopo l'altro tutti quelli che stanno alla stessa tavola; un'altra coppa è servita al termine del pranzo. Per i ragazzi è preparato un solo cratere in comune, mentre agli anziani è concesso bere di più, se lo desiderano. La donna che sovrintende alla mensa comune davanti agli occhi di tutti prende dalla tavola il meglio di quanto viene servito e lo offre a quelli che si sono distinti in guerra o per saggezza. Dopo pranzo, per prima cosa hanno l'abitudine di discutere degli affari pubblici; successivamente ricordano imprese di guerra e tessono le lodi di quelli che si sono mostrati coraggiosi, esortando i giovani al valore». Pirgione nel libro III delle *Tradizioni cretesi* scrive: «Durante i pasti in comune i Cretesi pranzano stando seduti; [agli orfani vengono serviti cibi non conditi]; i più giovani stanno in piedi e servono in tavola: dopo una libagione offerta agli dei in silenzio, distribuiscono le vivande a tutti; ai figli, che se ne stanno accovacciati presso la sedia del padre, vengono servite porzioni dimezzate rispetto a quelle degli adulti, mentre gli orfani ricevono porzioni intere: a questi ultimi, però, per ciascuna delle solite portate, i cibi vengono serviti senza l'aggiunta di alcun condimento. C'erano anche delle sedie riservate agli ospiti e una terza tavola, a destra di chi entrava nella sala, chiamata di *Zeus protettore degli ospiti* o *tavola degli ospiti*». Traduzione di L. Citelli in L. Canfora (a cura di), *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto. Volume I*, Roma 2001.

⁷⁵ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XVI.

⁷⁶ Non c'è accordo su questo punto. Secondo Esichio l'età era appunto il diciottesimo anno, come si deduce dal suo lessico, s.v. <ἀπάγγελος>· ὁ μηδέπω συναγελαζόμενος παῖς, ὁ μέχρι ἐτῶν ἑπτακαίδεκα. Κρητες. Tuttavia, è possibile che egli sia stato influenzato dal paragone con l'efebia ateniese (cfr. s.v. <ἀγελάους>· τοὺς ἐφήβους Κρητες). Willetts crede invece che l'età di questo passaggio si attesti intorno ai vent'anni. Cfr. R. F. Willetts, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955, p. 12. Cfr. Anche D. Leitao, *The Perils, cit.*, p. 145 e n. 77, che ritiene diversamente

giovane rampollo di una casata nobile o potente a formare l'*agéla*; il padre di questi ne sarà il più delle volte (ὤς τὸ πολὺ) il capo (ἄρχων), acquisendo così il diritto di punire i giovani in caso di disobbedienza e di condurli a caccia e alle corse allo stadio: la corsa ha difatti un valore basilare nell'educazione cretese⁷⁷. In questa fase, i fanciulli mangiano e dormono insieme. Una delle massime differenze tra le istituzioni spartane e quelle cretesi concerne il ruolo assegnato alle relazioni omoerotiche. A Sparta si dice semplicemente che *“cominciavano a frequentarli degli amanti, che erano giovani stimati, mentre gli anziani, che si recavano nei ginnasi e assistevano ai loro combattimenti e ai loro motteggi reciproci, li sorvegliavano ancor più, non una volta tanto, ma pensando di essere in certo qual modo tutti padri e padegoghi e capi di tutti. [...] Non esisteva la rivalità e la gelosia, anzi gli innamorati dello stesso fanciullo facevano del loro amore il principio di un'amicizia reciproca e non cessavano di adoperarsi in comune per rendere migliore il loro amato”*⁷⁸. Altra particolarità della pedagogia spartana, di cui non scorgiamo traccia nel sistema cretese, è l'equivalenza di questi rapporti in ambito femminile (*“A Sparta l'amore era ammesso al punto che anche le donne belle e buone amavano le fanciulle”*⁷⁹), il che, come vedremo, non esclude comunque la presenza di rituali iniziatici rivolti alle fanciulle anche a Creta. Qui la relazione appare insieme più personale e più regolamentata. Secondo il famoso racconto di Eforo, l'unione tra amante e amato seguiva un protocollo preciso di comportamenti dati, in tempi e luoghi specifici.

“Per quanto riguarda le relazioni amorose, i Cretesi hanno un costume assai particolare. In effetti, non è attraverso la persuasione che gli amanti riescono a conquistare quelli a cui dedicano le loro assiduità, ma attraverso il rapimento. L'amante annuncia agli amici dell'amato, tre o più giorni prima, che ha intenzione di procedere al rapimento. Nascondere l'adolescente che egli desidera o non permettergli di avventurarsi sulla strada prevista per il rapimento sarebbe da parte loro il colmo dell'insulto, giacché significherebbe agli occhi di tutti che egli non è degno di appartenere ad un amante di così alto rango. Essi dunque si

che l'età debba verosimilmente arretrarsi (dodici-quattordici anni), essendo quella di Esichio una testimonianza tarda rispetto al rito descritto e influenzata dai costumi suoi contemporanei. Per A. Brelich, *Paides*, cit., p. 198, l'entrata avveniva a diciassette o diciotto anni.

⁷⁷ Non è escluso che la corsa abbia acquisito tanta importanza anche a partire dalla conformazione geomorfologica dell'isola: così, in sostanza, J. N. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford 1994, p. 45.

⁷⁸ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XVII 1 e XVIII 9.

⁷⁹ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XVIII 9. Naturalmente, questa notizia riporta ad un complesso rituale e culturale altrettanto ricco che quello maschile, per il periodo arcaico, destinato alle giovani fanciulle. Cfr. C. Calame, *Le choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque. I. Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma 1977.

riuniscono e, se constatano che il rapitore è eguale o superiore all'adolescente sotto tutti i rapporti e in particolare per rango, lo inseguono e glielo riprendono, ma con dolcezza e solo per conformarsi al costume, poi si compiaccono di affidarglielo, perché egli possa portarlo con sé definitivamente. Se, al contrario, l'innamorato non sembra loro di rango sufficiente, essi rapiscono il fanciullo per davvero. In ogni caso, l'inseguimento cessa, quando questi è stato trascinato fino all'andréion del suo rapitore. Essi giudicano degno di essere amato non il ragazzo più bello, ma colui che si distingue per il suo coraggio e la sua correttezza. Dopo avergli dato il benvenuto e consegnato i suoi doni, l'innamorato gli fa lasciare l'abitato e lo conduce in un luogo a sua scelta. Tutti coloro che hanno assistito al rapimento lo accompagnano e, dopo aver fatto festa in casa sua e aver cacciato con lui per due mesi - la legge non permette di trattenere l'adolescente più a lungo - essi ridiscendono in città. Si lascia allora partire il fanciullo, che riceve in dono un costume da guerriero, un bue e una coppa - sono i doni prescritti dalla legge - ed inoltre, naturalmente, molti altri doni di valore, tanto che gli amici dell'amante hanno l'abitudine di fare una colletta per sopportarne con lui l'enorme costo. Quanto al fanciullo, egli sacrifica il bue a Zeus ed offre un banchetto a coloro che lo hanno ricondotto. Poi fa una dichiarazione pubblica sul rapporto che ha avuto col suo amante, nella quale dice se ne è soddisfatto o no, poiché la legge specifica che, se è stato vittima di violenze nel corso del rapimento, ha il diritto di chiederne riparazione in questa circostanza e di essere sottratto al suo potere. D'altra parte, è un segno di infamia per un adolescente ben fatto e di ascendenza illustre non poter trovare un amante, giacché questa disgrazia verrebbe attribuita ad un difetto di educazione. Degli onori, invece, attendono i parastátes, nome che si dà a coloro che sono stati l'oggetto di un rapimento: vengono loro riservati i posti migliori nei cori e negli stadi ed essi hanno il diritto di distinguersi dagli altri adornandosi dell'abito donato loro dall'amante. Tale diritto non è limitato solo all'epoca della loro adolescenza, giacché, una volta arrivati all'età adulta, continuano a indossare un abito particolare, affinché di ciascuno di essi si sappia che un tempo è stato un «glorioso» (kleinós), termine che designa, presso di loro, l'erómenos, mentre l'amante è chiamato philétor. Queste le disposizioni rispetto alle faccende amorose»⁸⁰.

⁸⁰ Strabone X 4, 21: "Ἴδιον δ' αὐτοῖς τὸ περὶ τοὺς ἔρωτας νόμιμον· οὐ γὰρ πειθοῖ κατεργάζονται τοὺς ἐρωμένους ἀλλ' ἀρπαγῆ· προλέγει τοῖς φίλοις πρὸ τριῶν ἢ πλειόνων ἡμερῶν ὁ ἔραστής ὅτι μέλλει τὴν ἀρπαγὴν ποιῆσθαι· τοῖς δ' ἀποκρύπτει μὲν τὸν παῖδα ἢ μὴ ἔαν πορευέσθαι τὴν τεταγμένην ὁδὸν τῶν αἰσχίστων ἐστίν, ὡς ἐξομολογουμένοις ὅτι ἀνάξιος ὁ παῖς εἴη τοιοῦτου ἔραστοῦ τυγχάνειν· συνιόντες δ', ἂν μὲν τῶν ἴσων ἢ τῶν ὑπερεχόντων τις ἢ τοῦ παιδὸς τιμῆ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁ ἀρπάζων, ἐπιδιώκοντες ἀνθήψαντο μόνον μετρίως τὸ νόμιμον ἐκκληροῦντες, τᾶλλα δ' ἐπιτρέπουσιν ἄγειν χαίροντες· ἂν δ' ἀνάξιος, ἀφαιροῦνται· πέρας δὲ τῆς ἐπιδιώξεώς ἐστιν ἕως ἂν ἀχθῆ ὁ παῖς εἰς τὸ τοῦ ἀρπάσαντος ἀνδρείον. ἐράσιμιον δὲ νομίζουσιν οὐ τὸν κάλλει διαφέροντα, ἀλλὰ τὸν ἀνδρεία καὶ κοσμιότητι ... καὶ δωρησάμενος ἀπάγει τὸν παῖδα τῆς χώρας εἰς ὃν βούλεται τόπον· ἐπακολουθοῦσι δὲ τῇ ἀρπαγῇ οἱ παραγενόμενοι, ἐστιαθέντες δὲ καὶ συνθηρεύσαντες δίμηνον (οὐ γὰρ ἕξεστι πλείω χρόνον κατέχειν τὸν παῖδα) εἰς τὴν πόλιν καταβαίνουσιν. ἀφίεται δ' ὁ παῖς δῶρα λαβὼν στολὴν πολεμικὴν καὶ βοῦν καὶ ποτήριον. ταῦτα μὲν τὰ κατὰ τὸν νόμον δῶρα καὶ ἄλλα πλείω καὶ πολυτελεῖ, ὥστε συνερανίζειν τοὺς φίλους διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀναλωμάτων. τὸν μὲν οὖν βοῦν θύει τῷ Διὶ καὶ ἐστιᾷ τοὺς συγκαταβαίνοντας, εἴτ' ἀποφαίνεται περὶ τῆς πρὸς τὸν ἔραστην ὁμιλίας εἴτ' ἀσμενίζων τετύχηκεν εἴτε μὴ, τοῦ νόμου τοῦτ' ἐπιτρέψαντος, ἴν' εἴ τις αὐτῷ βία προσενήκεται κατὰ τὴν ἀρπαγὴν, ἐνταῦθα παρῆ τιμωρεῖν ἑαυτῷ καὶ ἀπαλλάττεσθαι. τοῖς δὲ καλοῖς τὴν ἰδέαν καὶ προγόνων ἐπιφανῶν [αἰσχροῦν] ἔραστῶν μὴ τυχεῖν, ὡς διὰ τὸν τρόπον τοῦτο παθοῦσιν. ἔχουσι δὲ τιμὰς οἱ παρασταθέντες (οὕτω γὰρ καλοῦσι τοὺς ἀρπαγέντας)· ἔν τε γὰρ τοῖς χοροῖς καὶ τοῖς δρόμοις ἔχουσι τὰς ἐντιμοτάτας χώρας, τῇ τε στολῇ κοσμεῖσθαι διαφερόντως τῶν ἄλλων ἐφίεται τῇ δοθείσῃ παρὰ τῶν ἔραστῶν, καὶ οὐ τότε μόνον ἀλλὰ καὶ τέλειοι γενόμενοι διάσημον ἐσθῆτα φέρουσιν, ἀφ' ἧς γνωσθήσεται ἕκαστος κλεινὸς γενόμενος· τὸν μὲν γὰρ ἐρώμενον καλοῦσι κλεινὸν τὸν δ' ἔραστην φιλήτορα. ταῦτα μὲν τὰ περὶ τοὺς ἔρωτας νόμιμα.

Il periodo di margine chiaramente rappresentato dal soggiorno di due mesi in un luogo selvaggio e liminale sembra aver il suo corrispettivo nella spartana *kruptéia*, un periodo di un anno in cui giovani spartani scelti e non ancora giunti al termine dell'*agogé*, vivevano nei boschi, nascondendosi la mattina, per poi uscire di notte, col favore delle tenebre, a compiere missioni loro affidate dai loro capi, che non di rado consistevano nell'assassinio furtivo di un malcapitato ilota⁸¹. Lo scolio al verso 989 dell'*Alceste* di Euripide⁸² riporta i possibili ambiti semantici del termine: *skótiōi* sono i fanciulli nati o da mortali o da un solo genitore divino (il verso di Euripide recitava: “Anche i figli degli dei si spengono tenebrosi nella morte”)⁸³. Ad un verso dell'*Iliade* si riferisce la seconda parte dello scolio: “la madre mise al mondo furtivo (*skótion*)”⁸⁴: si parla di Bucolione, figlio di Laomedonte e Strimo, nota anche come Leucippe, che nacque prima delle legittime nozze e fu, per questo, nascosto dalla madre al padre e da questa affidato a dei pastori. Secondo lo scolio, dunque, *skótiōi* sono anche i figli nascosti, nati da nozze segrete, “imperfette” (letteralmente ἀδαδουχίτων vale “senza lumi”). Infine, conclude lo scolio, i Rodi chiamano in questo modo i *matroxénoi*, mentre i Cretesi chiamano *skótiōi* quelli che sono ancora dei fanciulli (ἀνήβους); Willetts crede che quest'aggettivo derivi dal fatto che questi ragazzi vivevano negli appartamenti delle donne⁸⁵. In realtà il vocabolo sembra piuttosto riferirsi ai fanciulli in prossimità di quel periodo di transizione dalla fanciullezza all'età

⁸¹ Secondo Willetts (R. F. Willetts, *Aristocratic, cit.*, p. 11 e *Cretan, cit.*, p. 47), Esichio chiama gli *apagéloi*, ovvero coloro che non erano ancora stati ammessi in un'*agéla*, *skótiōi* (cfr. P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 5 (1968), pp. 947-964, ed. it. in *Il cacciatore nero*, Milano 2006, pp. 124-146 [*Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981]. In particolare, sull'opposizione chiaro-scuro cfr. pp. 139-140), ma la glossa cui lo storico si riferisce (*apagéloi-skótiōi*) e che egli attribuisce ad Esichio non figura in nessun lessico e resta da capire da dove Willetts l'abbia presa.

⁸² Euripide, *Alceste*, 989, *Scholia Vetera ad locum*: <σκότιοι>: οἱ μὴ γνήσιοι ὄντες τῶν θεῶν παῖδες ἀποθήσκουσιν, οἱ μὴ ὄντες ἐξ ἀμφοτέρων θεῶν: – A <ἄλλως>: σκότιοι λέγονται οἱ λαθραῖοι παῖδες καὶ ἐξ ἀδαδουχίτων γάμων γενόμενοι. Ὅμηρος [Z 24]: ‘σκότιον δὲ ἐγένετο μήτηρ’. Τοῦτους δὲ Ῥόδιοι ματροξένους καλοῦσιν. Κρήτες δὲ τοὺς ἀνήβους σκοτίους λέγουσιν: – AB: “*skotioi* sono detti i figli clandestini nati da matrimoni “senza lumi”; in Omero *Iliade* VI, 24: «che la madre generò clandestino»; i Rodii li chiamano *matroxénoi*. I Cretesi dicono *skótiōi* i fanciulli”.

⁸³ Euripide, *Alceste*, 989: καὶ θεῶν σκότιοι φθίνουσι παῖδες ἐν θανάτῳ.

⁸⁴ *Iliade*, VI 24.

⁸⁵ R. F. Willetts, *Aristocratic, cit.*, p. 14. Forse riferisce al termine lo scolio successivo, quello ad Euripide, *Alceste*, 994: νῦν ἐν τοῖς οἴκοις.

adulta che includeva anche la reclusione di due mesi fuori dalla città⁸⁶. Il termine, come emerge dallo scolio, attiene alla triplice sfera dell'oscurità, dell'indeterminatezza, della morte, tutti ambiti che ben si conciliano con col periodo di margine interno alla dimensione iniziatica. La nostra fonte, quella delle *Ekdýsia*, ambienta la vicenda di Leucippo a Festo: appare dunque significativo che, proprio qui, Afrodite sia detta *Skótia*⁸⁷, né possiamo evitare di pensare, con Willetts, che essa porti tale epiteto in quanto connessa al passaggio dei giovani dalla confusione puberale al definitivo ruolo di adulti e guerrieri⁸⁸ ed è singolare che, proprio in uno dei capitoli dedicati alla costituzione spartana nella sua *Politica*, Aristotele ci tenga a sottolineare che non a caso il mito rappresenta l'unione di Ares e Afrodite, poiché nei popoli dotati di particolari attitudini belliche, l'amore, di qualsiasi orientamento, occupa sempre un posto privilegiato⁸⁹.

Passata l'iniziazione, divenuti cittadini, guerrieri e mariti, a Sparta troviamo gli *hómoioi*, mentre a Creta abbiamo gli *hetáiroi*. Talmente duro era l'addestramento che li aveva portati a questo traguardo, da far dire a Plutarco che per gli Spartani la guerra era un sollievo rispetto al loro normale addestramento militare⁹⁰ e a Platone che i Cretesi posseggono la costituzione di chi vive in un campo d'addestramento di soldati, non di chi abita in città e “*come se fossero molti puledri radunati insieme in un gregge (en agéle)*” (quest'accostamento andrà ricordato), essi comandano i loro giovani e li nutrono⁹¹. Il vero mestiere a cui tutta

⁸⁶ H. Jeanmaire, *Couroi, cit.*, p. 426.

⁸⁷ G. Pironti, *Entre, cit.*, pp. 194-195.

⁸⁸ R. F. Willetts, *Aristocratic, cit.*, p. 121.

⁸⁹ Aristotele, *Politica*, 1269b 27.

⁹⁰ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XII.

⁹¹ Platone, *Leggi*, 666e: {AΘ.} [...] στρατοπέδου γὰρ πολιτείαν ἔχετε ἀλλ' οὐκ ἐν ἄστεσι κατῳκηκότων, ἀλλ' οἷον ἀθρόους πάλους ἐν ἀγέλη νεμομένους φορβάδας τοὺς νέους κέκτησθε: λαβῶν δ' ὑμῶν οὐδεὶς τὸν αὐτοῦ, παρὰ τῶν συννόμων σπάσας σφόδρα ἀγριαίνοντα καὶ ἀγανακτοῦντα, ἵπποκόμον τε ἐπέστησεν ἰδίᾳ καὶ παιδεύει ψήχων τε καὶ ἡμερῶν, καὶ πάντα προσήκοντα ἀποδιδούς τῇ παιδοτροφίᾳ ὅθεν οὐ μόνον ἀγαθὸς ἂν στρατιώτης εἴη, πόλιν δὲ καὶ ἄστυ δυνάμενος διοικεῖν, ὃν δὴ κατ' ἀρχὰς εἶπομεν τῶν Τυρταίου πολεμικῶν εἶναι πολεμικώτερον, τέταρτον ἀρετῆς ἀλλ' οὐ πρῶτον τὴν ἀνδρείαν κτῆμα τιμῶντα ἀεὶ καὶ πανταχοῦ, ἰδιώταις τε καὶ συμπάσῃ πόλει. “Voi avete la costituzione di un accampamento di soldati, non quella di chi abita nelle città, e come se fossero molti puledri radunati in un gregge, possedete e fate pascolare i vostri giovani: nessuno di voi prende il proprio, e lo strappa ancora selvaggio e recalcitrante ai suoi compagni di gregge, e gli impone in privato un allevatore, e lo educa strigliandolo e addomesticandolo, e gli assegna tutto ciò che conviene all'allevamento dei figli, in modo che non solo diventi un valoroso soldato, ma sia anche in grado di guidare uno stato o una città, e in principio abbiamo detto che si trattava di un soldato più valoroso di quelli descritti

la formazione spartana e cretese sembrano preparare il ragazzo è quello del soldato, leale, coraggioso, instancabile, disciplinato.

Naturalmente tra i due sistemi sussistono anche significative differenze: alcune le abbiamo già sottolineate, ma ve ne sono altre e, in particolare, la gioventù di Festo, in tempi storici, era apparentemente tutta iniziata all'età adulta, alla cittadinanza e al matrimonio nel medesimo, cruciale momento della vita⁹².

Non abbiamo notizia nella Sparta storica, di matrimoni collettivi, mentre sappiamo di come la pratica del celibato fosse sottoposta al pubblico ludibrio⁹³. A Creta, viceversa e significativamente, matrimoni comuni seguivano l'uscita dall'*agéla* e i ragazzi erano obbligati a sposarsi tutti nel medesimo tempo (γαμεῖν μὲν ἅμα πάντες ἀναγκάζονται παρ' αὐτοῖς οἱ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐκ τῆς τῶν παίδων ἀγέλης ἐκκριθέντες)⁹⁴.

Nell'uno e nell'altro caso, tuttavia, gli sposi non avevano da subito la possibilità di convivere, dovendo i ragazzi, per un lungo periodo (anche a Creta, fino ai trent'anni?), continuare a passare la notte nei dormitori comuni, vedendo così le proprie spose solo saltuariamente⁹⁵. Il matrimonio "segreto", attestato più esplicitamente per Sparta che per Creta, aveva anche l'indubbio vantaggio di non vincolare pubblicamente una coppia che poteva dimostrarsi non prolifica. In caso di mancanza di figli, ciascuno avrebbe potuto, e senza onta, cercare la propria fecondità con qualcun altro, sebbene ciò potesse, in alcuni casi, avvenire anche per esplicita richiesta dell'uomo⁹⁶.

Alla fine di questo processo formativo, il fanciullo cretese poteva dirsi anche *droméus* (corridore), termine con cui si indica che egli poteva partecipare ai *drómoi* comuni ed era considerato dunque a tutti gli effetti un adulto (cittadino, guerriero, marito)⁹⁷. Aristofane di Bisanzio⁹⁸ spiega infatti che, prima di tale

da Tirteo, dato che onorerà sempre e dovunque il coraggio come la quarta virtù, e non come il primo bene, per i singoli cittadini e per tutto lo stato". Cfr. J. P. Vernant, *Entre la honte et la gloire: l'identité du jeune Spartiate*, in «Mètis» 2 (1987), pp. 269-300, ed. it. in J. P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000 [*L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989], pp. 151-186.

⁹² R. F. Willetts, *The Civilisation of Ancient Crete*, Berkeley-Los Angeles 1977, p. 123.

⁹³ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XV 1-3.

⁹⁴ Strabone X 4, 20.

⁹⁵ A. Brelich, *Paides*, cit., p. 199.

⁹⁶ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XV; per Creta, Strabone, X 4, 20.

⁹⁷ A. Brelich, *Paides*, cit., p. 199.

momento, il fanciullo cretese era *apódromos*, escluso dai pubblici esercizi atletici (*drómoi*). “Il corridore” godeva del diritto ad esercitarsi nel ginnasio pubblico, oltre che di quello di divenire membro dell’*andréion*, la casa degli uomini, ovvero di quei cittadini maschi adulti conosciuti come *hetáiroi* (= *droméis*)⁹⁹, assimilabili agli *hómoioi* (= *sphairéis*) lacedemoni¹⁰⁰.

1.5.4. Iniziazione e giuramento di cittadinanza

Questo passaggio e insieme con esso il diritto-dovere di accedere ad una vita come cittadino, marito, soldato, viene drammatizzato dalla comunità, in questo caso quella di Festo, attraverso una cerimonia. Il fanciullo, che aveva già compiuto (di persona o partecipandovi dall’esterno) i due mesi di segregazione, compiva un sacrificio a Zeus e in seguito, nel lasciare la propria *agéla*, in occasione di particolari ricorrenze festive, diverse da città a città, s’impegnava con un solenne giuramento di fedeltà alla città e alle sue leggi¹⁰¹. In questo rito, la veste aveva un ruolo centrale.

Probabilmente alla fine di ogni anno¹⁰² in varie città cretesi si celebrava l’uscita dei ragazzi dalle *agélai* alla presenza della comunità civica (e forse di cittadini

⁹⁸ Aristofane di Bisanzio in Eustazio, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, II, 108, 19: ἐν δὲ Κυρήνῃ τοὺς ἐφήβους τρικαδίους καλοῦσιν, ἐν δὲ Κρήτῃ ἀποδρόμους διὰ τὸ μήπω τῶν κοινῶν δρόμων μετέχειν, Ἀχαιοὶ δὲ κούρους, Θρᾶκες ἀγούρους, ὡσαύτως καὶ Ἀττικοί.

⁹⁹ R. F. Willetts, *Aristocratic, cit.*, pp. 11-12.

¹⁰⁰ Pausania, III 14, 6: καλοῦσι δὲ Λακεδαιμόνιοι Δρόμον, ἔνθα τοῖς νέοις καὶ ἐφ’ ἡμῶν ἔτι δρόμου μελέτη καθέστηκεν. ἐς τοῦτον τὸν Δρόμον ἰόντι ἀπὸ τοῦ τάφου τῶν Ἀγιαδῶν ἔστιν ἐν ἀριστερᾷ μνήμα Εὐμήδους, Ἰπποκόωντος δὲ καὶ οὗτος ἦν ὁ Εὐμήδης· ἔστι δὲ ἄγαλμα ἀρχαῖον Ἡρακλέους, ᾧ θύουσιν οἱ Σφαιρεῖς· οἱ δὲ εἰσὶν <οἱ> ἐκ τῶν ἐφήβων ἐς ἄνδρας ἀρχόμενοι συντελεῖν. πεποιήται δὲ καὶ γυμνάσια ἐν τῷ Δρόμῳ, τὸ ἕτερον Εὐρυκλέους ἀνάθημα ἀνδρὸς Σπαρτιάτου· τοῦ Δρόμου δὲ ἐκτὸς κατὰ τοῦ Ἡρακλέους τὸ ἄγαλμα ἔστιν οἰκία τὰ ἐφ’ ἡμῶν ἰδιώτου, Μενελάου τὸ ἀρχαῖον. προελθόντι δὲ ἀπὸ τοῦ Δρόμου Διοσκούρων ἱερὸν καὶ Χαρίτων, τὸ δὲ Εἰλειθυίας ἔστιν Ἀπόλλωνός τε Καρνείου καὶ Ἀρτέμιδος Ἡγεμόνης. “I Lacedemoni chiamano poi *Drómos* il luogo in cui anche ai miei tempi i giovani praticano la corsa. Procedendo dal sepolcro degli Agiadi verso questo *Drómos* si trova sulla sinistra la tomba di Eumede, e anche questo Eumede era figlio di Ippocoonte. C’è una statua arcaica di Eracle, al quale fanno sacrifici gli Sferei (così si chiamano gli efebi che sono nella fase di passaggio all’età virile); nel *Drómos* ci sono anche dei ginnasi, uno dei quali dedicato dallo spartano Euricle; fuori del *Drómos*, in corrispondenza della statua di Eracle, c’è una casa ai miei tempi di un privato, ma in antico di Menelao. Procedendo dal *Drómos* si raggiunge un santuario dei Dioscuri e delle Cariti, e poi quello di Ilizia, e di Apollo Karneios e di Artemide Hegemone”. Traduzione di D. Musti in D. Musti – M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Volume III. La Laconia, cit.*, p. 87.

¹⁰¹ Cfr. R. F. Willetts, *Aristocratic, cit.*, pp. 199-200.

¹⁰² Cfr. R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, pp. 107-108.

delle città alleate)¹⁰³, testimoni tutti dell'impegno, da parte dei giovani, ad assumere su di sé pienamente il ruolo di cittadini, sia nei rapporti interni che in quelli esterni alla *pólis*. Questo decisivo passaggio di *status* avviene attraverso il simbolismo della svestizione e della nudità. Nel giuramento di Drero, i ragazzi sono *πανάζωστοι*¹⁰⁴. Il termine è glossato da Esichio <ἄζωστος>· ἄνοπλος, ἄστολος¹⁰⁵; <ἄζωστος>, letteralmente, “senza cintura” è l'equivalente di ἄνοπλος, “senza armi” e ἄστολος, “senza veste”. Il termine¹⁰⁶ ha lo stesso significato del verbo ἐγδύεσθαι (ἐσδύεσθαι), che compare in diverse iscrizioni¹⁰⁷, ad indicare proprio l'uscita dall'*agéla*¹⁰⁸, cui seguiva l'entrata in un nuovo gruppo, quello degli *ándres*, cittadini, guerrieri, mariti, in corrispondenza della cerimonia annuale di giuramento o rinnovamento dei trattati¹⁰⁹. Sembra dunque verosimile che alla svestizione dei vecchi abiti, che avevano caratterizzato lo stato di “crudo”, corrispondesse l'assunzione di abiti nuovi, probabilmente consistenti in quel costume guerriero che l'amato riceveva dal suo amante al termine del periodo d'esclusione trascorso fuori dalla città¹¹⁰. Non è dato sapere se ciò avvenisse o meno all'interno della medesima occasione festiva e rituale: tuttavia, è molto

¹⁰³ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰⁴ *IC*, I 9, 11-12. Di seguito (140) è usato il termine ἄζώστοις.

¹⁰⁵ La glossa si riferisce al v. 345 de *Le opere e i giorni* di Esiodo (γείτονες ἄζωστοι ἔκτιον).

¹⁰⁶ R. F. Willetts, *Aristocratic, cit.*, p. 120, riprendendo M. Guarducci, *Inscriptiones, cit.*, p. 87, n. A 11 sq., che dà però una sua interpretazione della “svestizione”: “πανάζωστοι (cfr. *D* 140 sq., ἄζωστοι). Collata glossa Hesychiana <ἄζωστος>· ἄνοπλος, ἄστολος (cfr. Eustath., *ad Iliadem* II, 224: p. 1056), his adiectivis eandem fere vim inesse adfirmaverim atque verbo ἐγδύεσθαι (ἐσδύεσθαι), *C* 99 sq. et in tit. Malleo I, 18 occurrenti. Quod verbum cum nihil aliud nisi «exuere se vestibus» aut «vestibus exui» significet, statuendum est hic de ritu agi quo ephebi militiam nuper ingressi vestes suas atque ius iurandum deponerent. Quod vero forte non tam religionis causa factum esse putamus, ut ait Schwyzer («Rhein. Mus.», LXXVII [1928], 242 sqq.), quam ut ephebi vel de corporum firmitate probarentur vel novas vestes novaque arma sumerent. Hanc vero interpretationem confirmare videtur Phaestii Leucippi fabula cum Ecdysiis coniuncta (v. *Phaestos*, praef., RES SACRAE), in qua puer veste deposita novam omnino vitae viam ingreditur”.

¹⁰⁷ *IC* 1, 18, 9B; 1, 19, 1; 3, 5, 24; ma la più antica è quella di Gortyna *IC* 4, 16. Cfr. A. Brelich, *Paides, cit.*, p. 200 e n. 239.

¹⁰⁸ Cfr. R. F. Willetts, *Aristocratic, cit.*, p. 120.

¹⁰⁹ M. Bile, *L'initiation dans les inscriptions crétoises*, in A. Moreau (a cura di), *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991. Tome I*, Montpellier 1992, pp. 11-17. In particolare, in riferimento all'epoca classica, cfr. p.13 : “Les Lois de Gortyne distinguent l'état d'impuberté et l'état de puberté. Un garçon impubère est dit ανηβος (IX, 9), un garçon ou une fille impubère est ανωρος (VII, 29-30). Un garçon pubère est qualifié de ηβίων (VII, 37), un fille pubère est ηβιονσα (VII, 37) ou ωριμα (VIII, 39). Bien entendu, la majorité civique ne s'applique qu'au garçon ; d'abord αποδρομος (VII, 35-36), il devient δρομευς (VII, 41). C'est entre l'état d'*apodromos* et celui de *dromeus* qu'a lieu le rapt de l'éromène par l'éraсте”.

¹¹⁰ Cfr. R. F. Willetts, *Aristocratic, cit.*, p. 120.

improbabile che i fanciulli restassero nudi¹¹¹. In effetti, oltre alle *Ekdýsia* sappiamo dei *Periblémata*, feste “complementari” che rimandano in qualche modo alla vestizione di un capo d’abbigliamento; περίβλημα era una veste che si portava avvolta intorno al corpo¹¹². Non sappiamo se si tratti nello specifico di due aspetti diversi di un unico rituale, ma di certo, tra lo svestirsi del vecchio e il vestirsi del nuovo, per i fanciulli all’interno delle *Ekdýsia* c’è la nudità.

1.5.5. La nudità

È evidente che nel passaggio da un abbigliamento all’altro questi fanciulli restano (totalmente?) nudi. La circostanza ha un ricco simbolico di riferimento.

Brelich vide nella nudità completa una forma di “costume iniziatico”, qualora questa si ponga in antitesi al resto di una comunità normalmente vestita¹¹³. In questo senso, egli ascrive una possibile nudità al periodo di margine¹¹⁴, marcato da un significativo simbolismo di rovesciamento rispetto all’identità che ci si accinge ad assumere. Tuttavia, non sembra che la nudità, in questo caso, possa riferirsi al pieno momento della segregazione e neanche, nella prospettiva di un’analisi di genere, che essa possa rappresentare un “grado zero” intermedio, non connotato, equidistante tra l’abbandono della “femminilità” e l’assunzione della “virilità”. Gli iniziati abbandonano i loro abiti all’interno della cerimonia, mostrando un corpo ormai adulto, atto ad essere predicato delle nuove funzioni sociali, guerriere, sessuali proprie dell’*anér*.

È significativo del resto che anche nell’*áition* la preoccupazione sia proprio quella di celare la natura della fanciulla, che solo una volta tramutata in uomo può mostrarsi, liberandosi di quel peplo che per coerenza narrativa non avrebbe mai dovuto indossare. La nudità opera insomma come criterio d’evidenza, verifica prima di tutto visiva di un’adeguatezza fisica a svolgere il ruolo di cui si sta per essere investiti. È per questo che essa sembra porsi, in questa cerimonia, come

¹¹¹ In questa direzione, R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, p. 294, dove ipotizza che mentre le *Ekdýsia* marcassero un aspetto della cerimonia rituale di passaggio alla cittadinanza, cioè l’abbandono dei vestiti da fanciullo, i *Periblémaia* o *Periblémata* ne incarnassero un altro, quello dell’assunzione di abiti virili. Entrambi i nomi potrebbero così indicare aspetti complementari di quella che era sostanzialmente un’unica cerimonia.

¹¹² Cfr. A Brelich, *Paides, cit.*, p. 201.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, p. 72, n. 60.

¹¹⁴ Così anche, sostanzialmente, M. Eliade, *Birth and Rebirth. Rites and Symbols of Initiation*, New York 1958, ed. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d’iniziazione*, Brescia 1974, p. 48.

momento rivelatore e chiarificatore di uno *status* raggiunto, non come segno d'opposizione ad una "norma" altra o, ancor meno, di quell'ambiguità e indeterminatezza proprie del periodo di margine. È del resto noto che la nudità era la norma negli esercizi e nelle gare atletiche e che essa funzionò, in questo senso, anche da discriminante di genere per la partecipazione delle donne agli agoni e alla pratica della ginnastica¹¹⁵.

A Creta, in particolare, s'è detto di come la corsa fosse uno degli ambiti all'interno dei quali si palesava ed esercitava il diritto di cittadinanza del *droméus*, il "corridore", che è, non a caso, l'atleta nudo per eccellenza¹¹⁶.

¹¹⁵ Per Sparta, tuttavia, Plutarco racconta che le fanciulle, come i loro coetanei maschi, solevano esercitarsi nude: cfr. G. Maddoli-V. Saladino, *Pausania. Guida della Grecia. Volume V. L'Elide e Olimpia*, Milano 1995, p. 211, n. 49-53: "La pratica ginnica femminile, prevalentemente limitata alle ragazze di nascita libera e di classe elevata, è scarsamente documentata rispetto a quella maschile, dalla quale è in ogni caso nettamente separata". Quanto alla testimonianza di Pausania, secondo cui tra gli Elei era la morte la punizione decretata per quelle donne che avessero contravenuto al divieto di partecipare ai giochi olimpici (mentre proprio l'antica trasgressione di una donna era la motivazione per cui anche gli allenatori dovevano recarsi agli agoni nudi), essa sembra collegarsi a ragioni iniziatiche (particolarmente affini a quelle descritte) più che etiche: cfr. Pausania V 6, 7-8: κατὰ δὲ τὴν ἐς Ὀλυμπίαν ὁδόν, πρὶν ἢ διαβῆναι τὸν Ἀλφειόν, ἔστιν ὄρος ἐκ Σκιλλοῦντος ἐρχομένων πέτραις ὑψηλαῖς ἀπότομον· ὀνομάζεται δὲ Τυπαῖον τὸ ὄρος. κατὰ τοῦτου τὰς γυναῖκας Ἡλείοις ἔστιν ὡθεῖν νόμος, ἦν φωραθῶσιν ἐς τὸν ἀγῶνα ἐλθοῦσαι τὸν Ὀλυμπικὸν ἢ καὶ ὄλως ἐν ταῖς ἀπειρημέναις σφίσις ἡμέραις διαβᾶσαι τὸν Ἀλφειόν. οὐ μὴν οὐδὲ ἀλῶναι λέγουσιν οὐδεμίαν, ὅτι μὴ Καλλιπάτειραν μόνην· εἰσὶ δὲ οἱ τὴν αὐτὴν ταύτην Φερενίκην καὶ οὐ Καλλιπάτειραν καλοῦσιν. αὕτη προαποθανόντος αὐτῆ τοῦ ἀνδρός, ἐξεικάσασα αὐτὴν τὰ πάντα ἀνδρὶ γυμναστῆ, ἤγαγεν ἐς Ὀλυμπίαν τὸν υἱὸν μαχοῦμενον· νικῶντος δὲ τοῦ Πεισιρόδου, τὸ ἔρυμα ἐν ᾧ τοὺς γυμναστὰς ἔχουσιν ἀπειλημένους, τοῦτο ὑπερπηδῶσα ἡ Καλλιπάτειρα ἐγυμνώθη. φωραθείσης δὲ ὅτι εἶη γυνή, ταύτην ἀφιᾶσιν ἀζήμιον καὶ τῷ πατρὶ καὶ ἀδελφοῖς αὐτῆς καὶ τῷ παιδὶ αἰδῶ νέμοντες – ὑπῆρχον δὲ ἅπασιν αὐτοῖς Ὀλυμπικαὶ νῖκαι – , ἐποίησαν δὲ νόμον ἐς τὸ ἔπειτα ἐπὶ τοῖς γυμνασταῖς γυμνοὺς σφᾶς ἐς τὸν ἀγῶνα ἐσέρχεσθαι. "Lungo la strada che porta a Olimpia, prima di attraversare l'Alfeo venendo da Scillunte, c'è un monte con alte rocce scoscese; il monte si chiama Tipeo. Una legge obbliga gli Elei a precipitarvi le donne che siano state sorprese a recarsi all'agone olimpico o addirittura che abbiano attraversato l'Alfeo nei giorni loro interdetti. Dicono che non ne sia mai stata presa alcuna a eccezione della sola Callipatira; c'è chi dice che si chiamasse Ferenice e non Callipatira. Dopo la morte del marito, travestitasi in tutto e per tutto da allenatore, ella condusse a Olimpia il figlio che doveva prendere parte alle gare; in seguito alla vittoria conseguita da Pisirodo, nel saltare il recinto entro il quale tengono gli allenatori Callipatira rimase nuda: riconosciuta come donna, la rimandarono via senza tuttavia punirla per riguardo al padre, ai fratelli e al figlio – tutti avevano conseguito vittorie olimpiche – ma per l'avvenire stabilirono una norma concernente gli allenatori, in base alla quale essi dovevano venire nudi all'agone". Traduzione di G. Maddoli in G. Maddoli-V. Saladino, *Pausania. Guida della Grecia. Volume V. L'Elide e Olimpia*, cit., p. 41 e soprattutto p. 211, n. 49-53: "Il fatto che Pausania, oltre a distinguere tra donne sposate e ragazze, colleghi il divieto a un preciso confine (l'Alfeo) e a un'occasione specifica, può far pensare a sopravvivenze di una componente iniziatica (riti di passaggio), presente nella formazione degli agoni olimpici". Cfr anche *ibid.*, p. 211, n. 53-5 e 56-63.

¹¹⁶ Cfr. Tuciddide I 6, 4-5 (vedi nota successiva); cfr. inoltre Pausania (I 44, 1), secondo il quale un megarese di nome *Orrhippos* (forma megarese del nome) od *Orsippus* aveva lasciato scivolare il perizoma sapendo che era più facile correre a un atleta nudo che ad uno che portava la fascia, in uso fino allora. Si noti che il nome è legato alla radice del "cavallo". Secondo Dionigi di

La nudità atletica è difatti collegata dalle fonti alla cultura dorica, prima di tutto quella spartana¹¹⁷.

Cosa rappresenti la nudità dei neo-cittadini sembra ormai chiaro. Resta da chiedersi cosa essi indossassero prima: si tratta dell'unica misera veste, logora e sporca data loro al momento dell'ingresso nell'*andréion* paterno? E, se sì, per quale motivo essa diviene narrativamente un peplo, abito propriamente femminile? Dovremmo piuttosto pensare a vesti femminili connesse alla cerimonia? La presenza di un peplo ha o no un corrispettivo nella realtà rituale?

1.5.6. Un finto maschio con un peplo addosso: possibili interpretazioni dei collegamenti tra *úition* e rito

I fattori d'ambiguità si moltiplicano. Leucippo, finto maschio, cresciuto come una femmina da sua madre, si sarebbe ritrovata ad indossare un peplo, per poi liberarsene al momento del prodigio. È evidente che qualcosa non va. All'interno dell'analisi di questa tradizione abbiamo dei punti fermi; partiamo da questi.

È dato certo che in età ellenistica in occasione del giuramento di cittadinanza (con annesso rinnovamento annuale dei trattati) avveniva l'entrata dei giovani nella comunità civica, a seguito dalla loro uscita dall'*agéla*, passaggio drammatizzato attraverso una pratica di svestizione denominata con lessico leggermente oscillante (*ἐγδύεσθαι* - *ἐσδύεσθαι* - *ἐκδύεσθαι*- *ἐγδυόμενοι*), ma coerente. Su questo, considerando le testimonianze epigrafiche prima analizzate, pare non possano esserci dubbi.

All'interno di questa cerimonia civica sopravvivono vestigia di un (non sappiamo quanto antico) rituale iniziatico, narrativamente esemplato nella nostra fonte nel

Alicarnasso (*Antichità Romane*, VII, 2-4), invece, il primo a correre nudo fu lo spartano *Akathos* nella stessa Olimpiade XV e così anche Tucidide riconnette agli Spartani questa pratica (vedi nota successiva). Fonti tarde invece attribuiscono la decisione all'arconte *Hippomenes* (ritorna l'etimo "cavallino"), che avrebbe così voluto risolvere un problema pratico che ostacolava l'agilità dei concorrenti e che aveva già comportato la caduta di alcuni atleti (cfr. Isidoro, *Origines*, XVIII 17, 2; *Scholia in Iliadem*, XXXIII 638). La completa nudità atletica, infine, è, nella mentalità ellenica, uno dei tratti più evidenti di differenza (e superiorità) etico-estetica dei Greci rispetto ai barbari.

¹¹⁷ Tucidide, I 6, 4-5: ἐγυμνώθησάν τε πρώτοι καὶ ἐς τὸ φανερόν ἀποδύντες λίπα μετὰ τοῦ γυμνάζεσθαι ἠλείψαντο· τὸ δὲ πάλαι καὶ ἐν τῷ Ὀλυμπικῷ ἀγωνί διαζώματα ἔχοντες περὶ τὰ αἰδοῖα οἱ ἀθληταὶ ἠγωνίζοντο, καὶ οὐ πολλὰ ἔτη ἐπειδὴ πέπανται.: "Furono anche i primi a denudarsi e, spogliandosi in pubblico, a ungersi d'olio durante le gare atletiche. Anticamente anche nelle competizioni olimpiche gli atleti gareggiavano portando una cintura che copriva i genitali, e non sono passati molti anni da quando questa abitudine è cessata". Traduzione di G. Donini (a cura di), *Le Storie di Tucidide, Volume primo*, Torino 1982, p. 103.

gesto di svestirsi di un peplo. Questo significa che i fanciulli indossavano un peplo, magari solo all'interno dello spazio rituale? Vidal Naquet legge in effetti nel rito centrale delle *Ekdýsia* null'altro che un esempio di quell'inversione sessuale, comune al momento precedente la reintegrazione nel nuovo¹¹⁸. "Fare la donna"¹¹⁹ è notoriamente una delle inversioni riconosciute come più frequenti nel contesto iniziatico: secondo alcuni, le *Ekdýsia* altro non sarebbero che una festa in cui ciò veniva drammatizzato attraverso un rituale di travestimento¹²⁰. Così Jeanmaire (1939) ritiene si tratti de "*la coutume de la prise temporaire de vêtement féminins aux moments critiques de l'éducation des futurs couroi*"¹²¹, mentre per la Delcourt (1958), "...s'agit-il d'une cérémonie collective, où des garçons couverts de robes féminines les enlevaient pour prendre ceux de leur sexe. Cet épisode était important, puisqu'il a donné son nom à la fête"¹²². Per Brelich (1969), "con lo svestire il costume da iniziando, il giovane diventa uomo – da «ragazza» che il non-iniziato è per molti popoli primitivi"¹²³.

In effetti, il problema sussiste ed è evidente: laddove le testimonianze epigrafiche e letterarie parlano genericamente di un abbigliamento modesto, sempre uguale, scomodo ed anche abbastanza umile, ma in alcun modo "femminile", che i fanciulli dovevano portare a significazione del loro stato d'inferiorità (siamo nella prima fase dell'educazione del giovane cretese), la nostra fonte, dopo averci detto che Leucippo era stata cresciuta come un maschio, ci rivela che al momento del cambiamento di sesso "si svestì del peplo", come se fino a quel momento si fosse abbigliata come una normale fanciulla.

Leitao ipotizza che "*the only possible source for the peplos is the rite, which we know involved a change of clothes*"¹²⁴. Secondo lo studioso, mito e rituale sono stati più strettamente associati solo a partire dal II secolo a. C. e deriva da ciò l'incongruenza narrativa del Leucippo vestito col peplo, "importato" nel racconto a partire dal rituale. Resta il fatto che in nessuna testimonianza è detto che i

¹¹⁸ P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore*, cit., p. 140.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 160-161.

¹²⁰ Cfr. D. Leitao, *The Perils*, cit., p. 132, n. 5, che riassume le posizioni a favore e contro la presenza di un rituale di travestimento interno alla festa.

¹²¹ H. Jeanmaire, *Couroi*, cit., p. 442.

¹²² M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris 1958, p. 11.

¹²³ A. Brelich, *Paidés*, cit., p. 202.

¹²⁴ D. Leitao, *The Perils*, cit., p. 132.

fanciulli cretesi vestissero (e dunque svestissero) abiti femminili. L'idea che, all'interno della cerimonia, ai normali abiti di cui il ragazzo era vestito si sostituisse un peplo di cui liberarsi, resta un'illusione, resa più plausibile solo da conferme esterne, cioè dalla notizia di rituali a questo simili.

Riteniamo allora sia più utile chiedersi quali significati abbia quest'indumento all'interno della tradizione analizzata. Prima di tutto, però, occorre ricordare che in Grecia il peplo aveva valenze diverse da quelle immediate connotanti il femminile. Il peplo è l'abito delle donne, ma anche dei barbari, l'abito dell'altro, del "prima", del non definito culturalmente e si può comprendere come, anche in questo senso, esso possa essere assimilato alla condizione di indeterminatezza propria dell'iniziando. L'operatore femminile funziona in questa vicenda come dispositivo catalizzatore di tutto ciò che di ambiguo, oscuro e incivile caratterizza la condizione del ragazzo in opposizione alla nettezza luminosa e compita dell'essere adulto¹²⁵. Questo processo di antropopoesi, di costruzione culturale di un essere sociale, passa anche attraverso una regola d'inversione che, dopo la lezione della Loraux, non possiamo più leggere come mero desiderio di separazione e allontanamento dal femminile (acquisire per rigettare). Il testo di Nicandro-Antonino è costruito in modo che la trasformazione di Leucippo sembri avvenire attraverso un duplice movimento, di acquisizione e perdita, di addizione e sottrazione: la dea "fa spuntare" il membro alla ragazza, per questo essa deve abbandonare il peplo. Il testo sottintende una doppia dimensione performativa, fisica e psicologica: la trasformazione di Leucippo non basta; la sua nuova identità richiede un gesto spontaneo e consapevole di abbandono del vecchio. Non è sufficiente che "la natura faccia il suo corso", in questo caso, portentoso e accelerato, bisogna "scegliere" di divenire adulti, con tutto ciò che questo implica. Da un punto di vista simbolico il peplo rappresenta la scelta di rinunciare ad una porzione d'identità, non perché rigettata, ma in quanto interiorizzata e superata nell'accettazione di un nuovo destino sociale.

¹²⁵ N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris 1989, ed. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991, pp. 130-132 e 322, n. 58. Cfr. P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore, cit.*, pp. 160-161.

Alcuni hanno visto in questo un movimento dalla dimensione infantile e materna a quella adulta e paterna¹²⁶, mentre è del tutto sfuggito il tratto di autodeterminazione che il gesto della svestizione possiede (non sarà un caso, come vedremo, che il Leucippo di Pisa, costretto a svestirsi, sarà viceversa trovato inadeguato a quello che avrebbe dovuto essere il suo ruolo: quello di fanciulla). Sulla presenza del peplo nella tradizione di Leucippo, il nostro testo ci fornisce altre informazioni.

1.6. L'ἄγαλμα di Leucippo

È usanza prima delle nozze di coricarsi a fianco della statua di Leucippo.

Gli atti rituali descritti nel testo sono sostanzialmente due: il primo è l'abbandono del peplo, già visto; il secondo è lo stendersi accanto alla statua di Leucippo.

Se è certo che fossero degli adolescenti (maschi) i soggetti della "svestizione", non è invece scontata l'identità di coloro che s'adagiavano accanto alla statua. Νόμιμον δ' ἐστὶν ἐν τοῖς γάμοις πρότερον παρακλίνεσθαι παρὰ τὸ ἄγαλμα τοῦ Λευκίππου, recita il testo e dunque, per cominciare, chi si corica accanto a questa statua? La seconda domanda riguarda l'oggetto: cosa rappresentava questo ἄγαλμα di Leucippo? La terza, il significato: quale funzione aveva questa pratica rituale a Festo, quali rapporti sussistono tra quest'usanza e la svestizione precedentemente descritta e perché la fonte le mette insieme?

Partiamo dalla prima domanda. Com'è evidente, il testo greco in proposito è muto: abbiamo un infinito (παρακλίνεσθαι) privo di soggetto. L'usanza, il νόμιμον esiste, ma non sappiamo da chi venisse messo in atto ed è singolare che diversi storici abbiano attribuito all'uno o all'altro dei due sessi questa pratica, senza neanche chiarire che codesta assegnazione non aveva nel testo alcun appiglio. Così Papatomopoulos, nel 1968, traduce *"Et dans les mariages, les femmes du pays ont coutume, avant leur nuit de noces, de se coucher au flanc de la statue de Leucippos"*¹²⁷. Egli segue, in effetti, l'opinione che fu già, nel 1942, di

¹²⁶ In particolare D. Leitao, *The Perils*, cit., p. 160: il riferimento è anche alla vicenda del Leucippo di Xanto, che analizzeremo in seguito.

¹²⁷ M. Papatomopoulos (a cura di), *Antoninus*, cit., p. 31.

Pestalozza, secondo cui “*usavano le spose, [...] ci informa Antonino Liberale, seguendo una pia consuetudine, evidentemente antica, coricarsi, prima delle nozze, accanto all’ ἄγαλμα del dio membrorior aequo, nella quale occasione, data la finalit  del rito, doveva sempre aver luogo la ἔκδυσις del simulacro*”¹²⁸. Pestalozza per  collegava questo dato ad una pi  ampia interpretazione delle *Ekdýsia*, quali feste che celebravano la divina unione di Ἀητ  φουτ α “*con un divino paredro, attraverso il solito rituale di nozze, bench  la dea fosse per originaria natura aliena da un vero e proprio ἑρός γ μος [...] tale ipotesi, dico, rimane la pi  plausibile*”¹²⁹. Dello stesso avviso, rispetto ai soggetti della pratica rituale, anche la Delcourt (siamo nel 1958), per la quale “*la fianc e romaine se promet   la virilit  personnifi e. La Cr toise s’ tend   c t  d’un être phallique qui, en plus, a des aspects et, en croire la légende, un pass  féminin*”¹³⁰.

Non mancano, d’altra parte, coloro che ritengono che accanto alla statua di Leucippo si coricassero i futuri sposi (maschi). Cos  Brelich (nel 1978)¹³¹ afferma che “*nel mito, pi  notevole degli altri in quanto la stessa documentazione antica (Ant. Lib. l.c.) lo mette in rapporto con un culto di Léukippos, si tratta di nuovo della trasformazione di una fanciulla in uomo: la madre la vestiva da maschio per evitare che il padre la sopprimesse; nel giorno delle nozze Let  la trasform  in uomo; a Festo, in Creta, egli aveva un culto con festa propria (Ekdýsia) e i nuovi sposi dormivano, la prima notte, sotto la sua immagine sacra*”. L’autore fa in questo caso ben due illazioni: la prima   che *Let * trasformasse la fanciulla il giorno delle nozze, mentre nel testo non si dice in nessun luogo che Leucippo dovesse sposarsi (il motivo matrimoniale riguarda invece la ripresa ovidiana del mito); la seconda riguarda appunto i soggetti del rituale della statua, che tra l’altro, per un’ambiguit  del plurale maschile (“i nuovi sposi”) non si comprende se siano gli sposi maschi o le nuove coppie di sposi.

Anche Dowden (e arriviamo al 1989) parla genericamente di “*those marrying*”, senza fornire ulteriori specifiche sui soggetti¹³².

¹²⁸ U. Pestalozza, *L t , cit.*, p. 44.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹³⁰ M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, pp. 10-11.

¹³¹ A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1978, p. 241.

¹³² K. Dowden, *Death, cit.*, p. 65 dell’edizione originale inglese.

Brelich inoltre, a differenza che altrove, parla di un culto di *Léukippos*, non di *Letó*. Nel 1969 e più compiutamente, infatti, lo studioso s'era interessato a questa tradizione, vedendo nelle *Ekdýsia* una festa “che fa parte del culto di una divinità, *Letó Phytia*, divinità che aveva il suo tempio”. Rispetto all'usanza di dormire accanto alla statua, che “sembra ragionevole supporre [...] si trovava nel recinto sacro della dea”, l'autore poteva affermare che l'unico tratto certo, “l'unico elemento documentato del culto - e non è precisato se proprio della festa - è un'incubazione prematrimoniale”¹³³.

Leitao (nel citato articolo del 1995) ritiene che il rituale debba con tutta probabilità riferirsi ai maschi, poiché, sottolinea, è all'iniziazione dei fanciulli che si collega il mito di Leucippo ed è quindi logico che esso si connetta, secondo la notizia di Eforo sopracitata, anche al matrimonio, motivo assente in Nicandro-Antonino, ma presente in Ovidio, che, suggerisce l'autore, deve averlo derivato da una fonte più antica sullo stesso mito, non pervenutaci¹³⁴.

Posizioni contrastanti, dunque, com'è ovvio, visto il silenzio della fonte al riguardo.

Passiamo ora alla seconda questione, concernente l'oggetto, l'ἄγαλμα di Leucippo. Il termine greco, connesso, chiarisce Chantraine, alla radice ἀγάλλομαι “esultare, provare una gioiosa fierezza rispetto a”, è un sostantivo derivato che Esichio glossa come πᾶν ἐφ' ᾧ τις ἀγάλλεται. È attestato a partire da Omero col significato di *parure*, *joyau*, riservato ai re o agli dei a proposito di offerte, oro, tessuti. La parola equivale talvolta a ἀνάθημα, ma, a partire da Erodoto e in attico, designa una statua offerta ad un dio¹³⁵, adorato quindi attraverso una rappresentazione, di cui il nume possa rallegrarsi¹³⁶. Come rileva Gernet, la parola, se usata nel senso di “statua di culto”, è di utilizzo tardo. Il suo primo significato, invece, “désigne un objet précieux, à la fois «parure» et objet de

¹³³ A. Brelich, *Paidés*, cit., pp. 196 sgg e in particolare p. 201.

¹³⁴ D. Leitao, *The Perils*, cit., p. 161.

¹³⁵ P. Chantraine, *Dictionnaire*, cit., pp. 6-7, s.v. ἀγάλλομαι.

¹³⁶ J. P. Vernant, *Figuration et image*, in «Mètis», 5 (1990), pp. 225-238, in particolare p. 226 : “agalma s'applique à tout objet précieux, toute parure, avant de prendre le sens d'image divine”.

*don*¹³⁷. La parola ha poi finito per indicare la “statua” in generale o una certa accezione di “immagine”¹³⁸. In *Iliade* IV 144 viene riferito, dettaglio per noi importante, al morso di un cavallo e in *Odissea*, VIII 509 è lo stesso cavallo di Troia un ἄγαλμα. Già Gernet aveva sottolineato la relazione tra l’ἄγαλμα e il cavallo, in quanto il secondo, prezioso oggetto di sacrificio, può rappresentare l’impegno dinanzi alla divinità: “*le sacrifice en général, dans la représentation légendaire, parce qu’il est un don, est aussi un pari*”¹³⁹ nel senso che la divinità, attraverso il suo ἄγαλμα, si rende garante di quanto dichiarato o promesso. Tindaro spartano, infatti, fa giurare i pretendenti sul cavallo sacrificato¹⁴⁰ e c’è anche una Tomba del Cavallo che lo ricorda¹⁴¹. L’ ἄγαλμα ha un valore religioso più spinto se Isocrate (IX 57)¹⁴² distingue le statue di uomini (εἰκόνες) dalla statua di Zeus (ἄγαλμα). Secondo le acute osservazioni di Kerényi, ἄγαλμα “*non sta ad indicare presso i Greci una cosa solida e determinata, ma (anche questo detto metaforicamente) è la fonte perpetua di un evento al quale si suppone che la divinità prenda parte non meno dell’uomo. [...] Alla base c’è sempre, verbalmente, la gioia considerata come un evento e identificata con la cosa che la suscita. E questo sia che si tratti di un dono votivo, sia di un oggetto di culto: da esso scaturisce una particolare gioia e vi si trova la profondità dell’agalma*”¹⁴³. L’ ἄγαλμα dunque non è semplicemente un’immagine: è l’immagine divina per

¹³⁷ Cfr. L. Gernet – A. Boulanger, *La génie, cit.*, p. 238 : “Objet votif par là même – et qui garde dans cet emploi les qualités essentielles du don: l’image du dieu, depuis que les Hellènes en ont fait une forme de l’offrande, a pour but d’«honorer» la divinité et pour effect d’exalter la personne du dédicant [...] D’autre part, et en vertu de la même psychologie, la statue cultuelle, en tant qu’objet votif, doit avoir une valeur propre”.

¹³⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, 517d.

¹³⁹ Cfr. L. Gernet – A. Boulanger, *La génie, cit.*, p. 98.

¹⁴⁰ S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions. Tome V*, Paris 1923, pp. 124-140, ipotizza che Tindaro stesso fosse un “dio-cavallo”.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 98, n. 3. Cfr. Pausania, III 20, 9; VI 21, 7; IV 15, 4; II 18, 1. Cfr. anche. C. D. C. Reeve, *A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium* in J. Leshner (a cura di), *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge 2006, pp. 124-146. Cfr. anche G. L. Cohen, *Etymology of Greek agalma, agallo, agallomai*, in «Berkeley Linguistics Society: Proceedings of the Annual Meeting», 2 (1976), pp. 100-104, in aggiunta al suo *The Semitic Origins of Greek agalma, agallo, agallomai*, Columbia 1975. Vedi oltre sul ruolo del cavallo nella sfera sacrificale.

¹⁴² Isagora, IX 57: Ὑπὲρ ὧν ἡμεῖς μὲν αὐτοὺς ἐτιμήσαμεν ταῖς μεγίσταις τιμαῖς καὶ τὰς εἰκόνας αὐτῶν ἐστήσαμεν, οὐπὲρ τὸ τοῦ Διὸς ἄγαλμα τοῦ σωτήρος [...]. “E per essi noi sia li onorammo con sommi onori, sia ergemmo loro statue, dov’è l’ ἄγαλμα di Zeus Sotér [...]”.

¹⁴³ K. Kerényi, *Agalma Eikon Eidolon*, in E. Castelli (a cura di), *Demitizzazione e immagine. Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dell’Istituto di Studi Filosofici. Roma 11-16 gennaio 1962*, Padova 1962, pp. 161-172; riferimento a p. 170.

eccellenza nel suo rapporto con l'umano, è “gioia del dio”, “immagine di cui il dio gode”¹⁴⁴.

Tornando a Leucippo, si comprende bene come ci si trovi di fronte ad un evento, ad un'esperienza dai forti connotati religiosi: dormire accanto all' ἄγαλμα di Leucippo, “a ciò di cui Leucippo gode”, rappresenta dunque non solo un atto di comunione con ciò che il divino rappresenta, ma anche un impegno, una promessa a implementare quel significato nella propria vita, senso di cui il dio si rende garante. Ma Leucippo è dunque un dio? E, se non lo è, perché gli viene attribuito un ἄγαλμα?

Leucippo naturalmente non è un dio, non nel senso tradizionale del termine, almeno. Tuttavia, la figura che la fonte riconnette alla fanciulla Leucippo (e che non ci è dato sapere chi in realtà rappresentasse) è di certo percepita come sacra e come intimamente legata alla sfera matrimoniale. Ora, tenendo presente la nostra fonte, cosa poteva rappresentare l' ἄγαλμα se non una creatura che portasse su di sé i segni dell'ambiguità di genere descritta nell'*aition*? Immagineremo allora un ermafrodito o una statua itifallica in vesti femminili? Proprio in questa direzione vanno le nostre supposizioni, per una serie di motivi di cui tra poco diremo.

In effetti, riprendendo un'osservazione di Nilsson del 1906¹⁴⁵, già Pestalozza (siamo nel 1942) affermava che “*l' ἄγαλμα doveva essere ad un tempo itifallico e androgino. L'androginismo originario del simulacro sta necessariamente alla base del motivo della metamorfosi: la storiella della trasformazione non sarebbe nata, se non si fosse imposto il bisogno di spiegare la singolarità del duplice sesso della statua*”¹⁴⁶. E anche secondo la Delcourt, l'immagine di Leucippo rappresentava un essere fallico in abiti femminili, un simbolo di bisessualità,

¹⁴⁴ In questo senso, nella categoria dell' ἄγαλμα rientrano anche tutte le statue rappresentanti fanciulli e fanciulle, dedicate ad Apollo o Atena: cfr. *ibid.*, p. 171.

¹⁴⁵ M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig 1906, p. 370.

¹⁴⁶ U. Pestalozza, *Lêto*, cit., p. 43. Cfr. anche U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse imuberi nei culti di Athena e di Artemide*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», IX (1933), pp. 173-202. Riguardo Atena, Pestalozza insiste in una sua precedente promiscuità sessuale anche con Eracle, il che spiegherebbe la presenza di un fanciullo nel suo tempio come *kouros* con cui la sacerdotessa vergine doveva dormire, richiamo ad un'usanza nuziale ben attestata anche in altre culture. La sacerdotessa giace con la statua del dio, “ipotesi non inverosimile, se a Festo le novelle spose solevano giacere, prima della notte nuziale, con lo *xoanon* ithyfallico ed hermafroditico di *Léukippos*” (p. 202).

dormendo accanto alla quale le giovani cretesi passavano l'ultima notte da vergini¹⁴⁷. Leitao e Papatomopoulos, sebbene non si esprimano con decisione, sembrano dello stesso avviso¹⁴⁸.

1.6.1. Soggetti e oggetto del rituale: antropopoiESI e dinamiche di genere

La terza questione, che riguarda la funzione di questa pratica, i suoi rapporti con le *Ekdýsia* e, non ultimo, il ruolo del travestimento quale referente delle dinamiche di genere all'interno di esse, ci obbliga a tirare le somme rispetto a tutta la tradizione riportata dal testo.

La nostra fonte riporta chiaramente due rituali distinti.

Il primo, le *Ekdýsia*, è esplicitamente riferito a dei fanciulli (maschi). Riassumendo, dalle testimonianze pervenuteci, soprattutto epigrafiche, possiamo con ragionevole certezza supporre che ci si riferisca ad un segmento rituale interno al più ampio processo di acquisizione dello *status* di adulto da parte dei giovani fanciulli. La cerimonia descritta, di evidente matrice iniziatica, ma inserita in epoca storica (ellenistica) all'interno di una manifestazione civica, quella del giuramento annuale di cittadinanza e rinnovamento dei trattati, è parte di un complesso di tappe più ampio e articolato. La svestizione descritta era la prima di tre fasi, poiché a questa seguivano un momento di nudità e una successiva acquisizione di nuove vesti (probabilmente guerriere) che dovevano sancire il raggiungimento della nuova condizione da parte dei ragazzi. Le vecchie vesti divengono nella narrazione di Nicandro-Antonino degli abiti femminili, in essi sostanziandosi la condizione di indeterminatezza infantile di Leucippo precedente la sua trasformazione in maschio, per quanto ciò rappresenti un'incoerenza dal punto di vista narrativo: Leucippo non dovrebbe svestirsi di abiti femminili ma maschili, dal momento che è stata cresciuta come un maschio. Potremmo ipotizzare che vesti femminili venissero indossate, come sappiamo per altre tradizioni¹⁴⁹, anche all'interno di questa cerimonia di giuramento (ma il silenzio delle fonti epigrafiche al riguardo resta sospetto).

¹⁴⁷ M. Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 10.

¹⁴⁸ D. Leitao, *The Perils*, cit., p. 161, n. 134 e M. Papatomopoulos (a cura di), *Antoninus*, cit., p. 110, n. 21.

¹⁴⁹ Cfr. capitolo 1.

L'importazione del peplo dal rito al mito potrebbe ugualmente essere connessa alla seconda pratica descritta dalla fonte, quella di dormire accanto alla statua di Leucippo. Questo ἄγαλμα rappresentava probabilmente un essere bisessuato o un maschio abbigliato con vesti femminili ed il peplo era l'abito femminile per eccellenza. Nella nostra fonte il rituale iniziatico dei giovani fanciulli e l'incubazione prematrimoniale delle fanciulle (o dei fanciulli o di entrambi, come vedremo) hanno un punto d'incontro nella figura di Leucippo: Leucippo è la giovane mutata in uomo da *Letó Phytie* e che si sveste del peplo, ma è anche la statua accanto a cui si dorme prima del matrimonio. Il peplo rappresentava l'abbigliamento della Leucippo- ἄγαλμα ed è per questo che, narrativamente, ha preso ad essere anche l'abbigliamento della Leucippo-fanciulla, mentre, nella realtà rituale, chi si liberava del peplo era probabilmente l'ἄγαλμα, successivamente alla notte di incubazione prematrimoniale, all'indomani della quale Leucippo era diventata un uomo. Al riguardo la Delcourt sostiene che è improbabile ritenere che si cambiassero le vesti della statua, poiché ciò costituirebbe un rito unico nel suo genere¹⁵⁰, ma forse non sarà peregrino pensarlo anche solo se si ricorda, ad esempio, la consegna del peplo allo *xóanon* di Atena *Poliás* alle Panatenee¹⁵¹. La svestizione dell'ἄγαλμα, connessa a un rituale prematrimoniale, viene accostata narrativamente alla svestizione dei giovani fanciulli cretesi in ambito civico, connessa all'acquisizione dello *status* di adulti e ciò per la ben attestata simultaneità del conseguimento della maturità fisica, politica e sessuale di cittadini, mariti e guerrieri nello stesso cruciale momento della vita.

Dormire accanto ad un ἄγαλμα bisessuato aveva certamente in origine la funzione di favorire la fertilità, soprattutto femminile: come escludere che quella che la Delcourt ha definito *androgynie symbolique* possa sottendere in realtà un significato positivo e benefico di acquisizione, da parte di un sesso, di alcuni dei poteri dell'altro e viceversa¹⁵²? In questo senso, aveva ragione Willetts quando

¹⁵⁰ M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, p. 11.

¹⁵¹ W. Burkert, *La religione, cit.*, p. 431.

¹⁵² Così M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, p. 12, in contrasto con H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille 1939.

parlava di un probabile passaggio da un culto femminile a uno maschile e soprattutto di una festa che includeva (o forse, in origine, era esclusivamente dedicata a) le fanciulle, che nel corso del tempo le avrebbe viste progressivamente escluse¹⁵³. Non è tuttavia necessario ritenere che l'incubazione pre-matrimoniale riguardasse i *páides* e solo loro.

Che ipotesi possiamo dunque fare sui soggetti del rituale? In effetti, anche la dizione ἐν τοῖς γάμοις πρότερον andrebbe chiarita. Si parla di un “prima del matrimonio”, ma di quale matrimonio si tratta? Sappiamo che la prima fase del matrimonio sia spartano che cretese, acutamente definita “criptomatrimoniale”¹⁵⁴, era caratterizzata dalla massima segretezza, non prevedeva la coabitazione e neanche la messa al mondo di figli, al punto che si è ipotizzato che, in questi anni, i due sposi praticassero un coito infecondo¹⁵⁵. Il passaggio al matrimonio vero e proprio era dato, a Creta, dal momento in cui le fanciulle fossero state in grado di badare alla casa¹⁵⁶. Cionondimeno, il termine *gámos*, utilizzato anche da Nicandro-Antonino (ἐν τοῖς γάμοις πρότερον), viene riferito nei testi, con palese ambiguità, ad entrambe le fasi, sia a quella “criptomatrimoniale” che a quella matrimoniale vera e propria. Se dovessimo allora fare un parallelo con la società spartana, saremmo portati ad assegnare la pratica di dormire accanto all'ἄγαλμα alla prima fase del *gámos* piuttosto che alla seconda, poiché, anche in ambito spartano, il rituale di travestimento della giovane sposa in fanciullo avveniva a seguito del “primo matrimonio”, quello per rapimento. L'inversione connessa al rito matrimoniale si estrinseca, per la sposa spartana, nella famosa pratica descritta da Plutarco, per cui la “*la madrina* (ἡ νυμφεύτρια), *così era chiamata, riceveva in consegna la rapita, le rasava il capo a zero, le faceva indossare un mantello virile* (ἱματίῳ δὲ ἀνδρείῳ) *e dei calzari da uomo e la lasciava coricata* (κατέκλινεν) *su un pagliericcio, sola e senza nessun lume”*¹⁵⁷. Quando lo sposo arrivava, le

¹⁵³ R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, p. 176.

¹⁵⁴ M. Lupi, *L'ordine delle generazioni. Classi d'età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari 2000, p. 75.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 65-95; si possono ipotizzare rapporti anali o intercrurali.

¹⁵⁶ Eforo *FGr Hist* 70 F 149. 20: γαμεῖν μὲν ἅμα πάντες ἀναγκάζονται παρ' αὐτοῖς οἱ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐκ τῆς τῶν παίδων ἀγέλης ἐκκριθέντες, οὐκ εὐθὺς δ' ἄγονται παρ' ἑαυτοῦς τὰς γαμηθείσας παῖδας, ἀλλ' ἐπὶ ἤδη διοικεῖν ἱκαναὶ ὥσιν τὰ περὶ τοὺς οἴκους.

¹⁵⁷ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XV: τὴν δὲ ἀρπασθεῖσαν ἡ νυμφεύτρια καλουμένη παραλαβοῦσα, τὴν μὲν κεφαλὴν ἐν χροῶ περιέκειρεν, ἱματίῳ δὲ ἀνδρείῳ καὶ ὑποδήμασιν ἐνσκευάσασα κατέκλινεν ἐπὶ στιβάδα μόνην ἄνευ φωτός. Cfr. P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore, cit.*, p. 170, dove

scioglieva la cintura e la trasportava sul letto. Dopodiché, se ne andava via e tornava a dormire insieme agli altri compagni. Per anni, i due si sarebbero visti solo di nascosto.

Non è difficile per noi immaginare che avvenisse per lo sposo cretese qualcosa di simile, con la differenza che sappiamo che a Creta, anche in epoca storica, i matrimoni erano collettivi. Complica ulteriormente le cose una testimonianza molto interessante di Ermippo. In un frammento riportato da Ateneo, quest'autore del III secolo a. C. offre una sua descrizione del matrimonio spartano: nella città tutte le giovani fanciulle venivano rinchiusi in un luogo oscuro (σκοτεινὸν, cfr. con gli *skótiōi* di prima) e venivano rinchiusi lì anche i giovani non ancora sposati. Ogni ragazzo, poi, si portava via quella che aveva preso, senza dote e buio¹⁵⁸. Ermippo non viene ritenuto un autore affidabile¹⁵⁹, tuttavia la sua testimonianza è significativa perché riporterebbe anche a Sparta quel matrimonio collettivo che a Creta sembra ben attestato e ci consentirebbe d'immaginare, per la società cretese, un rituale non dissimile da questo, in cui le giovani fanciulle, a seguito di una notte passata a dormire accanto alla statua ermafroditica di Leucippo, venivano poi raggiunte e "rapite" dai loro sposi. Naturalmente, non ci sono conferme in questo senso e tutto non può che restare in una dimensione congetturale, ma ci pare che un'ipotesi di questo tipo possa armonizzare le diverse e a tratti contrastanti notizie in nostro possesso ed è dunque a questa ricostruzione che ci fermiamo, ipotizzando che fossero tanto le fanciulle quanto i fanciulli a

l'autore sottolinea che il rituale d'inversione esemplato nel taglio di capelli della giovane sposa risulta tanto più evidente perché "mentre in altre città greche il taglio dei capelli segnava la fine dell'adolescenza, a Sparta gli adulti usavano portare i capelli lunghi (Erodoto, I 83; Plutarco, *Vita di Licurgo*, I)".

¹⁵⁸ Ateneo, *Deipnosofisti*, XIII 2: καὶ γὰρ τὰς γαμετὰς ὁ καλὸς ἡμῶν ἐστίατωρ ἐπαινῶν Ἑρμιππον ἔφη ἐν τοῖς περὶ νομοθετῶν ἱστορεῖν ὅτι ἐν Λακεδαίμονι εἰς οἴκημά τι σκοτεινὸν πᾶσαι ἐνεκλείοντο αἱ κόραι, συνεγκλειομένων καὶ τῶν ἀγάμων νεανίσκων· καὶ ἕκαστος ἧς ἐπιλάβοιτο ταύτην ἀπῆγεν ἄπροικον. διὸ καὶ Λύσανδρον ἐζημίωσαν, ὅτι καταλιπὼν τὴν προτέραν ἐτέραν ἐβουλεύετο περικαλλεστέραν ἀγαγέσθαι. "Il nostro nobile ospite pronunciò un elogio delle donne sposate, e nel farlo riferì tra l'altro una testimonianza dall'opera *I Legislatori* di Ermippo, secondo cui a Sparta tutte le ragazze da marito venivano rinchiusi in un edificio buio e si rinchiusavano insieme a loro anche i giovani scapoli: ognuno di questi si portava via in moglie, senza dote, la ragazza che gli capitava in mano. Fu per questo che inflissero una punizione a Lisandro: lasciata la prima moglie, voleva prendersene un'altra molto più bella". Traduzione di L. Citelli in L. Canfora (a cura di), *Ateneo, cit.*, p. 1394.

¹⁵⁹ M. Lupi, *L'ordine, cit.*, p. 90. Cfr. anche V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, in «Kérnos» Suppl. 4 (1994) Athènes-Liège, p. 206.

partecipare a questo rituale d'incubazione prematrimoniale, le prime dormendo accanto all'ἄγαλμα, i secondi raggiungendole e prendendole in spose.

Torniamo ora al peplo di Leucippo. Poiché esso ricopriva probabilmente l'ἄγαλμα, il suo essere deposto in concomitanza con l'acquisizione dello *status* di adulti rappresentava la simbolica rinuncia dei fanciulli alla propria dimensione infantile e, nondimeno, la scoperta per essi e per le fanciulle, della sessualità, il suo "svelamento". Ma l'abbandono del peplo ha anche altre ragioni? A ben vedere, la vera protagonista del racconto di Nicandro-Antonino non è Leucippo, quanto piuttosto Galatea¹⁶⁰. È Galatea a decidere del destino sociale della figlia ed è per rispondere alle sue preghiere che *Letó Phytie* compie il prodigio. Una certa critica ha sottolineato, nella fonte, il passaggio dal mondo delle madri a quello dei padri, la successiva transizione di Leucippo dal femminile al maschile come defemminizzazione e conseguente virilizzazione, come passaggio dalla dimensione infantile-familiare-materna a quella adulta-civica-paterna¹⁶¹. In questo senso, il peplo può funzionare anche come riferimento al mondo della madre, che verrebbe simbolicamente abbandonato? Non dimenticheremo questa domanda, ma gioverà, a questo punto, prima di procedere, richiamare brevemente le vicende di altri due "Leucippo", stavolta maschi, quello di Pisa, innamorato della schiva Dafne, e quello di Xanto, innamorato di sua sorella.

Parte seconda. Leucippo e Leucippi

Nella seconda parte di questo capitolo, ci s'interroga sui "travestimenti" di Leucippo attraverso due percorsi: in primo luogo, connettendo la vicenda della Leucippo di Festo a due suoi omonimi generalmente a questo accostati dalla storiografia (il Leucippo di Xanto e quello di Pisa); in secondo luogo, cercando di verificare se dietro questo nome, ricorrente nella mitologia dove appartiene a diversi altri personaggi, possa individuarsi un nucleo comune che identifichi i vari Leucippo-Leucippe-Leucippidi, con particolare attenzione al ruolo svolto, in queste tradizioni, dal travestimento intersessuale.

¹⁶⁰ F. Graf, *Ovide, cit.*, p. 59.

¹⁶¹ D. Leitao, *The Perils, cit.*, pp. 159-160.

2.1. Il rapporto con la madre: il Leucippo di Xanto

Leucippo¹⁶², figlio di Xanto e discendente di Bellerofonte, che eccellea in qualsivoglia virtù, incorse nell'ira di Afrodite, che lo punì istillandogli un folle

¹⁶² Nel *Magnetum Historia Sacra* si racconta della fondazione di Magnesia. Nel corso della narrazione (in prosa) dei diversi momenti dell'impresa, si fa riferimento ai quattro oracoli delfici riguardanti l'azione: tre di questi erano rivolti ai coloni, mentre uno si rivolgeva direttamente a Leucippo, ecista capo della spedizione. Secondo questo racconto, i Magneti, provenienti dalla Tessaglia, dopo aver partecipato alla guerra di Troia, ebbero uno sfortunato *nóstos* che li portò sull'isola di Creta. Stanziatisi tra Gortina e Festos, essi attesero ottant'anni, finché un prodigio (avvistarono corvi bianchi) non li indusse a chiedere un oracolo ad Apollo. Questi, però, invece di spingerli a tornare in patria, li indirizzò a fondare una nuova colonia in Asia Minore, "presso la dimora felice di Mandrolito", valendosi della guida di un discendente di Bellerofonte (Leucippo). Cfr. Partenio, *Narrationes Amatoriae*, V: <Περὶ Λευκίππου.> Ἱστορεῖ Ἑρμησιάνναξ Λεοντίω. Λεύκιππος δέ, Ξανθίου παῖς, γένος τῶν ἀπὸ Βελλεροφόντου, διαφέρων ἰσχυρὸν μάλιστα τῶν καθ' ἑαυτὸν ἴσκει τὰ πολεμικά. διὸ πολὺς ἦν λόγος περὶ αὐτοῦ παρά τε Λυκίους καὶ τοῖς προσεχέσι τούτοις, ἅτε δὴ ἀγομένοις καὶ πᾶν ὄτιοῦν δυσχερὲς πάσχουσιν. οὗτος κατὰ μῆνιν Ἀφροδίτης εἰς ἔρωτα ἀφικόμενος τῆς ἀδελφῆς, τέως μὲν ἐκαρτέρει οἰόμενος ῥᾶστα ἀπαλλάξασθαι τῆς νόσου. ἐπεὶ μέντοι χρόνου διαγενομένου οὐδὲ ἐπ' ὀλίγον ἐλώφα τὸ πάθος, ἀνακοινοῦται τῇ μητρὶ καὶ πολλὰ καθικέτευε, μὴ περιδεῖν αὐτὸν ἀπολλύμενον· εἰ γὰρ αὐτῷ μὴ συνεργήσειεν, ἀποσφάζειν αὐτὸν ἠπέιλει. τῆς δὲ παραχρῆμα τὴν ἐπιθυμίαν φαμένης τελευτῆς εἶναι ῥᾶων ἤδη γέγονεν. ἀνακαλεσαμένη δὲ τὴν κόρην συγκατακλίνει τὰδελεφῶν. κάκ τούτου συνῆσαν οὐ μάλα τινὰ δεδοικότες, ἕως τις ἐξαγγέλλει τῷ κατεγγυημένῳ τὴν κόρην μνηστῆρι. ὁ δὲ τὸν τε αὐτοῦ πατέρα παραλαβὼν καὶ τινὰ τῶν προσηκόντων πρόσεισι τῷ Ξανθίῳ καὶ τὴν πρᾶξιν καταμηνύει μὴ δηλῶν τὸν ὄνομα τοῦ Λευκίππου. Ξάνθιος δὲ δυσφορῶν ἐπὶ τοῖς προσηγγελμένοις πολλὴν σπουδὴν ἐτίθετο φωρᾶσαι τὸν φθορέα καὶ διεκελεύσατο τῷ μηνυτῇ, ὅποτε ἴδοι συνόντας, αὐτῷ δηλῶσαι. τοῦ δὲ ἐτοίμως ὑπακούσαντος καὶ αὐτίκα τὸν πρεσβύτερον ἐπαγομένου τῷ θαλάμῳ, ἡ παῖς αἰφνιδίῳ ψόφῳ γεννηθέντος ἔτεο διὰ θυρῶν οἰομένη λήσεσθαι τὸν ἐπίοντα. καὶ αὐτὴν ὁ πατὴρ ὑπολαβὼν εἶναι τὸν φθορέα πατάξας μαχαίρᾳ καταβάλλει. τῆς δὲ περιωδύνου γενομένης καὶ ἀνακραγούσης ὁ Λεύκιππος ἐπαμύνων αὐτῇ καὶ διὰ τὸ ἐκπεπληχθαι μὴ προϊδόμενος, ὅστις ἦν, κατακτείνει τὸν πατέρα. δι' ἣν αἰτίαν ἀπολιπὼν τὴν οἰκίαν Θετταλοῖς ἐπὶ τοῖς συμβεβηκόσιν εἰς Κρήτην ἠγήσατο. κάκειθεν ἐξελαθεὶς ὑπὸ τῶν προσοίκων εἰς τὴν Ἐφεσίαν ἀφίκετο, ἔνθα χωρίον ᾤκησε τὸ Κρητιναῖον ἐπικληθέν. τοῦ δὲ Λευκίππου τούτου λέγεται τὴν Μανδρολύτου θυγατέρα Λευκοφρύην ἐρασθεῖσαν προδοῦναι τὴν πόλιν τοῖς πολεμίοις, ὧν ἐτύγχανεν ἠγούμενος ὁ Λεύκιππος, ἐλομένων αὐτὸν κατὰ θεοπρόπιον τῶν δεκατευθέντων ἐκ Φερῶν ὑπ' Ἀδμήτου. "Storia di Leucippo [da Ermesianatte (*Leonzio*)]. Leucippo, figlio di Xantio e discendente di Bellerofonte, eccellea tra gli uomini della sua generazione per forza e per coraggio in guerra. Si parlava moltissimo di lui tra i Lici e i popoli confinanti, che da lui subivano razzie e violenze. A motivo dell'ira di Afrodite nei suoi confronti, Leucippo s'innamorò di sua sorella: all'inizio si controllò, pensando di riuscire a liberarsi facilmente di questa malattia; poi, vedendo che il tempo passava e la passione non diminuiva, si confidò con la madre, supplicandola moltissimo che non lo lasciasse morire: se non l'avesse aiutato, infatti, minacciava di uccidersi. Si calmò quando la madre promise di soddisfare i suoi desideri, mandò a chiamare la ragazza e la fece coricare con lui. Da allora vissero senza paura, fino a quando qualcuno avvertì il fidanzato di lei, il quale, assieme a suo padre e ad altri congiunti si presentò a Xantio e gli riferì il fatto, senza però fare il nome di Leucippo. Xantio fu sconvolto dalla notizia e si mise con ogni impegno a cercare il seduttore, ordinando altresì al suo informatore di avvertirlo se riusciva a coglierli insieme. L'altro obbedì prontamente, e guidò il vecchio alla camera della ragazza: al rumore improvviso, lei si precipitò alla porta sperando di fuggire alla minaccia, ma il padre, scambiandola per il seduttore, la colpì col pugnale e la gettò a terra. Lei mandò un urlo di dolore e Leucippo corse a soccorrerla, ma nella confusione non capì di chi si trattava e uccise il padre. Per questo motivo lasciò il paese e guidò a Creta una coalizione di Tessali: ma, ricacciato dai Cretesi, riparò nella regione di Efeso e là colonizzò un luogo chiamato Cretineo. Di Leucippo si racconta anche che, essendo stato scelto dall'oracolo a guidare una colonia per decimazione organizzata a Fere da Admeto, si innamorò di

amore per la propria sorella. Con la connivenza di sua madre, alla quale aveva assicurato che diversamente si sarebbe tolto la vita, riuscì ad intraprendere la relazione incestuosa. La notizia, però, giunse al fidanzato della fanciulla, che si recò dal suocero pretendendo che il seduttore della sua futura sposa, di cui però non rivelò l'identità, fosse colto sul fatto e pagasse il fio della sua colpa. Xanto mise sotto sorveglianza la fanciulla e, allorché seppe che questa si trovava in compagnia di un uomo, irruppe nelle sue stanze, deciso a farsi giustizia. Spalancata la porta, colpì col pugnale proprio la sua figliola, scambiandola per il furtivo amante. Alle grida della giovane, Leucippo accorse e vedendo la sua amata sorella esanime, si scagliò sul suo assassino, senza riconoscere in questi suo padre e uccidendolo. A seguito di questa tragedia, egli abbandonò il suo paese, muovendo contro Creta, ma, respinto dagli abitanti dell'isola, si diresse infine nella regione di Efeso e colonizzò un luogo detto Cretineo¹⁶³. Di lui si dice anche che guidò una colonia per ordine di Admeto di Fere e che, essendosi di lui innamorata Leucofria, figlia di Mandrolito, questa, per amore, gli consegnò la città.

La passione di Leucippo è un'insania inviata al giovane a seguito di un torto non meglio identificato fatto ad una divinità: in questo caso, Afrodite. La storia narrataci ci parla di un femminile familiare che avvolge il personaggio da tutti i punti di vista: Leucippo non riesce a indirizzare il suo desiderio al di fuori

lui Leucofria, figlia di Mandrolito, e per amore consegnò la sua città ai nemici". Traduzione di G. Paduano (a cura di), *Partenio. Pene d'amore*, Pisa 1991, pp. 60-62.

¹⁶³ *Sch. Ad Apollonium*, I 584: b <Μάγνησσα>: τὴν Μάγνησιαν λέγει τὴν κατὰ Θεσσαλίαν. ἔστι γὰρ καὶ ἑτέρα Μάγνησια περὶ Ἐφεσον, ἐκτισμένη ὑπὸ Λευκίππου τοῦ Καρὸς μετοικήσαντος ἐκεῖ σὺν Μάγνησι τοῖς ἐκ Κρήτης. "Magnesia: dice la Magnesia in Tessaglia. C'è infatti anche un'altra Magnesia nei dintorni di Efeso, fondata da Leucippo, figlio di Kar, che li emigrò con i Magnesi che venivano da Creta". Secondo Stefano di Bisanzio, invece, s.v. <Μάγνησια>: πόλις παρὰ τῷ Μαιάνδρῳ καὶ χώρα, ἀπὸ Μάγνητος. ὁ πολίτης Μάγνης ὁμωνύμως τῷ οἰκιστῇ. τὸ θηλυκὸν Μάγνησσα παρὰ Καλλιμάχῳ καὶ Μάγνησις παρὰ Παρθενίῳ καὶ Μάγνητις παρὰ Σοφοκλεῖ. La città sarebbe quindi stata fondata dall'ecista eponimo *Magnes* e non da Leucippo. Il riferimento alle tre tappe (Tessaglia-Creta-valle del Meandro) si trova in tutte le fonti, ma non risulta altresì la presenza cretese. Strabone (XIV 1, 11: ὑπέρεται δὲ Μάγνησια ἢ πρὸς Μαιάνδρῳ, Μάγνητων ἀποικία τῶν ἐν Θεσσαλίᾳ καὶ Κρητῶν, περὶ ἧς αὐτίκα ἐροῦμεν) riporta la notizia di una colonia fondata insieme da Magnesi e Cretesi, ma la già citata testimonianza di Ermesiano (in Partenio di Nicea) parla invece di un territorio cui Leucippo impose un nome che evocasse le genti che li avevano scacciati. Per le connessioni tra Leucofria (figlia di Mandrolito) ed il santuario di Artemide *Leukophryene* e in generale per la città di Magnesia sul Meandro vedi R. Sammartano, *Magnesia sul Meandro e la «diplomazia della parentela»*, in «ἄρμος – Ricerche di Storia Antica», 1 (2008/2009), pp. 111-139, in particolare p. 132, n. 97.

dell'*óikos* ed arriva a concepire un'incestuosa passione per sua sorella, che giunge a soddisfazione grazie al ruolo di mezzana della madre. Forse non è casuale (lo vedremo) che la versione ovidiana del mito di Leucippo venga accostata dal poeta latino ad un'altra storia di incesto, raccontata subito prima nelle *Metamorfosi*, quella di Biblide e Cauno e dell'amore non corrisposto della prima per il suo fratello gemello. La passione incestuosa, così come il desiderio omosessuale, descritto da Ovidio nella storia di Ifide e Iante, ci sembra possano essere accomunati dal loro essere presentati come "amori proibiti", anche se tali essi sono per due motivi diversi: laddove la passione omoerotica femminile viene presentata come "contro natura" nella società romana di I secolo a. C., quella incestuosa è piuttosto "antisociale", contraria ad una norma etica, nel senso più profondo di una pulsione che mina e sovverte il normale ordine e funzionamento delle gerarchie e dei rapporti leciti. È stato dimostrato quanto "*il modello della fratellanza sia spesso sotteso al rapporto d'amore*"¹⁶⁴, così che spesso, in letteratura, il nome di sorella "copre" quello di amante e ciò per la naturale contiguità tra l'identità duale costituita dalla coppia germana e quella degli amanti *stricto sensu*. Il rapporto fraterno "*crea e presuppone l'appartenenza a una stessa identità a due*"¹⁶⁵: fuori dal matrimonio, esso costituisce l'altro modello relazionale del "noi". Così, se le relazioni pederastiche possono assimilarsi ad un rapporto tra "fratelli", quelle eterosessuali, psicanaliticamente, rappresenterebbero uno slittamento verso la "sorella"¹⁶⁶. Nel caso del nostro Leucippo, però, si tratta "davvero" di sua sorella, anche se tutte queste relazioni sembrano giocare sulla confusione delle identità e dei ruoli: il padre acconsente a tendere un agguato al seduttore della figlia, non sapendo che questi è a sua volta suo figlio; la figlia fugge dinanzi ad un rumore, non riconoscendo il padre; il padre uccide la figlia, scambiandola per il seduttore; il figlio non riconosce il padre e lo uccide. Tutto questo racconto sembra fondato sulla paradossale impossibilità, cosciente (Leucippo *vs* sua sorella; la madre *vs* i suoi figli) o incosciente (figlia *vs* padre; padre *vs* figlia; Leucippo *vs* padre), da parte dei protagonisti, di riconoscersi come

¹⁶⁴ Cfr. M. Bettini, *Narciso e le immagini gemelle*, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio, il ritratto. Strategie dell'identità*, Roma-Bari 1991, p. 54.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹⁶⁶ G. Devereux, *Greek Pseudo-Homosexuality and «The Greek Miracle»*, in «*Symbolae Osloenses*», 42 (1967), pp. 69-92; in particolare, pp. 82-84.

figure familiari e di trattarsi come tali. Qualcuno ha visto in questa storia il paradigma di uno scontro tra la figura materna e quella paterna, una sorta di struttura edipica all'opera¹⁶⁷. Leucippo cede alla tentazione incestuosa tipica dell'infanzia, finché suo padre non elimina l'oggetto del suo amore proibito, rimuovendolo così dall'alcova tutta femminile e familiare in cui si nascondeva. Chiuso nel buio dei quartieri femminili, questo Leucippo *skótios* rappresenterebbe l'incarnazione di una sotterranea paura dell'uomo greco: quella di vedere i suoi figli (maschi) femminilizzati dall'abbraccio materno al punto da non riuscire a spostare il proprio desiderio al di fuori dell'*óikos*, non divenendo così uomini. "The boy transition from the feminine to the masculine required paternal intervention, as this myth of failed intervention demonstrates"¹⁶⁸; ma la tesi non convince. La vicenda del Leucippo di Xanto, non possiamo dimenticarlo, si riconnette ad una storia di colonizzazione, alla fondazione di una colonia di cui Leucippo è l'ecista e che egli realizza a seguito del suo esilio, un esilio che doveva pur avere una giustificazione: come per il suo avo Bellerofonte, allora, così anche il Leucippo di Xanto si allontana dalla patria conseguentemente ad "un'impurità contratta involontariamente in seguito ad un fatto di sangue"¹⁶⁹. Tralasciando la complessa tradizione sulla colonizzazione di Magnesia¹⁷⁰, che non è di nostro interesse analizzare in questa sede, si riconoscerà allora e piuttosto, nella parabola di Leucippo, il ben noto *iter* conseguente il *phónos akóusios*, sovente perpetrato ai danni di un congiunto, che caratterizza talvolta la figura dell'eroe greco¹⁷¹ e ne giustifica narrativamente gli spostamenti.

Stessa sorte, ma rovesciata, nel senso che in questo mito risulta vittima e non carnefice, spetta ad un altro Leucippo¹⁷², il figlio di Pimandro, re di Pimandria

¹⁶⁷ D. Leitao, *The Perils*, cit., p. 159.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 160.

¹⁶⁹ A. Brelich, *Gli eroi*, cit., p. 72.

¹⁷⁰ Cfr., per le tradizioni sull'origine di Magnesia, M. B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, Athènes 1958, pp. 106-115; sulle origini tessaliche di Magnesia e le ragioni della scelta dell'ecista Leucippo, cfr. M. Corsano, *Glaukos. Miti greci di pesonaggi omonimi*, Roma 1992, pp. 95-110.

¹⁷¹ A. Brelich, *Gli eroi*, cit., pp. 69 sgg.

¹⁷² Plutarco, *Aetia Romana et Graeca*, 299c-300a: Ποίμανδρος τοίνυν ὁ Ἐφίππου πατήρ, ἔτι τῆς Ταναχρικῆς κατὰ κόμας οἰκουμένης, ἐν τῷ καλουμένῳ Στέφοντι πολιορκούμενος ὑπὸ τῶν Ἀχαιῶν διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι συστρατεύειν, ἐξέλιπε τὸ χωρίον ἐκεῖνο νύκτωρ καὶ τὴν Ποιμανδρίαν ἐτείχισε. παρῶν δὲ Πολύκριθος ὁ ἀρχιτέκτων διαφραυλίζων τὰ ἔργα καὶ καταγελῶν

(poi Tanagra), che viene inavvertitamente ucciso da suo padre il quale, con una pietra, avrebbe voluto invece colpire l'architetto Policrito¹⁷³, che derideva la sua opera di fortificazione della città. Il mito del Leucippo di Tanagra è inoltre legato all'istituzione di un culto di Achille, con tutto ciò che questo comporta¹⁷⁴. All'uccisione di questo Leucippo da parte del padre segue una purificazione, non l'esilio, ma solo perché gli Achei avevano invaso Tanagra. Come ebbe ad individuare Halliday, ci si trova probabilmente di fronte a tre fatti tra loro separati: "1. A local cult of Achilles 2. The story of the jumping over the ditch and the taboo stone 3. The punitive expedition of the Achaeans, which is a gloss upon, and therefore later than, Homeric tradition"¹⁷⁵.

Allo stesso modo, la vicenda del Leucippo di Xanto e del parricidio sembra spiegarsi meglio con la necessità di trovare una motivazione all'esilio dell'eroe e alla sua conseguente fondazione di una città, piuttosto che con ragioni psicanalitiche. Cionondimeno, il fatto che questo Leucippo, come altri suoi omonimi, abbia delle difficoltà a raggiungere lo *status* di adulto, in Grecia segnato

ὑπερήλατο τὴν τάφρον. ὀργισθεὶς δ' ὁ Ποίμανδρος ὤρμησε λίθον ἐμβαλεῖν αὐτῷ μέγαν, ὃς ἦν αὐτόθι κεκρυμμένος ἐκ παλαιοῦ, νυκτελίοις ἱεροῖς ἐπικείμενος· τοῦτον ἀνασπάσας ὑπ' ἀγνοίας ὁ Ποίμανδρος ἔβαλε, καὶ τοῦ μὲν Πολυκρίθου διήμαρτε, Λευκιππον δὲ τὸν υἱὸν ἀπέκτεινε. ἔδει μὲν οὖν κατὰ τὸν νόμον ἐκ τῆς Βοιωτίας μεταστῆναι, ἐφέστιον καὶ ἰκέτην ξένον γενόμενον· οὐκ ἦν δὲ ῥᾶδιον, ἐμβεβληκότων εἰς τὴν Ταναγρικὴν τῶν Ἀχαιῶν. ἐπεμψεν οὖν Ἐφίππον τὸν υἱὸν Ἀχιλλέως δεησόμενον. ὁ δὲ καὶ τοῦτον εἰσάγει πείσας καὶ Τληπόλεμον τὸν Ἡρακλέους καὶ Πηνέλεων τὸν Ἰππάλκμου, συγγενεῖς ἅπαντας αὐτῶν ὄντας. ὑφ' ὧν ὁ Ποίμανδρος εἰς Χαλκίδα συνεκπεμφθεὶς καὶ καθαρθεὶς παρ' Ἐλεφήνορι τὸν φόνον ἐτίμησε τοὺς ἄνδρας καὶ τεμένη πᾶσιν ἐξείλεν, ὧν τὸ Ἀχιλλέως καὶ τοῦνομα διατετήρηκεν. "Ora Pimandro [l'eroe fondatore di Tanagra], padre di Efippo, all'epoca in cui il territorio di Tanagra era ancora un gruppo di villaggi sparsi, stava per essere sconfitto dagli Achei nel luogo chiamato Stephon, poiché si rifiutava di unirsi alla spedizione contro Troia. Nella notte egli abbandonò quel luogo e fortificò Pimandria [quella che sarebbe divenuta Tanagra]. L'architetto Policrito, che all'epoca si trovava là, si prese gioco delle fortificazioni, e, per scherno, saltò oltre il fossato. Pimandro s'infuriò, e tentò di gettargli un'enorme pietra che giaceva là sin dai tempi antichi, a copertura degli oggetti sacri delle Nittellie [riti dionisiaci notturni]. Ignorando questo, Pimandro la sollevò e la lanciò, ma mancando Policrito egli uccise il suo [stesso] figlio Leucippo. Ora, secondo la legge, egli doveva lasciare la Beozia, per diventare un «supplice della terra», ma questo non era possibile, perché gli Achei avevano invaso il territorio di Tanagra. Così egli inviò la sua richiesta ad Achille, tramite il figlio Efippo. Efippo riuscì a portarla a lui, a Tlepolemo figlio di Eracle e a Peneleo figlio di Ippalcmo, tutti parenti del suo [Pimandro?], ed insieme essi scortarono Pimandro fino in Calcide, dove Elefenore lo purificò del sangue versato. Dopo di che, egli rese onore agli uomini e scelse dei sacrari per ciascuno di loro, e quello di Achille ha conservato il suo nome".

¹⁷³ Ma, in un'altra versione, Pimandro avrebbe volontariamente colpito suo figlio: cfr. K. Dowden, *La vergine, cit.*, p. 80.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷⁵ W. R. Halliday, *Greek Questions of Plutarch*, New York 1975, pp. 160-164.

dall'abbandono della dimensione domestica e dall'assunzione di un ruolo sociale proiettato verso l'esterno, è evidente e ci spinge ad analizzare altre tradizioni. Gioverà infine ricordare che questo Leucippo di Xanto, a differenza di altri, non presenta evidenti tratti di "femminilizzazione": Partenio ce lo presenta come un combattente temibile, il migliore di quelli del suo tempo, feroce al punto di essere invisibile ai suoi vicini. È proprio questo suo essere completamente dedito al dominio di Ares che sembra provocare la reazione di Afrodite¹⁷⁶: come già altri prima di lui, Leucippo è costretto a pagare il fio del suo disprezzo nei confronti della dea¹⁷⁷, da cui discenderanno l'incesto, il parricidio e l'esilio. Immediatamente torna alla mente Ippolito, un altro giovane ribelle dall'etimo cavallino, che rifiuta la crescita equilibrata e il matrimonio, un altro superbo nemico della dea. Ippolito si vantava della sua condizione abominevole di eterno fanciullo, per sempre casto nella sua dimensione artemidea; Leucippo, in teoria, è dedito ad una divinità che già dovrebbe introdurlo alla condizione adulta, poiché Ares è dio della guerra: diremo allora che la sua colpa sta nel non armonico sviluppo della sua maturità (guerriero e non marito) che richiama quell'aspetto ferino e non-urbano che pure caratterizza il figlio di Zeus ed Era¹⁷⁸.

2.2. Leucippo e Dafne: un'iniziazione fallita?

Leucippo¹⁷⁹, figlio di Enomao, re di Pisa, s'innamorò perdutamente di Dafne, una fanciulla che rifuggiva il contatto col mondo maschile e si dedicava piuttosto alla

¹⁷⁶ Cfr. F. I. Zeitlin, *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago-London 1996, p. 279, n. 111.

¹⁷⁷ F. I. Zeitlin, *Eros*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. Volume I. Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 369-430; cfr. in particolare, p. 415, n. 43.

¹⁷⁸ F. Hartog, *Le bœuf «autocuisseur» et les boissons d'Ares*, in M. Detienne – J. P. Vernant (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1972, ed. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982, p. 182.

¹⁷⁹ Pausania, VIII 20, 2-4: τοῦ λόγου δὲ τοῦ ἐς Δάφνην τὰ μὲν Σύροις τοῖς οἰκοῦσιν ἐπὶ Ὀρόντη ποταμῷ παρήμι, λέγεται δὲ καὶ ἄλλα τοιάδε ὑπὸ Ἀρκάδων καὶ Ἡλείων. Οἰνομάω τῷ δυναστεύσαντι ἐν Πίσῃ Λεῦκιππος ἦν υἱός. οὗτος ἐρασθεὶς Δάφνης ὁ Λεῦκιππος ἐκ μὲν τοῦ εὐθέως μνώμενος γυναῖκα ἔξεν ἀπεγίνωσκεν αὐτὴν ἅτε ἅπαν τὸ ἄρσεν γένος φεύγουσαν· παρέστη δὲ οἱ τοῖονδε ἐς αὐτὴν σόφισμα. ἔτρεφεν ὁ Λεῦκιππος κόμην τῷ Ἀλφειῷ· ταύτην οἶα δὴ παρθένος πλεξάμενος τὴν κόμην καὶ ἐσθῆτα ἐνδὺς γυναικείαν ἀφίκετο ὡς τὴν Δάφνην, ἐλθὼν δὲ Οἰνομάου τε ἔλεγεν εἶναι θυγάτηρ καὶ ὡς συνθηρᾶν ἐθέλοι τῇ Δάφνη. ἅτε δὲ εἶναι παρθένος νομιζόμενος, καὶ τὰς ἄλλας ὑπερβεβλημένος παρθένους γένους τε ἀξιώματι καὶ σοφίᾳ τῇ ἐς τὰ κνηγέσια, πρὸς δὲ καὶ τῇ θεραπείᾳ περισσῇ χρώμενος, ἐς φίλιαν ἰσχυρὰν. ἐπάγεται τὴν Δάφνην. οἱ δὲ τὸν Ἀπόλλωνος ἔρωτα ἐς αὐτὴν ἄδοντες καὶ τάδε ἐπιλέγουσιν, Ἀπόλλωνα Λευκίππου νεμεσῆσαι τῆς ἐς τὸν ἔρωτα εὐδαμονίας. αὐτίκα δὲ ἐπεθύμησεν ἐν τῷ Λάδωνι ἢ Δάφνη καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι νήχεσθαι, καὶ τὸν Λεῦκιππον ἀποδύουσιν ἄκοντα· ἰδοῦσαι δὲ οὐ παρθένον τοῖς

caccia con le sue compagne. Avendo già una lunga chioma, che aveva fatto crescere per consacrarla al fiume Alfeo, Leucippo aggiunse a ciò un travestimento in abiti femminili e si presentò a Dafne come la figlia del re. Grazie ai suoi nobili natali e alla sua abilità nella caccia, “*condusse Dafne ad una salda amicizia*”, ricca di abbracci ed effusioni. Fu Apollo che, anch’egli innamorato della giovane e geloso di Leucippo, suscitò nelle fanciulle un irrefrenabile desiderio di bagnarsi in un fiume. Dapprima restio a spogliarsi, Leucippo fu infine costretto a

τε άκοντίοις αύτὸν καὶ έγγχειριδίοις τύπτουσαι διέφθειραν. “Ometto la tradizione su Dafne che è propria dei Siri che abitano sul fiume Oronte; dagli Arcadi e dagli Elei si tramanda anche quest’altra versione. Enomao, signore di Pisa, aveva un figlio di nome Leucippo; innamoratosi di Dafne, disperava di poterla avere in sposa se avesse fatto una richiesta esplicita, dal momento che essa rifuggiva tutti gli esseri di sesso maschile; tuttavia, gli venne l’idea di adottare con lei quest’espedito. Leucippo faceva crescere i suoi capelli per il fiume Alfeo; intrecciati i capelli come una fanciulla e indossata una veste femminile, si recò da Dafne; una volta giunto, disse di essere una figlia di Enomao e di voler cacciare insieme a lei. Poiché era ritenuto una fanciulla e superava le altre per nobiltà di nascita e per abilità nella caccia, usando particolari attenzioni, indusse Dafne a sentimenti di profonda amicizia. I poeti che cantano l’amore di Apollo per Dafne aggiungono anche questo: Apollo divenne geloso di Leucippo per il suo successo nell’amore. All’improvviso, Dafne e le altre fanciulle furono prese dal desiderio di nuotare nel Ladone e, contro la sua volontà, spogliarono Leucippo: visto che non si trattava di una fanciulla, lo uccisero colpendolo con dardi e pugnali”. Traduzione di M. Moggi in M. Moggi - M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L’Arcadia*, Milano 2003, p. 107. Cfr. anche Partenio, *Narrationes Amatoriae*, XV: ‘Η ιστορία παρά Διοδώρω τῷ Ἐλαίτῃ ἐν ἐλεγείαις καὶ Φυλάρχῳ ἐν <ιε>. Περὶ δὲ τῆς Ἀμύκλα θυγατρὸς τάδε λέγεται Δάφνης. αὕτη τὸ μὲν ἅπαν εἰς πόλιν οὐ κατήκει οὐδ’ ἀνεμίσγετο ταῖς λοιπαῖς παρθένοις· παρασκευασαμένη δὲ πολλοὺς κύνας ἐθήρευεν καὶ ἐν τῇ Λακωνικῇ καὶ ἔστιν ὅτε ἐπιφοιτῶσα εἰς τὰ λοιπὰ τῆς Πελοποννήσου ὄρη. δι’ ἣν αἰτίαν μάλα καταθύμιος ἦν Ἀρτέμιδι, καὶ αὐτὴν εὖστοχα βάλλειν ἐποίει. ταύτης περὶ τὴν Ἥλιδιαν ἀλωμένης Λεύκιππος, Οἰνομάου παῖς, εἰς ἐπιθυμίαν ἤλθε καὶ τὸ μὲν ἄλλως πῶς αὐτῆς πειρᾶσθαι ἀπέγνω, ἀμφισάμενος δὲ γυναικείας ἀμπεχόνας καὶ ὁμοιωθεὶς κόρη συνεθήρα αὐτῇ. ἔτυχε δὲ πῶς αὐτῇ κατὰ νοῦν γενόμενος οὐ μεθίει τε αὐτὸν ἀμφιπεσοῦσά τε καὶ ἐξηρημένη πᾶσαν ὥραν. Ἀπόλλων δὲ καὶ αὐτὸς τῆς παιδὸς πόθῳ καιόμενος ὀργῇ τε καὶ φθόνῳ εἶχετο τοῦ Λευκίππου συνόντος καὶ ἐπὶ νοῦν αὐτῇ βάλλει σὺν ταῖς λοιπαῖς παρθένοις ἐπὶ κρήνην ἐλθούσας λουεσθαι. ἐνθα δὴ ὡς φικόμεναι ἀπεδιδύσκοντο καὶ ἐώρων τὸν Λευκίππον μὴ βουλόμενον, περιέρρηξαν αὐτόν. μαθοῦσαι δὲ τὴν ἀπάτην καὶ ὡς ἐπεβούλευεν αὐταῖς, πᾶσαι μεθίεσαν εἰς αὐτὸν τὰς αἰχμάς. καὶ ὁ μὲν δὴ κατὰ θεῶν βούλησιν ἀφανῆς γίνεται, Ἀπόλλωνα δὲ Δάφνη ἐπ’ αὐτὴν ἰόντα προῖδομένη μάλα ἐρρωμένως ἔφευγεν. ὡς δὲ συνεδιώκετο, παρὰ Διὸς αἰτεῖται ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι. καὶ αὐτὴν φασὶ γενέσθαι τὸ δένδρον τὸ ἐπικληθὲν ἀπ’ ἐκείνης δάφνην. “Storia da Diodoro di Elea nelle Elegie e da Filarco, libro XV: Di Dafne, la figlia di Amicla, si racconta che non scendeva mai in città, non si mescolava alle altre ragazze: cacciava coi cani in Laconia e talvolta sulle altre montagne del Peloponneso. Per questo motivo era carissima ad Artemide, che le concedeva di mirare sempre dritto. Una volta, mentre attraversava l’Elide, s’innamorò di lei Leucippo, figlio di Enomao, che, rinunciando a corteggiarla al modo consueto, si travesti con abiti femminili e andò a cacciare assieme a lei. Così avvenne che lei gli si affezionò moltissimo, e non smetteva di baciarlo e abbracciarlo tutti i momenti. Anche Apollo, però, si era innamorato di Dafne, e guardava con collera e con gelosia i suoi incontri con Leucippo: le mise dunque in mente di andare a lavarsi alla fonte assieme alle altre ragazze. Arrivate là, si spogliarono, e vedendo che Leucippo era restio a farlo, gli strapparono le vesti: in tal modo si accorsero dell’inganno e del complotto e lo colpirono tutte con le lance. Per volere degli dei, Leucippo scomparve. Quanto a Dafne, vedendo Apollo venirle addosso, scappò con tutte le sue forze, e mentre lui la inseguiva chiese a Zeus di poter sparire dal mondo degli uomini. Si racconta che diventò l’albero d’alloro, che in greco prende nome da lei”. Traduzione di G. Paduano (a cura di), *Partenio, cit.*, pp. 83-84.

denudarsi, rivelando la sua vera identità per poi finire ucciso dagli strali delle giovani infuriate; nella versione di Partenio, invece, Leucippo diviene invisibile (scompare) per volontà divina (καὶ ὁ μὲν δὴ κατὰ θεῶν βούλησιν ἀφανῆς γίνεται). Braccata da Apollo, Dafne supplicò Zeus di sottrarla al mondo degli uomini e venne così trasformata in alloro. Secondo un'altra versione, ad esaudire questo desiderio fu la Terra¹⁸⁰, di cui Dafne era sacerdotessa, nell'ambito di un culto oracolare¹⁸¹. Da qui all'assimilazione di questa Dafne alla Pasifae oracolare di Thalamai il passo è stato breve¹⁸².

Cosa sappiamo di questo Leucippo? Di sicuro, egli è innanzitutto un figlio di re e, come altri suoi omonimi (e omonime), ricorre al travestimento, ma con modalità affatto particolari.

2.2.1. I capelli di Leucippo, l'Alfeo, Artemide

Leucippo è un giovane dai capelli lunghi: è dunque ormai prossimo il suo ingresso nel mondo degli adulti, essendo noto il significato rituale della crescita e del taglio dei capelli, anche e soprattutto quando, come in questo caso, la chioma viene dedicata a una divinità fluviale¹⁸³. Si sa infatti che, dopo un taglio di capelli intorno ai dodici anni, i fanciulli spartani, ad esempio, lasciavano crescere la chioma fino alla fine dell'*agogé*, mentre, nel giorno conclusivo delle Apaturie¹⁸⁴, i giovani ateniesi celebravano la *Koureótis*¹⁸⁵, il terzo giorno della festa, con offerte di vino ad Eracle e libagioni¹⁸⁶, ma soprattutto, stando ad Esichio, con un

¹⁸⁰ Igino, *Fabulae*, 203.

¹⁸¹ Pausania, X 5.5: φασὶ γὰρ δὴ τὰ ἀρχαιότατα Γῆς εἶναι τὸ χρηστήριον, καὶ Δαφνίδα ἐπ' αὐτῶν τετάχθαι πρόμαντιν ὑπὸ τῆς Γῆς· εἶναι δὲ αὐτὴν τῶν περὶ τὸ ὄρος νυμφῶν.

¹⁸² Così, tra gli altri, R. F. Willetts, *Cretan, cit.*, pp. 176-177; cfr. anche A. B. Cook, *Zeus, cit.*, p. 522; C. Kossafí, *Mythe et poésie dans l'Idylle I de Théocrite*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1 (2005), pp. 113-144.

¹⁸³ D. Leitao, *Adolescent Hair-growing and Hair-cutting rituals in Ancient Greece. A sociological approach*, in D. B. Dodd – C. A. Faraone, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*, London-New York 2003, pp. 109-129. Cfr., in particolare, pp. 119-120.

¹⁸⁴ Cfr. P. Schmitt-Pantel, *Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 6 (1977), pp. 1059-1073. Cfr. anche A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia Arcaica*, Bonn 1961, pp. 59-69.

¹⁸⁵ K. Dowden, *La vergine, cit.*, p. 11.

¹⁸⁶ Cfr., per questi ed altri esempi, A. Brelich, *Gli eroi, cit.*, pp. 126-127. Per i giovani ateniesi, cfr. Ateneo, *Deipnosophisti*, XI 88 e Esichio, s.v. οἰνίστηρία. Per Sparta, cfr. Plutarco, *Vita di Licurgo*, XVI 6 e XXII 1.

sacrificio di capelli ad Artemide¹⁸⁷. Né questa pratica rituale riguardava solo i maschi: a Megara, ad esempio, le fanciulle offrivano capelli alla tomba di Ifinoe e a Trezene esse si tagliavano le chiome in onore di Ippolito¹⁸⁸. Gli esempi in questo senso si moltiplicano e riguardano non solo la gioventù storica, ma anche personaggi mitici, come Teseo, che dedica una ciocca di capelli ad Apollo Delfico, prima di mettersi in viaggio¹⁸⁹. Se per un/una giovane “*tagliare i capelli significa trasformare la persona, rinunciando alla sua vecchia identità*”¹⁹⁰, è chiaro che il mancato gesto di Leucippo si connota come dilazione rispetto a questo passaggio. Leucippo indugia in un campo di confine marcato dalla presenza artemidea, per lui due volte innaturale: in primo luogo, perché ciò arresta il suo sviluppo naturale e politico verso l’assunzione dello *status* di adulto e, in secondo luogo, perché questo spazio marginale è connotato esclusivamente al femminile. Innamoratosi di una fanciulla che rifiuta a sua volta il passaggio all’età adulta, Leucippo non ha altro modo di conquistarla che scegliere di divenire come lei, occultando la sua identità e abitando così nella zona liminale, antisociale e apolitica dell’*eschatía*. Leucippo perderà la vita (o scomparirà) in questa storia, ma, a ben vedere, la perderà anche Dafne (svanendo a sua volta, nella metamorfosi). Non sarà dunque un caso che egli venga smascherato e punito dal dio *Koúros* per eccellenza, quell’Apollo che non a caso è anche *ἀκερσεκόμης*, “*dai capelli non tagliati*”¹⁹¹. Questa, come altre, è prerogativa che egli condivide con la gemella Artemide, poiché entrambi “*paraissent avoir réclamé concurremment ou contradictoirement l’hommage de la chevelure des adolescents*”¹⁹²: anche quando le chiome sono offerte non loro ma a personaggi mitici ad essi vicini, vi è il legittimo sospetto che essi rappresentino in qualche modo delle ipostasi di queste divinità¹⁹³.

La prima fase dell’iniziazione, si sa, è accompagnata da un simbolismo di morte e separazione più o meno esplicito e viene drammatizzata anche attraverso

¹⁸⁷ Esichio, *s.v.* *κουρεῶτις*: μηνὸς τοῦ Πυανειῶνος ἡμέρα, ἐν ἧ τὰς ἀπὸ τῆς κεφαλῆς τῶν παιδῶν ἀποκείροντες τρίχας Ἀρτέμιδι θύουσιν.

¹⁸⁸ Cfr. K. Dowden, *La vergine*, *cit.*, pp. 9 sgg.

¹⁸⁹ Plutarco, *Vita di Teseo*, V 1.

¹⁹⁰ K. Dowden, *La vergine*, *cit.*, p. 11.

¹⁹¹ *Iliade*, XX 39 sgg. e cfr. A. Brelich, *Gli eroi*, *cit.*, p. 361.

¹⁹² H. Jeanmaire, *Couroi*, *cit.*, p. 258.

¹⁹³ Cfr. K. Dowden, *La vergine*, *cit.*, pp. 11 sgg.

interventi fisici “invasivi”: tra questi, il taglio dei capelli è probabilmente quello più blando¹⁹⁴. La capigliatura rappresenta da sempre un indicatore di *status*, nonché una marca estetica d’identità e condizione: non c’è dunque da stupirsi che il taglio della chioma caratterizzi diverse occasioni rituali, da quelle di lutto a quelle matrimoniali¹⁹⁵. È il taglio a scandire “un prima e un dopo”¹⁹⁶.

In questa storia è ad un fiume che Leucippo dovrebbe sacrificare la sua chioma e non è questo l’unico caso di un’offerta di capelli ad una divinità del genere. Currie sottolinea che le divinità di fiume potevano ricevere tanto il sacrificio di capelli, quanto quello della verginità da parte di giovani fanciulle, quasi che le due offerte potessero equivalersi¹⁹⁷: in effetti, il taglio di capelli segna il passaggio all’età matrimoniale, la cui conseguenza prima è l’inizio di rapporti sessuali e sappiamo che bagni propiziatori in questa direzione si compivano in vari corsi d’acqua, tra cui lo Scamandro e il Meandro, fiume di Magnesia¹⁹⁸. Quanto ai fanciulli, potremmo ricordare, *in primis*, Achille, il cui padre Peleo aveva offerto la chioma al fiume Spercheio, qualora egli fosse tornato sano e salvo in patria. Nel libro XXIII dell’*Iliade*, ben sapendo che ciò ormai non avverrà più, Achille deciderà piuttosto di offrire i suoi capelli al cadavere di Patroclo¹⁹⁹. È proprio ricordando

¹⁹⁴ Cfr. C. Calame, *Hélène. Son culte et l’initiation tribale féminine en Grèce*, in Y. Bonnefoy (a cura di), *Dictionnaire des mythologies*, Paris 1981, p. 488.

¹⁹⁵ A. Van Gennep, *Les rites*, cit., p. 239.

¹⁹⁶ P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore*, cit., p. 170; B. Currie, *Euthymos di Locri: uno studio sull’eroizzazione nel periodo classico*, in «Polis» 1 (2003), pp. 84-102.

¹⁹⁷ B. Currie, *Euthymos*, cit., p. 92, n. 77 (feste di Adonis a Bilbo: Luciano, *De syria dea*, VI). Cfr. inoltre Pausania I 43, 4, ovvero l’offerta di capelli ad Ifinoe da parte delle fanciulle di Megara (così “come un tempo le ragazze di Delo offrivano la chioma ad Ecaerge ed Opi”); cfr. al riguardo K. Dowden, *La vergine*, cit., pp. 9 sgg; in Euripide, *Ippolito*, 1423-27, l’offerta di capelli ad Ippolito da parte delle fanciulle di Trezene; infine, l’offerta delle Deliadi alle figlie di Borea, (Callimaco, *Inno a Delo*, 296 sgg). In generale, per le offerte dei capelli della sposa, cfr. W. Burkert, *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972, ed. it. *Homo necans: Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia Antica*, Torino 1981, pp. 228-229, n. 228.

¹⁹⁸ Pseudo-Eschine, *Epistole*, X 2-3 e 10. Cfr. B. Currie, *Euthymos*, cit., p. 92. L’autore sottolinea che l’epistola dello Pseudo-Eschine descrive un rituale simile messo in atto dalle fanciulle troiane nello Scamandro (λαβέ μου, Σκάμανδρε, τήν παρθενίαν) e ne suggerisce uno dello stesso tipo proprio per quelle di Magnesia al Meandro: cfr. p. 92: “Il bagno collettivo prematrimoniale in un fiume locale deve essere stato un evento ampiamente diffuso nella Grecia arcaica. [...] Molti miti arcaici parlano di donne chieste in moglie e fecondate da divinità fluviali, ed è stato ipotizzato che essi riflettano un rituale del tipo descritto dall’epistola. Ci sono inoltre numerosi riferimenti all’uso dell’acqua di fiume nei rituali prematrimoniali arcaici, poiché si riteneva che essa avesse poteri procreativi”.

¹⁹⁹ *Iliade*, XXIII 144-151.

questo passo che Pausania descrive questa consuetudine rituale come un'usanza antica e diffusa tra tutti i Greci (ἐκ παλαιοῦ καὶ τοῖς πᾶσι τοῦτο Ἑλληνισί)²⁰⁰.

È indubbio che esista un forte rapporto tra l'eroe e il fiume: il fiume stesso, spesso e volentieri, è presentato come un eroe mutato in elemento naturale²⁰¹. Questo è anche il parere dello Pseudo-Plutarco, che nel suo trattato *De Fluviis*, ci fornisce la genealogia e la storia anche del fiume Alfeo (XIX 1), rivelandoci che “*era prima chiamato Stinfelo, da Stinfelo, figlio di Ares e Dormothea; il quale, avendo perduto suo figlio Alcmeone, amante dei cavalli (φίλιππον), preso dalla disperazione si gettò lui stesso nel fiume Nittimo, da allora chiamato Stinfelo. In seguito fu chiamato Alfeo per questa ragione. Uno dei discendenti di Hélios, venuto a contesa con suo fratello Cercafo per questioni di comando, lo trucidò e, perseguitato dalle Furie, si gettò nel fiume Nittimo, che da lui mutò nome in Alfeo*”²⁰².

Nella storia di Alfeo ritornano due domini ricorrenti nel nostro discorso: quello del cavallo (narrativamente il motivo di Alcmeone amante dei cavalli appare anche abbastanza estemporaneo) e quello della luce. Alfeo è qui progenie del Sole. Un altro mito²⁰³ lo vuole figlio di Teti e innamorato perduto di

²⁰⁰ Vedi anche un altro riferimento ad un'offerta di capelli al fiume, stavolta al Cefiso, da parte del figlio di Mnesimache (Pausania, I 37, 3). Altro esempio del genere in Pausania IV 41, 3 (offerta di chiome dei fanciulli di Phigalia al fiume Neda).

²⁰¹ B. Currie, *Euthymos, cit.*, p. 94 parla di “sovrapposizione cruciale”. L'autore si riferisce all'identificazione tra la figura “umana” eroica e quella fluviale, cui le fanciulle (nel corso del tempo, la fanciulla più bella) dovevano immolare la propria verginità. Cfr. anche M. Visentin, *La vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992.

²⁰² Pseudo-Plutarco, *De Fluviis*, XIX: Ἀλφειὸς ποταμὸς ἐστὶ τῆς Ἀρκαδίας κατὰ Πίσαν τῆς Ὀλυμπίας· ἐκαλεῖτο δὲ τὸ πρότερον Στύμφηλος ἀπὸ Στυμφήλου τοῦ Ἄρεως καὶ Δορμοθέας παιδός. Οὗτος γὰρ τὸν υἱὸν Ἀλκμαίωνα τὸν φίλιππον ἀποβαλὼν καὶ ἀθυμία συσχεθεὶς ἑαυτὸν ἔρριπεν εἰς ποταμὸν Νύκτιμον· ὃς (καὶ) ἀπ' αὐτοῦ Στύμφηλος μετωνομάσθη. Ἀλφειὸς δὲ ἐκλήθη δι' αἰτίαν τοιαύτην. Ἀλφειὸς εἰς τῶν τὸ γένος ἀπ' Ἡλίου καταγαγόντων ἀμύλληθεις Κερκάφω τῷ ἀδελφῷ περὶ ἀρχῆς, ἀνεῖλε τὸν προειρημένον καὶ ὑπὸ Ποινῶν ἐλαυνόμενος ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς ποταμὸν ὕκτιμον, ὃς (καὶ) ἀπ' αὐτοῦ Ἀλφειὸς μετωνομάσθη. Traduzione di E. Pellizer in A. De Lazzar - C. Dorda - E. Pellizer (a cura di), *Plutarco. Fiumi e Monti*, Napoli 2003, p. 189.

²⁰³ Pausania, VI 22, 9 : γενέσθαι δὲ τὴν ἐπίκλησιν τῇ θεῷ λέγουσιν ἐπὶ λόγῳ τοιῶδε· ἐρασθῆναι τῆς Ἀρτέμιδος τὸν Ἀλφειόν, ἐρασθέντα δέ, ὡς ἐπέγνω μὴ γενήσεσθαι οἱ διὰ πειθοῦς καὶ δεήσεως τὸν γάμον, ἐπιτολμᾶν ὡς βιασόμενον τὴν θεόν, καὶ αὐτὸν ἐς παννυχίδα ἐς Λετρίνους ἐλθεῖν ὑπὸ αὐτῆς τε ἀγομένην τῆς Ἀρτέμιδος καὶ νυμφῶν αἷς παίζουσα συνῆν [αὐτῇ]· τὴν δὲ – ἐν ὑπονοίᾳ γὰρ τοῦ Ἀλφειοῦ τὴν ἐπιβουλήν ἔχειν – ἀλειψασθαι τὸ πρόσωπον πηλῷ καὶ αὐτὴν καὶ ὄσαι τῶν νυμφῶν παρήσαν, καὶ τὸν Ἀλφειόν, ὡς ἐσῆλθεν, οὐκ ἔχειν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων διακρίναι τὴν Ἄρτεμιν, ἅτε δὲ οὐ διαγινώσκοντα ἀπελθεῖν ἐπὶ ἀπράκτῳ τῷ ἐγγειρήματι. “Come la dea ebbe l'epiteto lo raccontano così: l'Alfeo si era innamorato di Artemide e, preso da questa passione, quando si rese conto che non poteva unirsi a lei con la persuasione e con le suppliche, decise di farle violenza. Si recò a una festa notturna a Letrini, celebrata dalla stessa Artemide e dalle Ninfe che erano sue compagne nei giochi; ma la dea, che aveva sospettato l'insidia tramata da Alfeo,

Artemide (poi Arethusa), che si beffa dell'irruento spasimante attirandolo in una παννυχίς²⁰⁴ dove lei e le sue ninfe, i visi impiasticciati (ἀλείψασθαι τὸ πρόσωπον πηλῶ), risultano indistinguibili l'una dall'altra: il povero fiume, schernito, si ritira sconfitto.

Come evidenza Chantraine²⁰⁵, la parola ἀλφός indica le chiazze bianche della pelle, specie quelle connesse alla lebbra. Esichio glossa ἀλωφούς con λευκούς, indicando che il termine è quindi connesso al bianco, sebbene ἀλφός sembri denotare un bianco diverso, matto, utilizzato soprattutto in contesti tecnici. La sua radice è la stessa del latino *albus*, associata appunto all'alba e al chiarore. Che il nome precedente del fiume fosse Nittimo (il "notturno") appare carico di significato per Dowden, che lo collega ad una cerimonia iniziatica a Ledrini²⁰⁶.

La connessione del fiume da un lato con la malattia, dall'altro con le iniziazioni, sembra farsi chiara nella vicenda delle Pretidi²⁰⁷. La tradizione sulle figlie del Preto, riportata in più versioni non sempre coerenti, è davvero molto complessa e

s'imbrattò il volto di fango e altrettanto fecero le ninfe presenti; e quando Alfeo arrivò non riuscì a distinguere Artemide dalle altre per cui, non riconoscendola, se ne tornò via senza aver potuto attuare il progetto". Traduzione di G. Maddoli – M. Nafissi in G. Maddoli – M. Nafissi - V. Saladino (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VI. L'Elide e Olimpia*, Milano 1999, p. 143. Per l'etimologia di *Alfea*, cfr. p. 375, n. 69-74 (Pausania, VI, 22, 10-11): "Il mascheramento e la minaccia sessuale fanno pensare a riti d'iniziazione e di passaggio all'età adulta, riservati alle adolescenti: il mito determina il significato del culto, fondando il rispetto della condizione virginale delle fanciulle prima del matrimonio e sottolineandone - nella figura della dea, costretta a nascondere la propria maggiore bellezza [...] - la desiderabilità. [...] Il ruolo dell'Alfeo non costituisce una sorpresa, data la mitica esuberanza erotica dei fiumi: dalla versione elea ne dipende un'altra, in cui Artemide inseguita da Alfeo fugge fino in Sicilia, a Siracusa, dove aveva un culto sull'isola di Ortigia. Non è chiaro quale versione cantasse Telesilla [...], mentre non Pindaro [...] ma i suoi commentatori antichi sono testimoni della seconda [...]. Va ricordato che all'acqua dei fiumi era riconosciuta la capacità di rendere le unioni feconde [...]".

²⁰⁴ Cfr. B. Bravo, *Pannychis e Simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pisa-Roma 1997; B. Bosanquet, *The Cult of Orthia as Illustrated by the Finds*, in «Annual of the British School at Athens» 12 (1905 -1906), pp. 331-343, in particolare p. 339: "In the meadows near the mouth of the Alpheus stood a temple of Artemis Alpheaea, among surroundings not unlike those of the Spartan Artemisium: here it was said that at an all-night festival, παννυχίς, Artemis and her nymphs had daubed their faces with clay in order to baffle the amorous pursuit of Alpheus. Here we have masking in its most primitive form, for the purpose of disguise and protection. A study of the masks from the Artemisium will shew that this was their original intention". Cfr. anche W. Burkert, *La religione*, cit., p. 226.

²⁰⁵ Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire*, cit., p. 67, s.v. ἀλφός.

²⁰⁶ K. Dowden, *La vergine*, cit., p. 134: "Nel corso di una festa notturna, durante la quale gli iniziati vengono riammessi nella comunità, un fiume chiamato «Notturmo» cambia nome (proprio come gli iniziati) perchè le sue proprietà sono mutate in seguito alle abluzioni degli iniziandi nelle sue acque. In senso lato, è forse questo il processo in cui si ripristina il carattere benefico del fiume, mentre la festa notturna indica il contesto più ampio del rinnovamento dell'intera comunità".

²⁰⁷ H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951, ed. it. *Dioniso*, Torino 1972, pp. 204-206.

non si dà il caso d'indagarla in questa sede. Diremo solo che la punizione per l'arroganza di queste fanciulle nei confronti di Era (o Dioniso), fu, da parte della divinità, l'invio di uno stato di disordine mentale e di una malattia epidermica (κν]ύος ... ἀλφός)²⁰⁸, che avrebbe tra l'altro provocato alle giovani un tremendo prurito, nonché la rovinosa caduta dei capelli.

Tornando ad Artemide, la sua relazione con la sfera del bianco e della luminosità è evidente anche dacché lei è *Leukophryéne*, divinità poliade di Magnesia sul Meandro, omonima della figlia di Mandrolito innamorata del Leucippo di Xanto²⁰⁹. Artemide “dalle sopracciglia luminose”, dallo sguardo lucente, si connette anche alla Luna: vedremo allora in “*Leukophryene e Leukiane, come pure in Leucotea e Leucippo, un rapporto con le divinità della luce, connesse col mondo licio*”²¹⁰. Artemide ha in questo senso più di un legame anche con Atena: qui evidenzieremo quello col cavallo²¹¹, che rende Artemide *chrysénios*, “dalle briglie d'oro”; “*la dea veniva venerata con l'epiclesi di Hipposoa [...], era collegata con Posidone, con la saga di Leucippo e non le era estraneo il cavallo, come documenta non solo l'importanza della cavalleria nel fregio dell'amazonomachia del tempio di Artemide a Magnesia, ma anche la sua*

²⁰⁸ Esiodo, fr. 133: δε.ο[...].ἀπείρονα γαῖαν καὶ γάρ σφιν κεφαλῆσι κατὰ κν]ύος αἰνὸν ἔχευ[εν ἀλφὸς γὰρ χροῖα πάντα κατέσχ<εθ>εν, αἱ δὲ νυ χαῖται ἔρρεον ἐκ κεφαλῆων, ψίλωτο δὲ καλὰ κάρηνα. “E inoltre inviò sulle loro teste un prurito terribile; l'ἀλφὸς divorò loro la pelle, i capelli cadevano loro dal capo, e le loro belle teste erano nude”. Cfr. C. Montepaone, *Le “sventure” di Alexidamos*, in C. Montepaone, *Lo spazio, cit.*, pp. 117-130 [testo parzialmente modificato di *L'avventura di Alexidamos: l'apologia del cavaliere*, in «Mètis» 1 (1986), pp. 219-235]; C. Montepaone, *Le pretese di Melampo*, in C. Montepaone, *Lo spazio, cit.*, pp. 131-154 [testo parzialmente modificato di C. Montepaone-A. Koba, *Il mito di Melampo come paradigma di mobilità (a proposito di Erodoto IX 33-35)*, in C. Montepaone (a cura di), *L'incidenza dell'antico*, Napoli 1996, pp. 357-379]. Cfr. inoltre F. Marzari, *Paradigmi di follia e lussuria virginale in Grecia antica: le Pretidi tra tradizione mitica e medica*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 3 (2010), pp. 47-74, estratto dalla tesi di dottorato della stessa. Cfr. inoltre, sulle diverse versioni della tradizione sulle Pretidi e Melampo, K. Dowden, *La vergine, cit.*, pp. 93-147; cfr. anche J. P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris 1990, ed. it. *Figure, idoli, maschere*, Milano 2001, pp. 119 sgg.

²⁰⁹ Cfr. L. Piccirilli, *Le sopracciglia di Artemide*, in «Civiltà classica e cristiana», 2 (1981), pp. 223-252.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 236, n. 76; cfr. A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris 1958, pp. 529-30 e n. 10 e p. 559.

²¹¹ L. Piccirilli, *Le sopracciglia, cit.*, p. 244: “[...] come Artemide, pure Atena veniva collegata con il mare, il *katapontismos* e le rocce bianche; era del pari Akria, Glaukopis, Hipposoos, Korìa, *Laphria*, Parthenos, Phosphoros, Soteira, Tauropolos, Telchinia e patrona dei guerrieri) anche per il fatto che sembra rientrare nelle sue competenze una certa relazione con i cavalli e con il lavoro della filatura, tipiche di Atena (si pensi ad Atena Ergane e Chalinitis”. Per i rapporti tra Atena e il cavallo, cfr. il noto saggio *Le mors éveillé* ed. it. *Il morso magico*, in M. Detienne - J. P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris 1974, ed. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari 1978, pp. 139-159.

connessione con Hippo²¹² (Kurzname per Hippolyte), una (o la regina) delle Amazzoni; infine numerose statuette provenienti dal santuario di Artemide Orthia raffigurano la dea quale signora dei cavalli²¹³.

Ancor più vicina al mondo equino è l'Artemide *Laphria*²¹⁴, una dea che così come, sul lato animale, risulta abile nell'addomesticazione e nell'allevamento del cavallo, altrettanto peculiarmente diviene, in ambito umano, mediatrice tra lo stato di violenza primitivo e la civile coesistenza sociale: "il suo segno essenziale sembra essere quello della capacità di trasformare e di cambiare, della procurata mobilità e transizione di animali e uomini (animali politici anch'essi), di per sé o nei rapporti reciproci, dall'ostilità alla convivenza"²¹⁵. Non sarà allora azzardato identificare quest'Artemide *Laphria* con quella etolica di cui parla Strabone (V 1,

²¹² S. Reinach, *Hippô*, in «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 6 (1915), pp. 439-452.

²¹³ L. Piccirilli, *Le sopracciglia*, cit., pp. 244-245.

²¹⁴ Pausania, VII 18, 8-12: "Sull'acropoli di Patre c'è il santuario di Artemide *Laphria*. L'appellativo della dea non è indigeno e anche la sua statua è stata portata da un altro luogo. Quando, infatti, sia Calidone sia tutto il resto dell'Etolia furono spopolati da Augusto perché anche la nazione etolica andasse ad abitare Nicopoli al di là di Azio, i Patresi si ebbero la statua della *Laphria*. E così pure avvenne di tutte le altre statue provenienti dall'Etolia e dall'Acarnania: la maggior parte di esse fu fatta portare a Nicopoli, mentre ai Patresi Augusto donò, tra le altre spoglie provenienti da Calidone, anche la statua della *Laphria*. E appunto questa statua, ancora ai tempi miei, era onorata sull'acropoli di Patre. Dicono che la dea ebbe l'appellativo di *Laphria* da un uomo della Focide, perché l'antica statua di Artemide sarebbe stata dedicata a Calidone da Lafrio, figlio di Castalio figlio di Delfo. Secondo altri, però, l'ira che Artemide nutriva contro Eneo col passar del tempo si fece più mite (ἐλαφρότερον) verso i cittadini di Calidone e questa vogliono sia la causa dell'appellativo attribuito alla dea. La statua, in atteggiamento di cacciatrice, è fatta d'oro e d'avorio e fu realizzata da Menecmo e da Soida di Naupatto, i quali, secondo un'ipotesi dei Patresi, sono di non molto posteriori all'età di Canaco di Sicione e di Callone di Egina. Quelli di Patre celebrano in onore di Artemide una festa annuale detta "le Lafrie", durante la quale essi seguono un rito sacrificale proprio del luogo. Attorno all'altare piantano, tutt'in giro, tronchi ancor verdi, di sedici cubiti circa ciascuno. Nella parte interna sull'altare collocano la legna più secca. Al momento della festa, poi, ammucciando terra sui gradini dell'altare, ne ricavano un più facile accesso alla parte alta. La festa inizia con una sontuosissima processione in onore di Artemide. La vergine a lei consacrata viene trasportata, in coda alla processione, su un cocchio cui sono aggiogati dei cervi. Il giorno successivo finalmente è previsto che si eseguano i riti sacrificali. Per questa festa son tutti in zelante gara: la città, a nome di tutti, e non meno della città anche i privati. Si tratta infatti di questo: gettano vivi sull'altare uccelli buoni da mangiare e così pure vittime di ogni specie e ancora cinghiali, cervi e caprioli. Alcuni vi gettano anche cuccioli di lupi e di orsi, altri anche orsi e lupi adulti e depongono sull'altare anche frutti di alberi coltivati. Danno quindi fuoco alla legna [...]". Traduzione di S. Rizzo in S. Rizzo (a cura di), *Pausania. Viaggio in Grecia. Volume VII. L'Acacia*, Milano 2003, pp. 193-197. Cfr. V. Pirenne-Delforge, *Rituals Dynamics in Pausanias: the Laphria*, in E. Stavrianopoulou (a cura di), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, in «Kérnos», Suppl. 16 (2006), Athènes-Liège, pp. 111-129.

²¹⁵ C. Montepaone, *Divinità a più epiteti* in «Annales de l'Université de Besançon», 168 (1986), pp. 137-147, presentato come relazione doppia insieme a E. Lepore, *Epiteti a divinità plurime*, pp. 137-154. Cfr. anche E. Lepore, *Società indigena e influenze esterne con particolare riguardo all'influenza greca*, in AA. VV., *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo antico. Atti del XIII convegno di studi etruschi e italici. Manfredonia, 21-27 giugno 1980*, Firenze 1984, pp. 317-323.

9, C 215)²¹⁶ e che, al di là delle ovvie connotazioni locali di culto²¹⁷, sembra avere come tratto costante proprio quello dell'incivilimento, dell'addomesticazione,

²¹⁶ Strabone, V 1, 9: Τῆς δὲ τοῦ Διομήδους δυναστείας περὶ τὴν θάλατταν ταύτην αἱ τε Διομήδειοι νῆσοι μαρτύρια καὶ τὰ περὶ Δαυνίου καὶ τὸ Ἄργος τὸ Ἴππιον ἱστορούμενα: περὶ ὧν ἐροῦμεν ἐφ' ὅσον πρὸς ἱστορίαν χρήσιμον, τὰ δὲ πολλὰ τῶν μυθευομένων ἢ κατεψευσμένων ἄλλως ἔαν δεῖ, οἷον τὰ περὶ Φαέθοντα καὶ τὰς Ἡλιάδας τὰς ἀπαιγειρομένας περὶ τὸν Ἡριδανόν, τὸν μηδαμοῦ γῆς ὄντα, πλησίον δὲ τοῦ Πάδου λεγόμενον, καὶ τὰς Ἡλεκτρίδας νήσους τὰς πρὸ τοῦ Πάδου καὶ μελαγριδίας ἐν αὐταῖς: οὐδὲ γὰρ τούτων οὐδὲν ἐστὶν ἐν τοῖς τόποις. τῷ δὲ Διομήδει παρὰ τοῖς Ἑνετοῖς ἀποδεδειγμένοι τινὲς ἱστοροῦνται τιμαί: καὶ γὰρ θύεται λευκὸς ἵππος αὐτῷ, καὶ δύο ἄλση τὸ μὲν Ἥρας Ἀργείας δείκνυται τὸ δ' Ἀρτέμιδος Αἰτωλίδος. προσμυθεύουσι δ', ὡς εἰκόσ, τὸ ἐν τοῖς ἄλσεσι τούτοις ἡμεροῦσθαι τὰ θηρία καὶ λύκοις ἐλάφους συναγελάζεσθαι, προσιόντων δὲ τῶν ἀνθρώπων καὶ καταψόντων ἀνέχεσθαι, τὰ δὲ διωκόμενα ὑπὸ τῶν κυνῶν, ἐπειδὴν καταφύγη δεῦρο, μηκέτι διώκεσθαι. φασὶ δὲ τινὰ τῶν πάνυ γνωριζόμενον ὡς εἴη φιλέγγυος καὶ σκωπτόμενον ἐπὶ τούτῳ περιτυχεῖν κυνηγέταις λύκον ἐν τοῖς δικτύοις ἔχουσιν: εἰπόντων δὲ κατὰ παιδιάν, εἰ ἐγγυᾶται τὸν λύκον ἐφ' ᾧτε τὰς ζημίας ἅς εἴργασται διαλύσειν, ἀφήσειν αὐτὸν ἐκ τῶν λίνων, ὁμολογῆσαι. ἀφεθέντα δὲ τὸν λύκον ἵππων ἀγέλην ἀπελάσαντα ἀκαυτηριάστων ἱκανὴν προσαγαγεῖν πρὸς τὸν τοῦ φιλέγγυου σταθμόν: τὸν δ' ἀπολαβόντα τὴν χάριν καυτηριάσαι τε τὰς ἵππους λύκον, καὶ κληθῆναι λυκοφόρους, τάχει μᾶλλον ἢ κάλλει διαφερούσας: τοὺς δ' ἀπ' ἐκείνου διαδεξαμένους τὸ τε καυτήριον φυλάξαι καὶ τοῦνομα τῷ γένει τῶν ἵππων, ἔθος δὲ ποιῆσαι θήλειαν μὴ ἐξαλλοτριοῦν, ἵνα μένοι παρὰ μόνοις τὸ γνήσιον γένος, ἐνδόξου γενομένης ἐνθένδε ἱππείας. νυνὶ δέ, ὡσπερ ἔφαμεν, πᾶσα ἐκλέλοιπεν ἢ τοιαυτὴ ἄσκησις. “Quanto al dominio di Diomede nella zona intorno a questo mare, ne sono testimoni le isole di Diomede e quanto si racconta dei Dauni e di Argos Hippium. Intorno a ciò riferiremo solo quanto è utile alla nostra descrizione; conviene invece tralasciare la maggior parte delle storie mitiche o inventate, come quanti si dice su Fetonte e le Figlie del Sole tramutate in pioppi nei pressi dell'Eridano, fiume che non esiste in nessun luogo, ma che si vorrebbe nei pressi del Po, o quanto si racconta sulle isole Elettridi che sarebbero situate dirimpetto al Po e sulle galline faraone che vivrebbero in quelle isole: nulla infatti di tutto ciò si trova in questi luoghi. Alcuni raccontano invece degli onori resi a Diomede presso i Veneti: infatti si sacrifica a lui un cavallo bianco e vengono indicati sul luogo due boschi sacri, uno a Era Argiva, l'altro ad Artemide Etolica. Aggiungono poi, com'è naturale favoleggiando, che dentro quei boschi le fiere sono mansuete, le cerva si aggregano con i lupi e si lasciano avvicinare e toccare dagli uomini, le bestie inseguite dai cani, se si rifugiano là, non sono più inseguite. Si racconta che uno dei notabili del posto, conosciuto perché era solito offrirsi come mallevadore per altri e preso in giro per questo, si imbattè in alcuni cacciatori che avevano nelle reti un lupo; dicendo quelli per gioco che se si fosse offerto come mallevadore per il lupo pagando i danni che l'animale avrebbe potuto fare, avrebbe sciolto la bestia dalle reti, egli acconsentì. Il lupo, una volta liberato, spingendole condusse nella stalla del suo mallevadore una eccellente mandria di cavalle non machiate col fuoco. Quegli, ricevuto questo segno di riconoscenza, fece marchiare le cavalle con l'immagine di un lupo ed esse furono chiamate perciò lupifere e si distinguevano per la loro velocità più che per la loro bellezza. I suoi discendenti, avendole ereditate, conservarono alla razza dei cavalli il marchio e il nome e introdussero la disposizione di non vendere ad altri le loro cavalle, affinché ad essi soli rimanesse la razza autentica. Così l'allevamento dei cavalli divenne famoso in quei luoghi. Ma ora, come abbiamo detto, quest'attività è scomparsa del tutto”. Traduzione di A. M. Biraschi (a cura di), *Strabone. Geografia. L'Italia. Libri V e VI*, Milano 2001, pp. 67-69. Si noti come l'atmosfera di assoluta convivenza pacifica e d'incanto cui le fiere sono piegate, appare del tutto analoga alle tradizioni sulle capacità incantatrici di Orfeo, nominato insieme ad Anfiao riguardo al Tarassippo. Il Tarassippo (vedi oltre) è in qualche modo speculare e opposto alla *Laphria*.

²¹⁷ E. Lepore, *Artemis Laphria dall'Etolia al Veneto (a proposito di Strabone V, 1, 9 c215)*, in AA.VV., *Recherches sur les Cultes Grecs et l'Occident*, 2, Naples 1984, pp. 109-113. In particolare, p. 110: “L'Artemis di Calidone e di Etolia è appunto la *Laphria*, dal nome e statua straniera, di cui Pausania (VII 18, 8-13) parla, per il culto e rito appunto di Patrai, dove Augusto trasferì come frutto del bottino Calidonio la statua, venerata sull'acropoli della città ancora ai tempi del periegeta, e di cui descrive la festa e il sacrificio”; cfr anche *ibid.*, p. 111: “Il racconto della fonte di Strabone sembra fare da *pendant* rovesciato dell'olocausto, o sacrificio totale di

anche rispetto al cavallo: il legame di Artemide *Laphria* (dunque etolica) con “l’*hippotrophia* [...] non sembra da escludere (specialmente in rapporto con il Diomede etolo-argivo nella tradizione giunta a Strabone [...])”²¹⁸. Artemide alleva e ammansisce, contiene il selvaggio laddove esso ostacola la convivenza, vigila sulla frontiera, accoglie il diverso, lo normalizza, lo integra: in una parola, educa e ciò non stupisce affatto, perché Artemide è dea curotrofa²¹⁹, così come possono esserlo i fiumi cui essa risulta sovente associata²²⁰.

2.2.2. La famiglia “cavallina” di Leucippo

Quando Leucippo decide di entrare nella dimensione artemidea di Dafne, travestendosi da fanciulla, ha già una lunga chioma, ché doveva dedicarla al fiume Alfeo. Egli si presenta come figlia del re Enomao, desiderosa di abbracciare uno stile di vita liminale, avverso agli uomini e al matrimonio: in effetti, in questo, Leucippo non è che il doppio speculare di sua sorella Ippodamia, anch’essa figlia di Enomao e anch’essa inizialmente votata alla castità, anche se, nel suo caso, per volontà del padre, che, grazie ad un tiro invincibile donatogli dal genitore suo, Ares, sfidava ad una gara di corsa, vinceva ed uccideva tutti i pretendenti di sua figlia. Perché facesse ciò non è del tutto chiaro: secondo alcuni era in realtà innamorato di Ippodamia, secondo altri temeva una profezia, che l’avrebbe voluto ucciso da suo genero²²¹. Pur non volendo indagare qui la vicenda di Ippodamia²²²,

Patrai: alla distruzione di animali piccoli e adulti, domestici e selvaggi, commestibili e no, e di frutta di specie arboree, selvagge ma inestabili e coltivabili, si contrappone qui l’ammansirsi delle fiere e il vivere pacificamente insieme di bestie appartenenti a categorie normalmente distinte e antitetiche”. Cfr. anche J. P. Vernant, *Figure, cit.*, p. 128.

²¹⁸ E. Lepore, *Artemis, cit.*, p. 113; si connette alla *Laphria* anche la tradizione delle cavalle *licofore* e *licospage*, filellene e filantrope (p. 112); per i riferimenti a Diomede, vedi oltre.

²¹⁹ J. P. Vernant, *Figure, cit.*, pp. 132-139.

²²⁰ In Eschilo, *Coefore*, 6: Oreste offre all’Inaco due riccioli, uno per averlo cresciuto, l’altro in segno di lutto (πλόκαμον Ἰνάχω θρεπτήριον. τὸν δεῦτερον δὲ τόνδε πενθητήριον); mentre in Esiodo, *Teogonia*, 346-348: τίκτη δὲ Κουράων ἱερὸν γένος, αἱ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσι σὺν πόλλωνι ἄνακτι καὶ ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι. “Generò anche una sacra schiera di figlie, che sulla terra agli uomini nutrono la giovinezza insieme ad Apollo signore e ai fiumi, tale destino hanno da Zeus”. Sul legame tra i fiumi, il cavallo e l’educazione dei fanciulli diremo in seguito.

²²¹ Pseudo-Luciano, *Caridemo*, 19; Diodoro Siculo, IV 73.

²²² Per i rapporti tra l’Alfeo e Enomao e tra la vicenda di Leucippo e quella di sua sorella Ippodamia, cfr. Pausania, V 14, 5: “Dopo questi appena menzionati, sacrificano sopra un unico altare ad Alfeo ed Artemide. La ragione di questo la chiari a un certo punto anche Pindaro in un’ode, e anche noi ne scriviamo a proposito dei Letrinei. Non lontano da questo c’è anche un altro altare dedicato ad Alfeo, e accanto a quest’ultimo uno di Efesto. L’altare di Efesto alcuni Elei lo attribuiscono a Zeus Areios: questi stessi dicono anche che Enomao sacrificasse su questo altare

si dovrà tuttavia rilevare che il sovrano di Pisa ha una prole stranamente “cavallina” (Leuk- *ippos*, *Ippo-damia*): ciò ci spinge ad indagare più a fondo i suoi rapporti con l’ambito equino.

La genealogia di Enomao lo vuole figlio di Ares e Arpina, o della Pleiade Asteria o Asterope o di Euritoe, figlia di Danao; altrove, poi, egli è detto figlio di Alsione o Iperoco²²³. Ciò che colpisce è, da una parte, il legame di Enomao con la sfera “astrale”, dall’altra, il suo strettissimo rapporto con i cavalli. Enomao aveva per questi animali una passione singolare, tale da vietare, si dice, ai suoi sudditi, di far accoppiare le giumente con gli asini: all’interno dell’Elide, insomma, non era consentito far nascere dei muli²²⁴. Sappiamo che il sovrano finì ucciso in seguito

a Zeus Areios prima di affrontare la gara dei carri contro i pretendenti di Ippodamia”. Traduzione di G. Maddoli in G. Maddoli – V. Saladino, *Pausania. Guida della Grecia. Volume V. L’Elide e Olimpia*, Milano 1995, p. 89. A costoro, secondo Pausania VI 21, 9-10, fu Pelope a dare degna sepoltura. Per i rapporti tra la vicenda di Ippodamia e quella di Atalanta, cfr. B. Sergent, *Pèlops et Atalante, ou de quelques manières d’être du cheval*, in B. Cassin-J. L. Labarrière (a cura di), *L’animal dans L’Antiquité*, Paris 1997, pp. 473-481.

²²³ Cfr. Pausania, VI 21, 8; Diodoro Siculo, IV 73; Igino, *Fabulae*, 84: Oenomaus Martis et Asteropes Atlantis filiae filius habuit in coniugio Euareten Acrisii filiam, ex qua procreavit Hippodamiam, virginem eximiae formae, quam nulli ideo dabat in coniugium, quod sibi responsum fuit a genero mortem cavere. Itaque cum complures eam peterent in coniugium, simultatem constituit se ei daturum, qui secum quadrigis certasset victorque exisset, quod is equos aquilone velociore habuit, victus autem interficeretur. Multis interfectis novissime Pelops Tantali filius cum venisset et capita humana super valvas fixa vidisset eorum, qui Hippodamiam in uxorem peterant, paenitere eum coepit regis crudelitatem timens. Itaque Myrtilo aurigae eius persuasit regnumque ei dimidium pollicetur, si se adiuvaret. Fide data Myrtilus currum iunxit et clavos in rotas non coniecit; itaque equis incitatis currum defectum Oenomai equi distraxerunt. Pelops cum Hippodamia et Myrtilo domum victor cum rediret, cogitavit sibi opprobrium futurum et Myrtilo fidem praestare noluit eumque in mare praecipitavit, a quo Myrtilus pelagus est appellatum. Hippodamiam in patriam adduxit suam, quod Peloponnesus appellatur; ibi ex Hippodamia procreavit Hippalcum Atreum Thyesten. Cfr. Anche Igino, *Astronomia Poetica*, II 21, 3: Martem autem ex Sterope Oenomaum procreasse, quam alii Oenomai uxorem dixerunt; Apollonio Rodio, *Argonautiche*, I 752, *scholium ad locum*: 752 – 58a <δηριόωντες>: ἀγωνιζόμενοι. ὁ γὰρ Οἰνόμαος Ἄρεως ὦν παῖς καὶ Ἀρπίνης τῆς Ἀσωποῦ, ἐξ Εὐρυθόης τῆς Δαναοῦ θυγατέρα ἔχων Ἰπποδάμειαν καὶ χρησιμὸν λαβῶν ἀναιρεθήσεσθαι ὑπὸ τοῦ ἰδίου γαμβροῦ, οὐκ ἐβούλετο ἐκδοῦναι αὐτὴν εἰ μὴ τῷ νικήσαντι δι’ ἵππων. προέκειτο δὲ αὐτοῖς Κλάδεωσ ποταμὸς ἀφετηρία, Ἰσθμοῖ δὲ τὸ τέρμα. καὶ ἀνεῖλεν γ’ ἠμιστήρας, ὡς Πίνδαρος (Ol. I 79) ἱστορεῖ. ἐλθόντος δὲ τοῦ Πέλοπος ἐπὶ τὸν ἄθλον μετὰ ἵππων δεδομένων αὐτῷ ὑπὸ Ποσειδῶνος, ἐρασθεῖσα ἡ Ἰπποδάμεια ἔπεισεν Μυρτίλον τὸν Ἑρμοῦ μὲν παῖδα, ἀρματοπηγὸν δὲ καὶ ἠνίοχον Οἰνομάου, παρασκευάσαι <ὡς> κατατροχίσει τὸν πατέρα, βουλομένη Πέλοπι γήμασθαι. <...> σκευάσαντα τὸν ἔμβολον ἐκ κηροῦ, ἵνα ἐν τῷ δρόμῳ θλασθέντος αὐτοῦ νικήσας Πέλοψ λάβῃ αὐτὴν πρὸς γάμον. Φερεκῆδης δὲ ἐν ἧ’ (3 fg 37a J.) φησὶν, ὅτι οὐκ ἐνέθηκεν ἐν τῷ ἄξονι τὸν ἔμβολον, καὶ οὕτως ἐκκυλισθέντος τοῦ τροχοῦ ἐκπεσεῖν τὸν Οἰνόμαον. αἱ δὲ τοῦ Οἰνομάου ἵπποι Ψύλλα καὶ Ἄρπιννα. ὁ δὲ Μυρτίλος Ἑρμοῦ υἱὸς ἐκ μιᾶς τῶν Δαναοῦ θυγατρῶν Φαεθούσης, οἱ δὲ ἐκ Κλυμένης, οἱ δὲ ἐκ Μυρτοῦς μιᾶς τῶν Ἀμαζόνων.

²²⁴ Pausania V 5, 2: “Può destare meraviglia che nel territorio eleo, solo qui e in nessuna altra parte della Grecia, cresca il bisso, al pari del fatto che solo fuori dei confini della regione le cavalle siano fecondate dagli asini: anche di quest’ultima singolarità si diceva che la causa fosse una maledizione; il bisso dell’Elide, d’altra parte, non ha nulla da invidiare per finezza a quello degli

al tradimento, oltre che della sua stessa figlia, anche di Mirtilo, la sua auriga, che, innamorato di Ippodamia, acconsentì ad aiutare Pelope, pretendente alla mano della fanciulla, in cambio di una notte d'amore con lei²²⁵. Pelope, d'altra parte, amante di Poseidone, ottenuto da questi un cocchio d'oro trainato da cavalli alati e immortali, ebbe ben presto la meglio sul futuro suocero e infine l'uccise²²⁶. Lo

Ebrei, anche se non è altrettanto biondo”. Traduzione di G. Maddoli in G. Maddoli - V. Saladino (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume V. L'Elide e Olimpia, cit.*, p. 31. Cfr anche Pausania, V 9, 2: “Quest'ultima gara consisteva nel discendere da una cavalla all'ultimo giro e nel continuare a correre a piedi insieme ad essa, reggendo le cavalle per le briglie, secondo l'usanza che ancora ai miei giorni hanno i cosiddetti anabati. [...] La corsa col carro tirato da mule non era invenzione antica né particolarmente bella, e per di più incombeva sugli Elei una remota maledizione in base alla quale l'animale implicatovi non doveva neppur nascere entro i loro confini: la corsa con questo tipo di carro, infatti, comportava una pariglia di mule anziché di cavalle”. Traduzione di G. Maddoli in G. Maddoli - V. Saladino (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume V. L'Elide e Olimpia, cit.*, p. 55. Cfr. anche *ibid.*, pp. 203-204, n. 5, 13-15: “La spiegazione del fatto singolare, che in Elide l'accoppiamento di un asino con una cavalla rimaneva sterile, era ricondotto dagli antichi a una maledizione, che né Pausania né Erodoto (IV 30) esplicitano, ma che Plutarco fa risalire a Enomao. La ragione di questo tabù sfugge ancora, ma è stato comunque rilevato che il verbo usato è l'imperfetto, quasi ad indicare una prassi più proverbiale che reale, almeno al tempo di Pausania. Sappiamo d'altra parte che uno dei pretendenti di Penelope, Noemone, possedeva in Elide dodici cavalle, che ancora allattavano robusti muli (*Odissea*, IV 635-638) e che il mulo era considerato animale di un certo pregio (nelle gare di pugilato alla morte di Patroclo costituisce il primo premio: *Iliade*, XXIII 653 ssg). [...] È possibile che la favola del prodigio vada messa in relazione con il fatto che l'Elide era sede per eccellenza della coppia divina olimpica, simbolo dell'unione legittima e perfetta, e che il mulo, animale bastardo, dionisiaco e priapico, non veniva mai sacrificato agli Olimpi, ma solo alle potenze ctonie (p. es. ai Venti, a Taranto)”. Cfr. anche Plutarco, *Quaestiones Graecae*, LII: Τίς ἡ αἰτία, δι' ἣν Ἡλεῖοι τὰς † ἐνόδας † ἵππους ἐκτὸς ὄρων ἀπάγοντες βιβάζουσιν; ἢ ὅτι πάντων τῶν βασιλέων φιλιπτότατος ὁ Οἰνόμαος καὶ μάλιστα τὸ ζῶον ἀγαπήσας τοῦτ' ἐπηράσατο πολλὰ καὶ δεινὰ κατὰ τῶν ἵππων ὀχευόντων ἐν Ἡλίδι, καὶ φοβούμενοι τὴν κατάραν ἐκείνην ἀφοσιοῦνται;

²²⁵ Tzetze, *Scholia in Licophronem*, 156; Apollonio Rodio, *Argonautiche*, I 753-58: “C'erano poi raffigurati due carri in una gara: alla guida del primo, Pelope scuoteva le briglie; accanto a lui sedeva Ippodamia. Sull'altro, Mirtilo spronava all'inseguimento i cavalli; accanto a lui Enomao, con in mano la lancia protesa. Ma mentre balzava a colpire la schiena di Pelope, si spezzava il mozzo dell'asse e cadeva dal carro”. Traduzione di G. Paduano in G. Paduano-M.Fusillo (a cura di), *Apollonio Rodio. Le Argonautiche*, Milano 1986, p. 175.

²²⁶ Per il rapporto tra Pelope e Poseidone, cfr. Pindaro, *Olimpiche*, I 67-96: “Ma quando il suo corpo sbocciò e scura lanugine gli coronava il mento, meditò nozze già poste in palio: ottenne dal padre, il principe di Pisa, Ippodamia illustre. Scese lungo il mare canuto e solo, nel buio, invocò il dio che sordo rimbomba e brandisce l'ampio tridente. Apparve accanto ai suoi piedi. Gli disse «Se, Poseidone, i doni preziosi di Afrodite valgono la tua gratitudine, lega per me l'asta bronza di Enomao, portami su velocissimo carro in Elide, appressami alla vittoria. Già tredici aspiranti ha sterminato: rinvia le nozze della figlia. Rischio grande ripudia il codardo. Se bisogna morire, perché mai seduti nell'ombra ruminare invano opaca vecchiezza? Io sosterrò questa prova. Lieta vittoria concedimi tu». Disse, né si appigliò a sterile supplica. Il dio lo onorò di un carro d'oro e di cavalli con ali infaticabili. Stroncò la violenza di Enomao, ottenne la vergine in sposa – gli generò sei capitani bramosi di prodezze. Riceve oggi il tributo di magnifiche offerte cruenti steso lungo il corso d'Alfeo in venerato sepolcro vicino all'altare, gremito di pellegrini. Il nome di Pelope brilla, lontano nelle piste di Olimpia, ove si gareggia in scatto di piedi, in ardita tensione di braccia”. Traduzione di F. Ferrari (a cura di), *Pindaro. Olimpiche*, Milano 1998, p. 79 Cfr. anche, per maggiore completezza, Pseudo-Apollodoro, *Epitome*, II 3-10: “Pelope fu sgozzato durante il banchetto degli dei, ma dopo essere stato messo a bollire risorse ancora più avvenente di prima; bello com'era divenne il fanciullo amato da Poseidone, che gli donò un carro alato. Persino quando

stesso Enomao, del resto, soleva uccidere i pretendenti sconfitti, inchiodandone poi le teste fuori la sua dimora: di Marmace, si dice, egli arrivò ad uccidere anche le cavalle, mentre pare che il giovane Alcatoo fosse finito inumato presso il Tarassippo (“Terrore dei cavalli”), nell’ippodromo di Olimpia, e che fosse lui a spaventare i cavalli²²⁷. Altri sostengono che il Tarassippo fosse lo stesso Enomao, altri ancora un talismano donato a Pelope da Anfione e che causava l’impennata

questo carro correva sulla superficie del mare, le sue ruote non si bagnavano. Enomao, re di Pisa, aveva una figlia, Ippodamia, che non aveva marito, o perché il padre ne era innamorato (come affermano alcuni) o perché aveva appreso da un oracolo che sarebbe morto per mano del futuro sposo. Il padre, dunque, non riusciva a convincerla ad amareggiare con lui ma uccideva i suoi pretendenti. Egli infatti possedeva armi e cavalli che gli erano stati donati da Ares e li offriva come premio ai pretendenti alle nozze: i patti erano che il pretendente doveva rapire Ippodamia e fuggire sul proprio carro fino all’Istmo di Corinto, mentre Enomao armato si poneva al suo inseguimento; se lo avesse raggiunto, aveva la facoltà di ucciderlo, mentre Ippodamia sarebbe andata sposa a colui che non fosse stato preso. Con tale espediente Enomao uccise molti pretendenti: a quanto si dice, dodici; e dopo aver tagliato le loro teste, le inchiodava ai battenti della reggia. Anche Pelope, dunque, si presentò come pretendente; e Ippodamia, quando vide la sua bellezza, s’innamorò di lui e convinse Mirtilo, figlio di Ermes, ad aiutarlo: Mirtilo era a quel tempo l’auriga di Enomao. E Mirtilo era anch’egli innamorato di Ippodamia e volle compiacerle: pertanto non fissò i perni ai mozzi delle ruote e così fece in modo che Enomao venisse sconfitto nella corsa e, impigliato nelle redini, fosse trascinato sino a morire; secondo altri, invece, il re venne ucciso da Pelope. In punto di morte, Enomao si accorse dell’inganno e maledisse Mirtilo augurandogli di perire per mano di Pelope. Così Pelope ebbe Ippodamia e condusse con sé anche Mirtilo; ma mentre stavano attraversando un certo luogo, si allontanò brevemente per portare dell’acqua alla moglie assetata e in quel momento Mirtilo tentò di farla violenza. Quando la donna gli riferì l’accaduto, Pelope scagliò Mirtilo nel mare che da lui prese il nome di Mirto, nei pressi del promontorio Geresto; e Mirtilo, mentre precipitava, maledisse la stirpe di Pelope. Pelope giunse sulle sponde dell’Oceano e in quel luogo fu purificato da Efesto; poi fece ritorno a Pisa nell’Elide, dove ereditò il regno di Enomao, dopo aver sottomesso la regione che precedentemente era chiamata Apia o Pelasgiotide e che da lui venne detta Peloponneso. I figli di Pelope furono Pitteo, Atreo, Tieste e altri”. Traduzione di G. Guidorizzi (a cura di), *Apollodoro. Biblioteca*, Milano 1995, pp. 134-135. Cfr. anche Euripide, *Oreste*, 988-1004: ποτανὸν μὲν δίωγμα πάλων, τεθριπποβάμονι στόλῳ Πέλου ὄτ’ ἐπὶ πελάγεσσι διεδίφρευσε Μυρτίλου φόνον δικῶν ἐς οἶδμα πόντου, λευκοκύμοσιν πρὸς Γεραιστίας ποντίων σάλων αἰόσιν ἀρματεύσας· ὅθεν δόμοισι τοῖς ἐμοῖς ἦλθ’ ἀρὰ πολύστονος, [λόχενμα ποιμνίοισι Μαιάδος τόκου] τὸ χρυσόμαλλον ἀρνὸς ὅπῳ τε γένετο τέρας ἴολον Ἀτρέως ἵπποβότα· ὅθεν Ἔρις τὸ τε περωτὸν Ἀλίου μετέβαλεν ἄρμα, τὰν πρὸς ἐσπέραν κέλευθον οὐρανοῦ ἵπροσαρμόσας μονόπωλον ἐς Ἄω·. Si noti con quale insistenza ritorna nei versi euripidei, in riferimento a Pelope, il tema del cavallo.

²²⁷ Ovidio, *Ibis*, 365 sgg: Ut iuvenes pereas, quorum fastigia uultus membraque Pisaeae sustinuerunt foris: ut qui perfusam miserorum saepe procorum ipse suo melius sanguine tinxit humum: proditor ut saevi periit auriga tyranni, qui noua Myrtoae nomina fecit aquae. Cfr. anche Pausania, VI 21, 7: “Da qui, procedendo oltre sono le acque del Partenia e, presso il fiume, la tomba delle cavalle di Marmace: si narra che questo Marmace fu il primo pretendente di Ippodamia ad arrivare e che fu ucciso da Enomao prima di tutti gli altri; le sue cavalle, a quanto dicono, si chiamavano Partenia ed Erifa – Enomao le aveva uccise sul corpo di Marmace, aveva dato tuttavia sepoltura anche ad esse e il fiume ebbe il nome di Partenia dalla cavalla di Marmace”. Traduzione di G. Maddoli - M. Nafissi in G. Maddoli - M. Nafissi - V. Saladino (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VI. L’Elide e Olimpia, cit.*, p. 135. Cfr. *ibid.*, p. 363, n. 70-71: “Sia Alcatoo, già ricordato a proposito del Tarassippo, che Marmace, sono attestati, oltre che nelle liste degli scolii a Pindaro (*OL. I*, 127 b, c d: Μέρμης b, c; Μέρμων d) anche in un frammento papiraceo *esiodeo* (fr. 259b, l. 4 Merkelbach-West)”. ”.

dei cavalli del rivale²²⁸. Taluni invece affermano che il Tarassippo fosse proprio Mirtilo, ucciso da Pelope perchè aveva tentato di far violenza ad Ippodamia²²⁹. Le aurighe temevano questo spirito che terrorizzava i cavalli e cercavano di placarlo con offerte e libagioni. La credenza nel Tarassippo, in realtà, ben s'adatta alla particolare repentinità umorale tradizionalmente attribuita al cavallo, un particolare che non dimenticheremo.

Se il nucleo centrale del tringolo Enomao-Ippodamia-Pelope consiste in una morte nell'ambito di una corsa col carro, ricorderemo anche altre vicende a vario titolo accostabili a questa.

Cicno muore a seguito di uno scontro su carri con Eracle²³⁰; Ippolito viene trascinato dal suo carro per volontà di Poseidone, che obbedisce, suo malgrado,

²²⁸ Pseudo-Luciano, *Caridemo*, 19; Diodoro Siculo, IV 73; Pausania, VI 20, 15-19: "Il percorso è chiuso tra due lati, uno dei quali è più lungo dell'altro; alla fine del primo c'è un altare circolare consacrato ad un genio che è il terrore dei cavalli, e che perciò si chiama Tarassippo (quello che fa imbizzarrire i cavalli). La forma è quella di un altare circolare: nel momento in cui passano davanti ad esso, i cavalli sono presi all'improvviso da un violento terrore, apparentemente privo di causa, che li fa imbizzarrire: i carri vanno in pezzi e gli aurighi restano feriti; per questo gli aurighi fanno sacrifici e pregano il Tarassippo d'esser benigno con loro. A proposito del Tarassippo, i Greci hanno opinioni diverse: alcuni ritengono che sia il sepolcro di un autoctono, un uomo particolarmente abile nell'ippica: gli attribuiscono il nome di Olenio e dicono che da lui fu denominata la rupe Olenia che si trova nell'Elide; altri affermano che Dameone figlio di Fliunte, che partecipò con Eracle alla spedizione contro Augia e gli Elei, fu ucciso insieme con il suo cavallo da Cteato figlio di Attore, e che il monumento funebre è comune a Dameone e al cavallo. Raccontano anche che qui Pelope avrebbe edificato a Mirtilo un sepolcro vuoto: gli avrebbe fatto sacrifici in riparazione della colpa di averlo ucciso e avrebbe chiamato il luogo Tarassippo perché le cavalle di Enomao si erano imbizzarrite per opera di Mirtilo. C'è poi chi ha detto che è lo stesso Enomao a recar danno durante la corsa a chi porta i cavalli. Ho sentito anche dare la colpa ad Alcato figlio di Portaone, un pretendente di Ippodamia ucciso da Enomao che sarebbe stato sepolto in quel punto; e poiché aveva avuto sfortuna nell'ippodromo, sarebbe un demone maligno e mal disposto verso chi corre con i cavalli. Un egiziano diceva che Pelope aveva sepolto nel luogo che chiamano Tarassippo qualcosa che aveva ricevuto dal tebano Anfione, e che per effetto di questo oggetto sepolto, come allora si imbizzarrirono a Enomao, così ancor oggi le cavalle si imbizzarriscono a tutti; secondo questo egiziano, Anfione e anche il tracio Orfeo erano dotati di straordinari poteri magici: ammaliati dalle loro note si avvicinavano a Orfeo gli animali selvatici e ad Anfione le pietre che servivano per la costruzione delle mura. Ma la versione per me più plausibile è quella secondo cui Tarassippo è un epiteto di Poseidone *Hippios*. C'è un Tarassippo anche all'Istmo ed è Glauco, figlio di Sisifo; raccontano che la sua morte fu causata dai cavalli quando Acasto indisse le gare in onore del padre. A Nemea Argiva non vi era invece nessun eroe che recasse danno ai cavalli, ma vi era una pietra di colore rossastro, innalzata alla svolta della pista, che, con il suo bagliore, incuteva terrore ai cavalli, come se fosse fuoco. Ma il Tarassippo di Olimpia, quanto a terrore, è di gran lunga superiore. Sopra una delle mete vi è la statua in bronzo di Ippodamia che ha in mano una benda e sta per cingere il capo di Pelope vittorioso". Traduzione di G. Maddoli – M. Nafissi in G. Maddoli – M. Nafissi - V. Saladino (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VI. L'Elide e Olimpia, cit.*, p. 131 e cfr. anche note da 95 a 133, pp. 346-349.

²²⁹ Cfr. Pseudo-Apollodoro, *Epitome*, II 3-10.

²³⁰ Esiodo, *Scudo di Eracle*, 57-138 e 318-480; Igino, *Fabulae*, 31; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, II 7, 7; Diodoro Siculo, IV 37; Euripide, *Eracle*, 389-93.

all'ingiusto desiderio di vendetta di Teseo²³¹; Glauco²³², reo di aver nutrito i suoi animali di carne umana, finisce per essere da questi travolto e sbranato; Eveno, come Enomao, non vuole che sua figlia Marpessa si sposi e, come questi, finisce per essere sconfitto dal futuro genero²³³, per poi suicidarsi; Licurgo, reo di aver rifiutato Dioniso e il suo culto, viene fatto a pezzi dai suoi cavalli, dopo aver ucciso suo figlio, scambiato per un tronco di vite, a colpi d'ascia²³⁴.

Naturalmente ognuno di questi miti rinvia ad un orizzonte (anche religioso e/o culturale) diverso²³⁵, ma, narrativamente, colpisce che in ciascuno di questi il tratto equino per eccellenza sia quello dell'imprevedibilità, dell'inaffidabilità, dell'improvviso affiorare di comportamenti prima celati e irrazionali: le cavalle di Glauco (padre di Bellerofonte, colui che riuscirà, grazie al "morso magico" a domare Pegaso) finiscono per divorare il loro stesso padrone, che aveva per esse una cura eccessiva, quasi, potremmo dire, "genitoriale".

Ma il personaggio per certi versi più vicino ad Enomao è Diomede tracio. Ancora nel III secolo d. C. Filostrato non poteva fare a meno di accostare i due re nelle sue *Eikónes*²³⁶, collegandoli per il loro aspetto truce e barbaro. Del resto, entrambi sono figli di Ares: il dio ha concepito Enomao²³⁷ con Asteria (Sterope) o

²³¹ Euripide, *Ippolito*, 1173 sgg.

²³² Igino, *Fabulae*, 250 e 273; Pseudo-Apolloro, *Biblioteca*, II 3, 1; Ovidio, *Ibis*, 557; *Scholia vetera in Euripidem, Oreste*, 318 e *Fenicie*, 1124.

²³³ La storia di Eveno sembra in effetti un "doppione" di quella di Enomao; anche qui, come nella vicenda di Eracle e Cicno, si parla dei teschi dei rivali del re. Igino, *Fabulae*, 242; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 7, 8; Eustazio, *Scholia in Iliadem*, IX 557.

²³⁴ Diodoro Siculo, I 20, e Nonno di Panopoli, *Dionysiaca*, XXI, 1 sgg; *Iliade*, VI 129 sgg.; Sofocle, *Antigone*, 955 sgg; Igino, *Fabulae*, 132.

²³⁵ Cfr. J. G. Frazer, *Il ramo*, cit., pp. 328 sgg, dove l'autore tratta dei re uccisi alla fine di un termine fisso. Altri hanno interpretato queste morti legate al carro come l'uccisione del re nel Grande anno: cfr. R. Graves, *I miti*, cit., p. 365. Cfr. Igino, *Fabulae*, 250: Quae quadrigae resctores suos perdidierunt. Phaethonta Solis filium ex Clymene. Laomedonta Ili filium ex Leucippe. Oenomaus Martis filium ex Asterie Atlantis filia. Diomedem Martis filium ex eadem. Hyppolytum Thesei filium ex Antiope Amazone. Amphiarum Oiclei filium ex Hypermnestra Thestii filia. Glacum Sisyphi filium ludis funeribus Peliae equae suae consumpserunt. Iasionem Iovis filium ex Electra Atlantis filia. Salmoenus, qui fulmina in quadrigas sedens imitabatur, cum quadriga ictus. Si noti che Igino fa di Diomede (tracio) ed Enomao due fratelli.

²³⁶ Filostrato il Vecchio, *Imagines*, I 17: τὸν τε Οἰνόμαον, ὡς ἴσα καὶ Διομήδης ὁ Θραῦξ βάρβαρος τε κέῖται καὶ ὠμὸς τὸ εἶδος: "Enomao come simile al Diomede tracio si giace barbaro e truce nell'aspetto".

²³⁷ Pausania, V 1, 6; V 22, 6; Diodoro Siculo, IV 73, 2; Igino, *Fabulae*, 84; 159; 245; 250; Igino, *Astronomia Poetica*, II 21; Filostrato il Giovane, *Imagines*, 9: ὁ δὲ τῷ πατρὶ θύων Ἄρει σπεύδει ἄγριος ἰδεῖν καὶ φονῶν τὸ ὄμμα: "(Enomao) che orrendamente sacrifica al padre Ares, uomo selvaggio nell'aspetto e con la morte negli occhi".

Aripinna, e Diomede con Cirene²³⁸. Tuttavia, anche il Diomede etolo, che nell'*Iliade* (V 1259 sgg) ferisce Ares in battaglia, secondo alcuni, apparterebbe proprio alla famiglia del dio: egli è infatti figlio di Tideo, figlio di Oineo di Calidone, figlio di Porteone, figlio di Ares²³⁹. La complessa figura mitica di Diomede è legata profondamente al cavallo e lo è in entrambe le sue declinazioni etniche, quella tracia e quella etolica²⁴⁰. Nel 1979, rispondendo alla Zanco²⁴¹, che vedeva nel Diomede tracio l' "archetipo" mitico da cui poi sarebbe disceso quello omerico (etolo-argivo), Ettore Lepore²⁴² sostenne invece una sua origine micenea²⁴³. Riprendendo alcune suggestioni di Gernet²⁴⁴, Lepore analizzava i rapporti di Diomede col lupo, ma anche col cavallo: "una serie di motivi zoomorfi ci riporta ad un dio cavallo o ad un dio del cavallo, ad un dio lupo o ad un dio del lupo"²⁴⁵. Questa divinità si era, secondo lui, andata progressivamente debarbarizzando e deprimitivizzando dei suoi aspetti più cupi e violenti, legandosi

²³⁸ Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, II 5, 8; Diodoro Siculo, IV 15; Servio, *Ad Aeneidem*, I 756.

²³⁹ Antonino Liberale, *Metamorfosi*, II: Οἴνεὺς ὁ Πορθέως τοῦ Ἄρεως ἐβασίλευσεν ἐν Καλυδῶνι.

²⁴⁰ Né si dimenticherà che il nome di Giasone, prima dell'educazione ricevuta dal centauro Chirone, è Diomede (*Scholia vetera in Pindarum, Pitiche*, IV 211b) e che suo zio Pelia (figlio di Poseidone) e il suo gemello Neleo vennero allevati da mandriani di cavalli (Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 9, 8. Giasone si presenta allo zio in costume magnesio: cfr. Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 9, 16 e Pindaro, *Pitiche*, IV 140).

²⁴¹ O. Terrosi Zanco, *Diomede «Greco» e Diomede Italico*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», XX (1965), pp. 270-282.

²⁴² E. Lepore, *Diomede*, in AA. VV., *L'Epos greco in Occidente. Atti del diciannovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 7-12 ottobre 1979*, Napoli 1980, pp. 113-132.

²⁴³ *Ibid.*, p. 123.

²⁴⁴ L. Gernet, *Antropologia, cit.*, pp.133-134: "Dolone finisce male. E un povero lupo, insomma, un lupo che non ha successo. Io sono convinto, fin dalla formazione della storia e in virtù d'uno schema, che il grandioso successo di Diomede e di Ulisse, era la necessaria contropartita del penoso sacco di Dolone e che questo gioco di antitesi condizionava, nel dato primitivo che si è imposto tanto a Euripide quanto a Omero, la simultaneità degli episodi e l' «unità dell'azione». Dolone subisce, da parte di Diomede e Ulisse, la sorte che voleva infliggere all'uno e all'altro. Gli eroi greci coronano le loro prodezze con la conquista di uno splendido tiro di cavalli, quelli di Reso; ma un bellissimo tiro di cavalli, quello di Achille, è anche quello che Dolone si era fatto promettere come ricompensa da Ettore. In Omero, Diomede ed Uisse sono specificamente armati per la spedizione; e in questa compiacente descrizione, non mancano certo le stranezze. D'altra parte, il *Reso* di Euripide, a dispetto delle allusioni storiche che lo caricano, ha un colore mitico notevole: Reso, di nascita divina, è salutato dal coro come uno Zeus portatore di luce, in piedi sul carro trainato dai suoi bianchi corsieri. E l'immagine di sogno nella quale si annuncia la catastrofe è quella dei lupi che si gettano, a fauci spalancate, sui cavalli: immagine mitica precisamente, dato che i lupi famelici hanno qui vittime designate; pare che se ne dia la presenza anche nel culto di Zeus *Lykaios* nel quale le vittime umane sono ἔλαφοι (e gli ἔλαφοι potrebbero ben essere delle comparse con maschere animali). Infine Diomede, prima di uccidere Reso, elimina dodici suoi compagni – numero che noi citiamo qui appunto per il suo valore rituale".

²⁴⁵ E. Lepore, *Diomede, cit.*, p. 121.

a doppio filo alla domesticazione del cavallo e anche agli dei più vicini a questa pratica, Atena *Híppia*, in *primis*.

Tanto nella storia di Pelope, quanto in quella di Tideo e Melanippo, è presente il motivo dell'antropofagia, pratica che sarà ripetuta dai figli di Pelope (Atreo e Tieste) e che può trovare un suo equivalente simbolico, in termini di "perturbante", negli episodi delle cavalle di Glauco e Diomede Tracio: la cura genitoriale che questi mettono nell'allevamento delle proprie cavalle, infatti, fa sì che il loro mangiare le carni dei padroni divenga quasi assimilabile ad una sorta di cannibalismo dei figli nei confronti dei padri²⁴⁶.

Laddove il Diomede tracio, come Glauco, imbastisce banchetti umani alle sue cavalle, che, visto l'epilogo, non sembra sia riuscito in realtà ad "addomesticare", quello omerico (etolo-argivo) incarna invece il ruolo di "domatore di cavalli" alla perfezione.²⁴⁷ Il Diomede tracio si pone dal lato della barbarie così come l'etolo-argivo da quello della civiltà²⁴⁸.

²⁴⁶ Cfr. M. Detienne-J. P. Vernant, *Le astuzie, cit.*, pp. 144-145: "L'immagine di un cavallo che divora e mastica la carne del suo padrone, segna il punto estremo delle rappresentazioni che rivelano l'aspetto inquietante di questo animale, e che manifestano la sua appartenenza al mondo delle potenze infernali. Questi aspetti del cavallo possono essere precisati da altri due miti: le avventure di Ippomene e Leimone e la storia delle cavalle di Diomede. Il primo (*RE s.v. Hippomanes*) di questi miti fa del cavallo lo strumento di un castigo inflitto da uno dei Codridi alla figlia colpevole di essersi fatta sedurre; Ippomene l'avrebbe racchiusa nelle quattro mura di una casa isolata, in compagnia di uno stallone reso furioso dalla fame. Supplizio certamente strano, ma che appare meno strano se accostiamo per contrasto il nome Ippomene, quello che i Greci attribuivano in modo ingiurioso alle donne lascive e dissolute: giumenta in fregola, femmina in calore, il cui liquido che scorre dalle parti genitali si chiama *hippomanés*". Cfr. M. Delcourt, *Tydée et Mélanippe*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XXXVII (1966), pp. 139-188, in particolare, p. 187 (nomi «ippofori» negli episodi di cannibalismo e omofagia dionisiaca).

²⁴⁷ Ciò richiama il mondo del carro miceneo insieme ad altri epiteti ugualmente riferiti al cavallo, ma diversi e più recenti: cfr. E. Lepore, *Diomede, cit.*, pp. 123-124: "Questa caratteristica dell'*hippodamia*, dell'*hippelasia*, in un certo senso, dell'*hippotrophia*, se pensiamo anche al Diomede tracio come contrapposto, che non troviamo in Omero [...] ci pone di fronte al processo a cui assistiamo in Omero, dove tutto l'ambito peloponnesiaco si insiste esser legato a questo, come del resto si insisterà, in testi ben diversi, sulla capacità di allevare cavalli anche nella piana daunia". Secondo Lepore, il passaggio dal dominio delle oligarchie cavalleresche a quello del *démos* contadino si riflette in quello dall'*hippodamia* alla fase "georgica" di Diomede: cfr. *ibid.*, p. 128.

²⁴⁸ Quanto alla debarbarizzazione di Diomede, Lepore (*ibid.*, p. 130), ipotizzando un tramite epico per il passaggio della figura diomedeica in Italia, propone Colofone come possibile centro d'irradiazione e l'influenza di una "disciplina apollinea". Su Nicandro e sui suoi rapporti con Apollo Clario, cfr. I. Cazzaniga, *L'inno di Nicandro ad Attalo I (fr. 104): esegesi e problematica*, in «La Parola del Passato», XXVII (1972), pp. 369-396; I. Cazzaniga, *Gorgos di Claros e la sua attività letteraria*, in «La Parola del Passato», XXIX (1974), pp. 145-152. Colofone c'interessa in questa sede non tanto e non solo perché è la patria di Nicandro, autore dell'unica fonte che narra il mito eziologico delle *Ekdýsia*, ma anche perché in questa come in altre città lidie è storicamente provata la preminenza del cavallo nell'immaginario sociale, religioso ed economico dell'oligarchia dominante: cfr. C. Talamo, *Note critiche e filologiche. Per la storia di Colofone in età arcaica*, in

La geografia di Leucippo, che sarà del tutto chiara dopo aver segnalato le altre tradizioni di personaggi omonimi, sembra dunque saldamente ancorata a quell'ambiente "eolico"²⁴⁹ a cui possiamo ascrivere molte di queste tradizioni, anche se non mancano riferimenti che potremmo definire "dorici". In realtà, però, come sottolineava Lepore in riferimento ad Antonino Liberale (XXXVII), "[...] *quando vediamo parlare di Dorieis, in fondo dobbiamo pensare alle oligarchie di hippeis, di hippobotai, che hanno caratterizzato questo mondo peloponnesiaco con le sue appendici, e che si sono da una parte allargate verso l'Etolia e dall'altra verso la Rodi dorica*"²⁵⁰.

Concludendo, la vicenda del Leucippo di Pisa va indagata anche alla luce del suo rapporto con l'ambito equino e ci spinge ad ulteriori riflessioni in questo senso. Il ruolo del cavallo si palesa nella vicenda della sorella Ippodamia, che convola però a nozze con Pelope. Quanto a Leucippo, in ragione dell'epilogo della sua vicenda, si è parlato, come anticipato, di un'iniziazione fallita. In realtà però, se affermiamo che l'iniziazione del Leucippo di Pisa fallisce perché questi muore, dovremmo chiederci cosa sarebbe dovuto succedere per farci credere in un processo iniziatico andato a buon fine. Le vicende del Leucippo di Festo e quelle del Leucippo di Pisa sono entrambe segnate da una svestizione, solo che, nel primo caso, Leucippo si rivela "per quello che dovrebbe essere", nel secondo no. Stando a Pausania, il motivo della gelosia di Apollo contro Leucippo sarebbe un'invenzione successiva (οἱ δὲ τὸν Ἀπόλλωνος ἔρωτα ἐς αὐτὴν ἄδοντες καὶ τὰδε ἐπιλέγουσιν), un'aggiunta dei poeti ellenistici, ma la vicenda del Leucippo di Pisa nel suo complesso non sembra una creazione tarda o derivata da quella di Festo²⁵¹. Piuttosto, sia la parabola di Leucippo che quella di Dafne si collegano ad un contesto iniziatico: entrambi sono giovani ed entrambi muoiono (scompaiono, si trasformano), ma all'interno di un contesto rituale quale quello descrittoci dalle fonti, la morte non equivale ad un fallimento, ma ad un cambiamento di stato.

«La Parola del Passato», XXVIII (1973), pp. 342-375, in particolare pp. 366-367, dove l'autrice evidenzia il ruolo della cavalleria a Colofone, a Magnesia, in ambiente lidio.

²⁴⁹ La connessione del cavallo alla cultura che i Greci chiamavano "eolica" è cosa nota; ampio dibattito invece ha suscitato la messa in discussione della dizione di "eoli" quali entità etnica definita e definibile storicamente. Cfr. R. Di Donato, *Lingua, cultura e civiltà: il problema storico dell'identità eolica*, in A. Mele - M. L. Napolitano - A. Visconti (a cura di), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli 2005, pp. 9-13.

²⁵⁰ E. Lepore, *Diomede*, cit., p. 127.

²⁵¹ K. Dowden, *La vergine*, cit., pp. 221-222.

Partenio ci dice che, all'atto dell'aggressione delle giovani cacciatrici, Leucippo diviene invisibile, scompare, per volontà degli dei (καὶ ὁ μὲν δὴ κατὰ θεῶν βούλησιν ἀφανὴς γίνεται), quasi a voler significare che non si è di fronte ad una morte fisica, quanto piuttosto all'abbandono di qualcosa, in questo caso, probabilmente, di una condizione di margine che rischiava di divenire da temporanea, definitiva e che difatti si interrompe. La sparizione di eroi e personaggi del mito può in genere far da preludio ad un'apoteosi, ad un catasterismo o ad ogni modo ad una metamorfosi. Il travestimento di Leucippo (e di altri) in queste modalità, l'idea del ragazzo che sceglie una fasulla identità femminile per entrare nella sfera di vita "separata" dell'amata (e viceversa) diverrà nel tempo un dispositivo narrativo molto utilizzato. Una serie di elementi collegano il racconto ad una dimensione rituale: la regalità di Leucippo, il nome cavallino che lo collega a contesti rituali, il motivo dei capelli e della dedica al fiume, i rapporti con Apollo e con Artemide, la svestizione. La scena successiva alla sparizione di Leucippo, in Partenio, vede Apollo inseguire Dafne, prima della ben nota metamorfosi. Dowden si chiede se *"Apollo, in questa storia, non fosse designato a sostituire Leucippo morto, proprio come Achille lo aveva sostituito a Tanagra"*²⁵². È probabile che Apollo e soprattutto Artemide avessero in questo racconto più importanza di ciò che a prima vista non sembrerebbe²⁵³. È tuttavia singolare che sia Leucippo che sua sorella Ippodamia, figli di re dai nomi cavallini, vivano il passaggio all'età adulta con tanta e tale drammaticità. Per verificare se esistano delle connessioni in questo senso, si raccolgono di seguito e schematicamente le tradizioni riguardanti i vari Leucippo, Leucippe e Leucippidi di cui ci resta testimonianza.

3. Leucippo e Leucippi

3.1. Un etimo fortunato

Bisognerebbe prima di tutto interrogarsi sulla validità di un'operazione di questo tipo. Anni fa, Dowden si chiese se era legittimo analizzare comparativamente le vicende mitiche e mitico-storiche dei vari "Leucippo" di cui le fonti ci hanno

²⁵² *Ibid., cit.*, p. 222.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 222-223.

lasciato traccia. In altre parole, siamo giustificati a trattare questa figura come se fosse una, compiendo un'operazione analoga a quella già applicata su altri e ben più noti personaggi del mito, quale Eracle e Achille? E, aggiungiamo, ha senso connettere l'etimo di questo/i Leucippo ai suoi omologhi declinati al femminile o al plurale? Tenteremo di dimostrare che quest'approccio può rivelare interessanti sorprese.

Dowden dimostrò l'esistenza di una certa "uniformità funzionale" del personaggio Leucippo²⁵⁴, consistente da una parte nel suo legame con le iniziazioni e, dall'altra, col suo muoversi in una geografia caratterizzata in senso "eolico e achilleo"²⁵⁵. Riferendosi al Leucippo di Pisa, Moggi e Osanna affermano che "*il nome stesso del giovane innamorato, Leucippo, risulta tipico di un adolescente nella mitologia greca, e si ritrova anche in altri contesti di tipo iniziatico*"²⁵⁶. Ugualmente, Bremmer sottolinea che "*Léukippos est un nom typique d'adolescents dans la mythologie grecque*"²⁵⁷.

Sembra evidente che Leucippo possa essere dunque connesso alla figura dell'adolescente. Leucippo "cavallo bianco", Leucippo come un adolescente: "il cavallo come un adolescente?" Cercheremo di comprenderlo. In primo luogo, però, gioverà analizzare, oltre al già fatto, gli altri luoghi e personaggi connessi all'etimo di Leucippo.

Il nome appartiene a svariati personaggi della mitologia greca, ma il suo femminile, "Leucippe" è ugualmente attestato, così come il plurale "Leucippidi", che indica la discendenza (femminile) di un Leucippo in particolare. La Pauly-Wissowa distingue dodici diversi "Leucippo" (di quattro di questi, il Leucippo cretese, il figlio di Xanto, quello di Enomao e quello di Pimandro, abbiamo già detto), oltre all'omonimo filosofo ionico, di cui naturalmente non ci occuperemo, sei "Leucippe" e, appunto, le "Leucippidi".

Di seguito si passano brevemente in rassegna le occorrenze in cui essi compaiono.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 84.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 88.

²⁵⁶ M. Moggi-M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L'Arcadia, cit.*, p. 378.

²⁵⁷ J. N. Bremmer, *Dionysos travesti*, in A. Moreau (a cura di), *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 avril 1991, tome I*, Montpellier 1992, p. 194.

3.2. Leucippo: le fonti

1. Ecista della colonia achea di Metaponto²⁵⁸, sarebbe riuscito a strappare il sito ai Tarentini con un astuto stratagemma: avendo infatti avuto in concessione il luogo per un giorno ed una notte, ne avrebbe di continuo rimandato la riconsegna, sfruttando il valore letterale dell'espressione dell'accordo. Un suo doppio e omonimo compare nell'analoga fondazione di Kallípolis²⁵⁹.

2. Figlio di Periere e di Gorgofone²⁶⁰, fratello di Afareo, sposò Filodice ed ebbe da questa delle splendide figlie, le Leucippidi, due delle quali (Ilaira e Febe),

²⁵⁸ Strabone, VI 1, 15: ἔστι δὲ τις καὶ οὗτος λόγος ὡς ὁ πεμφθεὶς ὑπὸ τῶν Ἀχαιῶν ἐπὶ τὸν συνοικισμὸν Λευκίππος εἶη, χρησάμενος δὲ παρὰ τῶν Ταραντίνων τὸν τόπον εἰς ἡμέραν καὶ νύκτα μὴ ἀποδοίη, μεθ' ἡμέραν μὲν λέγων πρὸς τοὺς ἀπαιτοῦντας ὅτι καὶ εἰς τὴν ἐφεξῆς νύκτα αἰτήσασθαι καὶ λάβοι, νύκτωρ δ' ὅτι καὶ πρὸς τὴν ἐξῆς ἡμέραν. “Vé è anche questo racconto che Leucippo fosse stato inviato dagli Achei a contribuire alla colonizzazione, e che avendo ottenuto dai Tarantini il luogo per un giorno e una notte non lo restituisse, rispondendo alle loro proteste di giorno che lo aveva chiesto per la notte successiva e di notte che avesse diritto a passare lì anche il giorno successivo”. Cfr. A. Mele, *Culti e miti nella storia di Metaponto*, in L. Braccesi (a cura di), *Hesperia 7. Studi sulla grecità di Occidente*, Roma 1996, pp. 9-32.

²⁵⁹ Dionigi di Alicarnasso, *Antichità Romane*, XIX 3: Λευκίππῳ τῷ Λακεδαιμονίῳ πυνθανομένῳ, ὅπου πεπρωμένον αὐτῷ εἶη κατοικεῖν καὶ τοῖς περὶ αὐτόν, ἔχρησεν ὁ θεὸς πλεῖν μὲν εἰς Ἰταλίαν, γῆν δὲ οἰκίζειν, εἰς ἣν ἂν καταχθέντες ἡμέραν καὶ νύκτα μείνωσι καταχθέντος δὲ τοῦ στόλου περὶ Καλλίπολιν ἐπίνειόν τι τῶν Ταραντίνων ἀγασθεὶς τοῦ χωρίου τὴν φύσιν ὁ Λευκίππος πείθει Ταραντίνους συγχωρησαί σφισιν ἡμέραν αὐτόθι καὶ νύκτα ἐναυλίσασθαι. ὡς δὲ πλείους ἡμέραι διήλθον, ἀξιούντων αὐτοὺς ἀπιέναι τῶν Ταραντίνων οὐ προσεῖχεν αὐτοῖς τὸν νοῦν ὁ Λευκίππος, παρ' ἐκείνων εἰληφέναι λέγων τὴν γῆν καθ' ὁμολογίας εἰς ἡμέραν καὶ νύκτα. ἕως <δ'> ἂν ἢ τούτων θάτερον, οὐ μεθήσεσθαι τῆς γῆς. μαθόντες δὲ παρακεκρουσμένους ἑαυτοὺς οἱ Ταραντῖνοι συγχωροῦσιν αὐτοῖς μένειν. (*Ambr.*) “A Leucippo spartano che chiedeva dove fosse destinato a lui e a quelli al suo seguito di fondare una colonia, il dio ordinò di navigare verso l'Italia e di stabilirsi in quella terra dove, una volta sbarcati, sarebbero rimasti per il giorno e la notte; approdata la spedizione nei pressi di Callipoli, porto dei Tarentini, ammirando la natura della terra, Leucippo chiese ai Tarentini che concedessero loro di soggiornare lì il giorno e la notte. Quando passarono molti giorni, anche se i Tarentini gli ordinavano di andarsene, Leucippo tenne conto di questi, dicendo di aver preso secondo un patto la terra da questi per il giorno e la notte; finché dunque ci fosse stata una di queste due cose, non avrebbero lasciato il territorio. Comprendendo di esser stati beffati, i Tarantini gli permisero di restare” (*Ambr.*). Traduzione di F. Cantarelli (a cura di), *Dionisio di Alicarnasso. Storia di Roma arcaica*, Milano 1984, pp. 1043-1044.

²⁶⁰ Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 87: Περιήρης δὲ Μεσσηνὴν κατασχὼν οργοφόνην τὴν Περσέως ἔγημεν, ἐξ ἧς Ἀφαρεὺς αὐτῷ καὶ Λευκίππος καὶ Τυνδάρεως ἔτι τε Ἰκάριος παῖδες ἐγένοντο. πολλοὶ δὲ τὸν Περιήρησαν λέγουσιν οὐκ Αἰόλου παῖδα ἀλλὰ Κυνόρτα τοῦ Ἀμύκλα· διόπερ τὰ περὶ τῶν Περιήρους ἐγγόνων ἐν τῷ Ἀτλαντικῷ γένει δηλώσομεν. “Periere divenne re della Messenia e sposò Gorgone, figlia di Perseo, dalla quale ebbe Afareo, Leucippo, Tindaro e infine Icaro. Molti però dicono che Periere nacque non da Eolo ma da Cinorta, figlio di Amicla: perciò racconteremo la storia dei discendenti di Periere nel momento in cui parleremo della famiglia di Atlante”. Traduzione di G. Guidorizzi (a cura di), *Apollodoro, cit.*, p. 23. Cfr. inoltre Pausania, IV 2 4: Περιήρηι δὲ ἐγεγόνεσαν ἐκ Γοργοφόνης τῆς Περσέως Ἀφαρεὺς καὶ Λευκίππος, καὶ ὡς ἀπέθανε Περιήρης, ἔσχον οὗτοι τὴν Μεσσηνίων ἀρχὴν· κυριώτερος δὲ ἔτι Ἀφαρεὺς ἦν. οὗτος βασιλεύσας πόλιν ᾤκισεν Ἀρήνην ἀπὸ τῆς Οἰβάλου θυγατρὸς, αὐτοῦ δὲ γυναικὸς τῆς αὐτῆς καὶ ἀδελφῆς ὁμομητρίας· καὶ γὰρ Οἰβάλω συνώκησε Γοργοφόνην, καὶ μοι δις ἤδη τὰ ἐς αὐτὴν ὁ λόγος ἐν τε τῇ Ἀργολίδι ἐδήλωσε καὶ ἐν τῇ Λακωνικῇ συγγραφῇ. “A Periere nacquero, da Gorgofone figlia di Perseo, Afareo e Leucippo, i quali tennero il regno sui Messeni dopo la morte di Periere; ma Afareo era re a titolo più pieno. Divenuto re, costui fondò una città chiamata Arene

promesse ai figli del fratello, furono poi rapite e prese in moglie da Dioscuri, mentre una terza, Arsinoe, venne amata da Apollo e fu madre di Asclepio²⁶¹. Secondo alcuni²⁶², partecipò alla caccia del cinghiale calidonio.

3. Leucippo²⁶³, figlio di Turimaco, non ebbe figli maschi, ma solo una femmina, Calchinia, che, unitasi a Poseidone, partorì Perato, che Leucippo allevò e a cui lasciò il suo regno, quello di Sicione.

4. Figlio di Ercole ed Euritile, figlia di Tespio²⁶⁴.

5. Figlio di Nasso, primo re di Naxos, e padre di Smerdi²⁶⁵.

6. Figlio del re Macareo di Lesbo, fu posto dal padre a capo di una spedizione diretta a Rodi al fine di fondarvi una colonia²⁶⁶.

dal nome della figlia di Eballo, che era sua moglie e insieme sorella da parte di madre. Gorgofone, infatti, convisse con Eballo, e io ne ho già trattato due volte, nello scritto sull'Argolide e in quello sulla Laconia". Traduzione di D. Musti in D. Musti - M. Torelli, *Pausania, Guida della Grecia. Volume IV. La Messenia*, Milano 1991, pp. 17-19. Secondo altri figlio di Amicla: *Scholia in Pindarum, Pitiche*, III 14: Ἀριστείδης δὲ ἐν τῷ Περὶ Κνίδου συγγράμματι φησιν οὕτως Ἀσκληπιὸς Ἀπόλλωνος παῖς καὶ Ἀρσινόης· αὕτη δὲ παρθένος οὕσα ὠνομάζετο Κορωνίς, Λευκίππου δὲ θυγάτηρ ἦν τοῦ Ἀμύκλα, τοῦ Λακεδαίμονος. Ἀσκληπιοῦ δὲ καὶ Ἠπιόνης Ποδαλείριος καὶ Μαχάων. "Aristide, nello scritto *Su Cnido* dice così: «Asclepio era figlio di Apollo e Arsinoe; questa, quando era vergine, era chiamato Coronide, era figlia di Leucippo, figlio di Amicla, spartano. Di Asclepio ed Erione (furono figli) Podalirio e Macaone»".

²⁶¹ Pausania, III 26, 4: Πέφνου δὲ στάδια εἴκοσιν ἀπέχει Λεῦκτρα. ἐφ' ὧν μὲν δὴ ἐστὶν ὄνομα τῆ πόλει Λεῦκτρα, οὐκ οἶδα· εἰ δ' ἄρα ἀπὸ Λευκίππου τοῦ Περιήρου, ὡς οἱ Μεσσηνιοὶ φασὶ, τούτου μοι δοκοῦσιν ἔνεκα οἱ ταύτη θεῶν μάλιστα Ἀσκληπιὸν τιμᾶν, ἅτε Ἀρσινόης παῖδα εἶναι τῆς Λευκίππου νομίζοντες. λίθου δὲ ἐστὶν Ἀσκληπιοῦ τε ἄγαλμα καὶ Ἴνου ἑτέρωθεν. "A venti stadi da Pefno c'è Leuttra. Non so perché la città abbia questo nome. Se esso deriva da Leucippo figlio di Periere, come dicono i Messenii, è per questa ragione, credo, che gli abitanti onorano Asclepio più degli altri dei, perché ritengono che egli sia figlio di Arsinoe figlia di Leucippo". C'è una statua di pietra di Asclepio e, dall'altra parte, di Ino. Traduzione di D. Musti in D. Musti - M. Torelli, *Pausania, Guida della Grecia. Volume III. La Laconia, cit.*, p. 159.

²⁶² Ovidio, *Metamorfosi*, VIII 306 (...Leucippusque ferox...). Cfr. anche Igino, *Fabulae*, 173.

²⁶³ Pausania, II 5, 7: Ἄπιδος δὲ ἦν Θελξίων, Θελξίονος δὲ Αἴγυρος, τοῦ δὲ Θουρίμαχος, Θουριμάχου δὲ Λευκίππος· Λευκίππῳ δὲ ἄρρενες παῖδες οὐκ ἐγένοντο, θυγάτηρ δὲ Καλχινία. ταύτη τῆ Καλχινία Ποσειδῶνα συγγενέσθαι φασὶ καὶ τὸν τεχθέντα ὑπ' αὐτῆς ἔθρεψεν ὁ Λευκίππος καὶ τελευτῶν παρέδωκέν οἱ τὴν ἀρχὴν· ὄνομα δὲ ἦν Πέρατος τῷ παιδί. "Da Api nacque Telxione, da Telxione Egiro, da questo Turimaco e da Turimaco Leucippo, che non ebbe figli maschi, ma una figlia di nome Calchinia. Dicono che con questa Calchinia si unì Posidone; Leucippo allevò il figlio nato da lei, e morendo gli lasciò il regno: Perato era il suo nome". Traduzione di D. Musti in D. Musti-M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Volume II. La Corinzia e L'Argolide*, Milano 1986, p. 37. In Igino, *Fabulae*, 157, si dice però che la figlia di Leucippo fu Lena (ma il nome è corrotto) e che da Poseidone ebbe Evadne (...Euadne, ex Lena †, Leucippi filia...).

²⁶⁴ Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, II 164: ...Λευκίππος Εὐρυτέλης... e Igino, *Fabulae*, 162: ...Leucippus, Theromachus, † Leotiades, Archelous, Ophites, Deucalion, Euhenus, Lidus & duodecim Thespiades, quos ex Thespii regis filiabus procreavit.

²⁶⁵ Diodoro Siculo, V 51, 3: ἐγένετο δ' ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐπιφανὴς ὁ Νάξος, καὶ ἀπέλυεν υἱὸν Λευκίππου· οὗ γενόμενος υἱὸς Σμέρδιος ἐβασίλευσε τῆς νήσου. "Nasso fu un uomo buono e illustre e lasciò come figlio Leucippo; essendo Smerdi suo figlio, regnò sull'isola".

7. Figlio di Euripilo²⁶⁷, che era figlio di Poseidone, fratello di Tritone e re di Cirene e di Sterope, figlia di Hélios e sorella di Pasifae, Leucippo fu fratello di Licaone. Nessuno dei due, però, riuscirà a salire al trono, che sarà invece assegnato a Cirene, figlia di Ipseo, re tessale dei Lapiti²⁶⁸.

8. Leucippo²⁶⁹, marito di Graia.

3.3. Leucippe: le fonti

1. Leucippe²⁷⁰, figlia di Oceano e compagna di giochi di Kore-Persefone, figlia di Demetra.

2. Leucippe²⁷¹, madre di Priamo, moglie di Laomedonte. Costui negò, dopo

²⁶⁶ Diodoro Siculo, V 81, 8: ἐξῆς δ' εἰς τὴν Ῥόδον Λευκίππον ἐξέπεμψε μετὰ συχνῶν οἰκητόρων, οὓς οἱ τὴν Ῥόδον κατοικοῦντες διὰ τὴν σπάνιν τῶν ἀνδρῶν ἄσμενοι προσεδέξαντο καὶ κοινῇ τὴν νῆσον ᾤκησαν. “Successivamente mandò Leucippo a Rodi con molti abitanti che quelli che vivevano a Rodi accolsero gioiosi a causa della penuria di uomini e abitarono l’isola insieme”.

²⁶⁷ Acesandro, fr. 3 (*FGr Hist IV 285 Jacoby*)<<Εὐρύπυλος Ποσειδῶνος καὶ Κελαινοῦς τῆς Ἄτλαντος, Τρίτωνος ἀδελφός. οὗτος γαμῆϊ Στερόπην τὴν Ἡλίου, Πασιφάης ἀδελφήν, καὶ γίνονται αὐτῶι παῖδες δύο, Λυκάων καὶ Λευκίππος>>. “Euripilo, figlio di Poseidone e di Celaino, figlia di Atlante, fratello di Tritone. Questi sposa Sterope figlia di Elio, sorella di Pasifae e gli nascono due figli, Licaone e Leucippo”.

²⁶⁸ Cfr. K. Dowden, *La vergine, cit.*, p. 84.

²⁶⁹ *Scholia in Iliadem*, II 498 b ex. <<Γραΐαν>> ἀπὸ Γραΐας τῆς Μεδεῶνος θυγατρὸς, Λευκίππου δὲ γυναικός. “Da Graia, figlia di Medeone, moglie di Leucippo”.

²⁷⁰ Pausania, IV 30, 4: πρῶτος δὲ ὧν οἶδα ἐποίησατο ἐν τοῖς ἔπεσιν Ὅμηρος Τύχης μνήμην· ἐποίησατο δὲ ἐν ὕμνῳ τῷ ἐς τὴν Δήμητρα ἄλλας τε τῶν Ὀκεανοῦ θυγατέρας καταριθμούμενος, ὡς ὁμοῦ Κόρη τῇ Δήμητρος παίζοιεν, καὶ Τύχην ὡς Ὀκεανοῦ καὶ ταύτην παῖδα οὔσαν· καὶ οὕτως ἔχει τὰ ἔπη· ἡμεῖς μὲν μάλα πᾶσαι ἀν' ἱμερτὸν λειμῶνα, Λευκίππη Φαινῶ τε καὶ Ἥλέκτρη καὶ Ἴάνθη Μηλόβοσις τε Τύχη τε καὶ Ὀκυρὴ καλυκῶπις. Omero è il primo che io conosca ad aver menzionato la Fortuna. Nell’*Inno a Demetra*, enumerando le diverse figlie di Oceano e come esse giocavano insieme a Core, figlia di Demetra, con loro menziona Fortuna, in quanto anch’essa figlia di Oceano. E così dicono i versi: “Noi tutte in un prato ameno, /Leucippe, Feno e Elettra e Iante / Melobosi e Fortuna e Ocioe dal volto come un bocciolo di rosa”. Traduzione di D. Musti in D. Musti-M. Torelli, *Pausania, Guida della Grecia. Volume IV. La Messenia, cit.*, p. 163. Cfr. anche *Inno omerico a Demetra*, 417-420: ἡμεῖς μὲν μάλα πᾶσαι ἀν' ἱμερτὸν λειμῶνα, / Λευκίππη Φαινῶ τε καὶ Ἥλέκτρη καὶ Ἴάνθη / καὶ Μελίτη Ἰάχη τε Ῥόδειά τε Καλλιρὴ τε / Μηλόβοσις τε Τύχη τε καὶ Ὀκυρὴ καλυκῶπις.

²⁷¹ Ferecide, fr. 99 G. Tzetzes, *Exegesis in Iliadem*: Πριάμος ὁ Λαομέδοντος καὶ Λευκίππου υἱός, κατὰ Φερεκίδην τὸν Σύρον ἱστορικόν, γήμας Ἐκάβην τὴν Δύμαντος, τοῦ Ἡιονέως, πολλοὺς μὲν υἱοὺς, πολλὰς δὲ θυγατέρας ἐσχίκει. “Priamo, figlio di Laomedonte e Leucippe, secondo lo storico di Siro Ferecide, sposando Ecuba, figlia di Dimante, Eioneo, generò molti figli e molte figlie”. Cfr. anche *Scholium in Lycophronem*, 18: <Τιθωνὸν ἐν κοίτησι>· κατὰ τὸ μυθικὸν καὶ τὴν ἱστορίαν ὁ Τιθωνὸς ἀδελφὸς ἦν Πριάμου ἀμφιμήτριος· <Τιθωνὸν> ἀπὸ Ῥοιοῦς τῆς Σκαμάνδρου θυγατρὸς ἐστὶν ὁ Τιθωνός, ὁ δὲ Πριάμος ἀπὸ Λευκίππου. ὁ μὲν γὰρ Πριάμος ἦν Λευκίππου, ὁ δὲ Τιθωνός Ῥοιοῦς ἢ Στρυμοῦς τῆς Σκαμάνδρου θυγατρὸς υἱός, ἀμφότεροι δὲ πατρὸς Λαομέδοντος. “<Titono nei letti>secondo il racconto mitico e la storia, Titono era fratello di Priamo per parte di padre. <Titono> Titono era di Roie, figlia di Scamandro, Priamo di Leucippe. Infatti Priamo era figlio di Leucippe, Titono di Roie o Strimo, figlia di Scamandro, ma entrambi avevano per padre Laomedonte”. Cfr. anche Igino, *Fabulae*, 250: Quae quadrigae rectores suos prodiderunt. [...] Laomedonta Ili filium ex Leucippe. Cfr. anche *ibid.*, 89: Laomedon. Neptunus et Apollo dicuntur

averglieli promessi, a Poseidone ed Apollo dei capi di bestiame e a Ercole e Telamone le cavalle di Erittonio. Fu punito prima con un mostro marino inviato da Poseidone che divorava fanciulle e poi con la vendetta di Eracle che gli mosse guerra. Fu Eracle a dare Leucippe in sposa a Telamone.

3. Leucippe²⁷² (o Leuconoe), era figlia di Minia, re di Orcomeno, in Beozia,

Troiam muro cinxisse. His rex Laomedon vovit, quod regno suo pecoris eo anno natum esset, immolaturum. Id votum avaritia fefellit. Alii dicunt, parum eum promississe: ob eam rem Neptunus cetum misit, qui Troiam vexaret. Ob quam causam rex ad Apollinem misit consultum. Apollo iratus ita respondit: si Troianorum virgines ceto religatae fuissent, finem pestilentiae futuram. Cum complures consumptae essent et Hesione fors exisset et petris religata esset, Hercules et Telamon cum Colchos Argonautae irent, eodem venerunt, et cetum interfecerunt. Hesionenque patri pactis legibus reddunt, ut cum inde rediissent, secum in patriam eam abducerent et equos qui super aquas et aristas ambulabant. Quod et ipsum Laomedon fraudavit, neque Hesionen reddere voluit. Itaque Hercules ad eos navibus comparatis, ut Troiam expugnaret venit et Laomedontem necavit et Podarci filio eius infanti regnum dedit, qui postea Priamus est appellatus ἀπὸ τοῦ πρίασθαι. Hesionem recuperatam Telamoni concessit in coniugium, ex qua natus est Teucer. “Laomedonte. Si dice che Nettuno e Apollo abbiano costruito un muro tutto intorno a Troia. Il re di Troia Laomedonte fece voto di sacrificare ai due Dèi tutti i capi di bestiame che nati in quell’anno nel suo regno, ma poi, per avarizia, non mantenne il giuramento. Altri dicono che Laomedonte avesse promesso un premio troppo basso. Per questo Nettuno mandò un mostro marino a tormentare Troia. Il re fece allora consultare Apollo, il quale, irato, rispose che per far cessare la pestilenza bisognava offrire al mostro delle ragazze troiane incatenate. Già molte vergini erano state divorate, quando la sorte cadde su Esione, che venne a sua volta incatenata alle rocce; colà giunsero allora Ercole e Telamone, in viaggio per la Colchide insieme agli Argonauti, e uccisero il mostro. Poi restituirono Esione a suo padre, a patto di portarla con loro in patria, insieme ai cavalli che camminano sull’acqua e sulle spighe, quando fossero ripassati di lì. Anche questa volta Laomedonte venne meno all’impegno preso, rifiutando di consegnare Esione; perciò Ercole preparò una flotta e ritornò per attaccare Troia. Uccise Laomedonte e consegnò il regno al figlio di lui, Podarce, ancora fanciullo, che in seguito fu detto Priamo, ἀπὸ τοῦ πρίασθαι. Poi riprese Esione e la diede in sposa a Telamone; da queste nozze nacque Teucro”.

²⁷² Il mito delle Miniadi, le figlie di Minia che furono punite da Dioniso per non aver voluto onorare il suo culto e trasformate in uccelli (Cfr. H. Jeanmaire, *Dioniso, cit.*, pp. 202-204) è raccontato, con le debite variazioni, in Antonino Liberale, *Metamorfosi*, X: Μινυάδες. [Ἰστορεῖ Νίκανδρος Ἑτεροιομένων δὲ καὶ Κόριννα] Μινύου τοῦ Ὀρχομενοῦ ἐγένοντο θυγατέρες Λευκίππη, Ἀρσίππη, Ἀλκαθὴ καὶ ἀπέβησαν ἐκότπως φιλεργοί. πλεῖστα δὲ καὶ τὰς ἄλλας γυναικας ἐμέμψαντο, ὅτι ἐκλιποῦσαι τὴν πόλιν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἐβάκχευον, ἄχρι Διόνυσος εἰκασθεὶς κόρη παρήνεσεν αὐταῖς μὴ ἐκλείπειν τελετὰς ἢ μυστήρια τοῦ θεοῦ. αἱ δὲ οὐ προσεῖχον. πρὸς δὴ ταῦτα χαλεπήνας ὁ Διόνυσος ἀντὶ κόρης ἐγένετο ταῦρος καὶ λέων καὶ πάρδαλις καὶ ἐκ τῶν κελεόντων ἐρρῦη νέκταρ αὐτῶ καὶ γάλα. πρὸς δὲ <ταῦτα> τὰ σημεῖα τὰς κόρας ἔλαβε δεῖμα. καὶ μετ’ οὐ πολὺ κλήρους εἰς ἄγγος αἱ τρεῖς ἐμβалоῦσαι ἀνέπηλαν· ἐπεὶ δ’ ὁ κλήρος ἐξέπεσε Λευκίππης, ἠῦξάτο θῦμα τῶ θεῶ δώσειν καὶ Ἰππασον τὸν ἑαυτῆς παῖδα διέσπασε σὺν ταῖς ἀδελφαῖς. καταλιποῦσαι δὲ τὰ οἰκεῖα τοῦ πατρὸς ἐβάκχευον ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἴνένεμοντο· κισσὸν καὶ μίλακα καὶ δάφνην, ἄχρις αὐτὰς Ἑρμῆς ἀψάμενος τῇ ῥάβδῳ μετέβαλεν εἰς ὄρνιθας· καὶ αὐτῶν ἢ μὴν ἐγένετο νυκτερίς, ἢ δὲ γλαυξ, ἢ δὲ βύζα. ἔφυγον δὲ αἱ τρεῖς τὴν αὐγὴν τοῦ ἡλίου. “Le Miniadi [Storia narrata da Nicandro nelle Metamorfosi δ e da Corinna]. Minia, figlio di Orcomeno, aveva tre figlie: Leucippe, Arsippe e Alcatoe. Erano ragazze laboriose fino all’eccesso e non avevano che rimproveri per le altre donne che lasciavano la città e correvano per i monti come baccanti. Ma un giorno Dioniso, assunto i tratti di un giovane, esortò le Miniadi a non disertare il suo culto e suoi misteri. Loro non gli prestarono attenzione e Dioniso, irritato da quel comportamento, si trasformò non più in giovane uomo ma in toro, in leone e poi in pantera, mentre dalle gambe dei telai colavano in suo onore miele e latte. Al cospetto di questi prodigi, le giovani furono colte da spavento e senza perdere tempo tirarono a sorte i loro nomi da un vaso dopo averli

eponimo dell'antico popolo dei Minii. Con le sorelle Arsippe e Alcitoe, le cosiddette Miniadi, negò la divinità di Dioniso e si rifiutò di unirsi alle menadi che onoravano il dio, dedicandosi invece ai lavori domestici cari ad Atena, in particolare alla tessitura²⁷³. Adirato con le empie figlie del re, Dioniso fece in

mischiati. Fu sorteggiata Leucippe che fece il voto di offrire una vittima al dio e, con l'aiuto delle sorelle, fece a pezzi il suo proprio figlio Ippaso. Poi lasciarono la casa paterna e fecero le baccanti fra i monti brucando edera, convolvolo e alloro, fino al momento in cui Ermes, toccandole con la sua bacchetta, le trasformò in uccelli. Una di loro divenne nottola, l'altra civetta, la terza gufo. E tutt'e tre fuggirono la luce del sole²⁷³. Traduzione di G. Mordenti, *Antonino Liberale. Metamorfosi*, Bologna 1998, pp. 33-34.

²⁷³ In Ovidio, la storia delle Miniadi, che qui si chiamano Alcitoe, Leuconoe e una terza, di cui non viene fatto il nome, comincia all'inizio del libro IV. Il libro III si era chiuso con la ben nota vicenda di Penteo, che ha con quella della Miniadi più di un punto in comune e interessanti quanto evidenti differenze. La storia delle tre sorelle che restano in casa per filare invece di adorare Bacco (IV 1-54), trasformate, secondo Ovidio, tutte e tre in pispistrelli, fa da cornice alle altre storie che ciascuna narra e, nello specifico: la vicenda di Piramo e Tisbe (55-166), narrata dalla prima sorella, l'amore di Sole per Clizia (169-270), narrato da Leuconoe e la storia di Ermafrodito (276-388) narrata da Alcitoe. Quando queste finiscono i loro racconti, la giornata volge ormai al termine. Il dio, in questa versione, si manifesta non di persona, ma attraverso una serie di prodigi. Le fanciulle fuggono terrorizzate a nascondersi e, nelle tenebre, acquistano la loro nuova figura (389-415). I passaggi che qui interessano sono quindi, sostanzialmente, il primo e l'ultimo. Cominciamo da IV 1-41: At non Alcithoe Minyeias orgia censet accipienda dei, sed adhuc temeraria Bacchum progeniem negat esse Iovis sociasque sorores impietatis habet. festum celebrare sacerdos innumesque operum famulas dominasque suorum pectora pelle tegi, crinales solvere vittas, sarta coma, manibus frondentis sumere thyrsos iusserat et saevam laesi fore numinis iram vaticinatus erat: parent matresque nurusque telasque calathosque infectaque pensa reponunt turaque dant Bacchumque vocant Bromiumque Lyaeumque ignigenamque satumque iterum solumque bimatrem; additur his Nyseus indetonsusque Thyoneus et cum Leneo genialis consitor uvae Nycteliusque Eleleusque parens et Iacchus et Euhon, et quae praeterea per Graias plurima gentes nomina, Liber, habes. tibi enim inconsumpta iuventa est, tu puer aeternus, tu formosissimus alto / conspiceris caelo; tibi, cum sine cornibus adstas, virgineum caput est; Oriens tibi victus, adusque decolor extremo qua tingitur India Gange. Penthea tu, venerande, bipenniferumque Lycurgum sacrilegos mactas, Tyrrhenaque mittis in aequor corpora, tu biugum pictis insignia frenis colla premis lyncum. bacchae satyrique sequuntur, quique senex ferula titubantis ebrius artus sustinet et pando non fortiter haeret asello. quacumque ingrederis, clamor iuvenalis et una femineae voces impulsaque tympana palmis concavaque aera sonant longoque foramine buxus. «Placatus mitisque» rogant Ismenides «adsis» iussaue sacra colunt; solae Minyeides intus intempestiva turbantes festa Minerva aut ducunt lanas aut stamina pollice versant aut haerent telae famulasque laboribus urgent. e quibus una levi deducens pollice filum «dum cessant aliae commentaque sacra frequentant, nos quoque, quas Pallas, melior dea, detinet» inquit, «utile opus manuum vario sermone levemus perque vices aliquid, quod tempora longa videri non sinat, in medium vacuas referamus ad aures!». E invece Alcitoe, figlia di Minia, ritiene che non si debbano accettare le sacre orge, e – temeraria – continua a sostenere che Bacco non è figlio di Giove. Le sue sorelle le tengono compagnia in questa empietà. Il sacerdote aveva ordinato che si facesse festa e che ancelle e padrone, tutte dispensate dai lavori domestici, si buttassero addosso una pelle, liberassero dalle bende i capelli, si ponessero ghirlande sul capo e prendessero in mano dei tirsi frondosi, e aveva predetto che l'ira del dio, se fosse stato offeso, sarebbe stata tremenda. Le matrone e le giovani spose obbediscono, ripongono tele e canestri lasciando a metà il lavoro, e bruciano incenso e invocano Bacco chiamandolo Bromio e Lio e figlio della folgore e generato due volte e unico ad avere avuto due madri. A questi titoli aggiungono quelli di Niseo, di Tioneo intonso, di Leneo e di piantatore dell'uva festosa, di Nectelio e di padre Eleleo e di Iacco e di Euhon, e insomma tutti gli infiniti nomi, o Bacco Libero, che hai tra le genti di Grecia. La tua giovinezza è infatti intramontabile, tu sei fanciullo in eterno, tu sei bellissimo e ammirato in alto nel cielo. Quando ti presenti senza corni, il tuo capo è quello di una vergine. Tu hai conquistato

modo che queste squartassero proprio il bambino di Leucippe, Ippaso, scambiato dalla madre, nella furia bacchica, per un cerbiatto. In seguito, il dio le trasformerà in pipistrelli (secondo Ovidio) o, secondo altri (Antonino Liberale ed Eliano), muterà una in pipistrello, una in civetta, la terza in cornacchia o gufo²⁷⁴.

l'Oriente fino all'estremo punto dove l'India abbrustolita è bagnata dal Gange. Tu, venerabile, uccidi il sacrilego Penteo e il sacrilego Licurgo armato d'ascia e spedisci in mare i corpi dei Tirreni; il giogo del tuo carro preme sui colli, su cui spiccano briglie colorate, di una pariglia di linci. Ti seguono le Baccanti e i Satiri e il vecchio che ebro sostiene con il bastone le membra barcollanti e nemmeno si regge bene sulla groppa incurvata dell'asinello. Ovunque tu passi, risuonano giovanili clamori insieme a grida femminili e tamburelli percossi col palmo della mano e cavi strumenti di bronzo e lunghi strumenti di bosso forato. «Vieni amico e benevolo», pregano le donne delle Beozia, e obbedienti partecipano alla cerimonia. Soltanto le figlie di Minia restano a casa a violare la festività con inopportuno lavoro: cardano la lana, o torcono fili col pollice, o stanno curve sul telaio e fanno sgobbare le ancelle. E una, tirando con agili dita il filo, dice: «Mentre le altre fanno vacanza per assistere a quella fandonia di rito, noi da parte nostra, impegnate nelle attività di Minerva, dea migliore, rendiamo, su, più leggero con vari discorsi l'utile affaccendarsi delle mani, e dato che le orecchie sono in ozio, raccontiamoci a turno qualcosa che ci faccia apparire meno lungo il tempo». Si veda poi IV 389-415: iamque dies exactus erat, tempusque subibat, quod tu nec tenebras nec possis dicere lucem, sed cum luce tamen dubiae confinia noctis: tecta repente quati pinguesque ardere videntur lampades et rutilus concludere ignibus aedes falsaque saevarum simulacra ululare ferarum, fumida iamdudum latitant per tecta sorores diversaeque locis ignes ac lumina vitant, dumque petunt tenebras, parvos membrana per artus porrigitur tenuique includit brachia pinna; nec qua perdiderint veterem ratione figuram, scire sinunt tenebrae: non illas pluma levavit, sustinere tamen se perlucentibus alis conataeque loqui minimam et pro corpore vocem emittunt peraguntque levi stridore querellas. tectaque, non silvas celebrant lucemque perosae nocte volant seroque tenent a vespere nomen. «Il racconto era finito. Ma le figlie di Minia ancora lavoravano con accanimento, disprezzando Bacco e violando la festività. Quand'ècco che a un tratto tamburelli invisibili strepitarono con rochi suoni, si udirono flauti dalla canna ricurva e bronzi tintinnanti, tra un profumo di mirra e di zafferano, e accadde una cosa incredibile: i telai cominciarono a verdeggiare e le stoffe pendenti a mettere fronde, come edera; una parte si trasformò in viti, e quelli che un momento prima erano fili, si mutarono in tralci. Dagli orditi spuntarono pampini; la porpora splendente passò a tingere grappoli d'uva. La giornata volgeva al termine. Già stava arrivando l'ora in cui non puoi più dire se sia buio o se ancora ci sia luce, ma c'è una luce incerta che sconfinata nel buio notturno. Improvvisamente, sembrò che i muri tremassero, che grasse lampade si accendessero, e il palazzo fu rischiarato da rossastri bagliori tra ruggiti di vane immagini di belve. Le sorelle corrono per la casa invasa dal fumo a rimpiazzarsi, chi di qua chi di là, cercando di sfuggire ai fuochi e ai lampi. E mentre si affannano verso un nascondiglio, una membrana si stende tra i loro arti rimpiccioliti e imprigiona le braccia in un tenue velo. Le tenebre non permettono di capire in che modo abbiano perduto la figura di prima. Non si librano su penne, ma si sostengono ugualmente su ali trasparenti, e quando tentano di parlare emettono una voce sottilissima, proporzionata al corpo, e si lamentano tra loro con sommessi squittii. Abitano in luoghi coperti, non nei boschi; e poiché detestano la luce, volano di notte, e prendono il nome dalla tarda sera, dall'ora vespertina». Traduzione di P. Bernardini Marzolla, *Publio Ovidio Nasone. Metamorfosi*, Torino 1979, pp. 133-135 e 151-153.

²⁷⁴ La terza testimonianza è quella di Eliano, *Varia Historia*, III 42: καὶ αἱ τῶν Βοιωτῶν δὲ ὡς ἐνθεώτατα ἐμάνησαν καὶ ἡ τραγωδία βοᾷ. μόνως δὲ ἀφηνιάσαι τῆς χορείας ταύτης λέγουσι τοῦ Διονύσου τὰς Μινύου θυγατέρας Λευκίπτην καὶ Ἀρσίπτην καὶ Ἀλκιθόην. αἴτιον δὲ ὅτι ἐπόθουν τοὺς γαμέτας, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐγένοντο τῷ θεῷ μαινάδες. ὃ δὲ ὀργίζεται, καὶ αἱ μὲν περὶ τοὺς ἱστοὺς εἶχον, καὶ ἐπονοῦντο περὶ τὴν Ἐργάνην εὖ μάλα φιλοτίμως· ἄφνω δὲ κιττοὶ τε καὶ ἄμπελοι τοὺς ἱστοὺς περιεῖρπον, καὶ τοῖς ταλάροις ἐνεφώλευον δράκοντες, ἐκ δὲ τῶν ὀρόφων ἔσταζον οἴνου καὶ γάλακτος σταγόνες. τὰς δὲ οὐδὲ ταῦτα ἀνέπειθεν ἐλθεῖν ἐς τὴν λατρείαν τοῦ δαίμονος. ἐνταῦθά τοι καὶ πάθος εἰργάσαντο ἕξω Κιθαιρῶνος, οὐ μείον τοῦ ἐν Κιθαιρῶνι· τὸν γὰρ τῆς Λευκίπτης παῖδα ἔτι ἀπαλὸν ὄντα καὶ νεαρὸν διεσπάσαντο οἷα νεβρὸν τῆς μανίας ἀρξάμεναι αἱ

4. Leucippe²⁷⁵, madre di Ificle, sposa di Testi e madre anche di Altea. Ificle fu uno degli Argonauti e partecipò, distinguendosi, alla caccia al cinghiale calidonio. Fu (forse) ucciso da suo nipote Meleagro.

5. Figlia del profeta Testore²⁷⁶ e sorella di Teonoe. Questa venne rapita dai pirati,

Μινυάδες, εἶτα ἐντεῦθεν ἐπὶ τὰς ἐξ ἀρχῆς ἦξαν μαινάδας· αἱ δὲ ἐδίωκον αὐτὰς διὰ τὸ ἄγος. ἐκ δὴ τούτων ἐγένοντο ὄρνιθες, καὶ ἡ μὲν ἤμειψε τὸ εἶδος ἐς κορώνην, ἡ δὲ ἐς νυκτερίδα, ἡ δὲ ἐς γλαῦκα. “Le donne di Beozia massimamente furono rese folli e la tragedia si compì. Dicono che le figlie di Minia, Leucippe, Arsippe e Alcitoe, sole in questa terra, si ribellassero a Dioniso. Il motivo fu che amavano gli sposi e per questo non divennero menadi per il dio. Costui s’infuria mentre loro s’affaccendavano intorno ai telai e lavoravano per l’Industriosa, poichè molto volevano compiacerla; d’un tratto, edere e viti serpeggiarono tut’attorno ai telai e serpenti strisciavano nei panieri, dalle travi del tetto cadevano gocce di vino e latte. Ma queste cose non le convinsero a cedere al culto del dio. In questo luogo certo anche uno sbaglio commettevano, al di qua del Citerone e al di là. Le Miniadi prese dal furore fecero a pezzi il figlio di Leucippe, che era ancora piccolo e giovane, come un cerbiatto, poi di qui andarono per prima cosa dalle menadi e queste le perseguitavano per il sacrilegio. Da loro nacquero degli uccelli ed una mutò la sua forma in cornacchia, un’altra in pipistrello, la terza in civetta”.

²⁷⁵ Igino, *Fabulae*, 14: [...]Iphiclus alter, Thestii filius, matre Leucippe, Althaeae frater ex eadem matre, Lacedaemonius; hic fuit † arcas † cursor iaculator [...]Un secondo Ificlo, figlio di Testio e di Leucippe, fratello di Altea per parte di madre, spartano: era un abile corridore e lanciatore di giavellotto. Apollonio Rodio, *Argonautiche*, I 199-201: καὶ μὴν οἱ μήτρως αὐτὴν ὁδόν, εὖ μὲν ἄκοντι / εὖ δὲ καὶ ἐν σταδίῃ δεδαημένος ἀντιφέρεσθαι, / Θεστιάδης Ἴφικλος ἐφωμάρτησε κίοντι. “Lo accompagnò (parla di Meleagro, n. d. t.) per la medesima strada lo zio materno Ificlo, figlio di Testio, molto abile a battersi sia col giavellotto, sia negli scontri corpo a corpo”. Valerio Flacco, *Argonautiche*, I 370: ...frater et Iphiclus...Cfr. G. Liberman (a cura di), *Valerius Flaccus, Argonautiques. Tome I (chants 1-4)*, Paris 1997, p. 158, n. 80. Altea era la madre di Meleagro, vincitore della caccia al cinghiale calidonio, una delle saghe più importanti del mito greco (cfr., tra gli altri, *Iliade*, IX 527-599; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 8, 1-3; Ovidio, *Metamorfosi*, VIII 270-546; Bacchilide, *Epinici*, V 93 sgg.

²⁷⁶ Igino, *Fabulae*, 190: Theonoe. Thestor mantis habuit Calchantem filium et Leucippen filiam et Theonoen; quam ludentem a mari piratae rapuerunt et detulerunt in Cariam; quam rex Icarus sibi in concubinatum emit. Thestor autem filia amissa inquisitum profectus est, qui naufragio in terram Cariam, et in vincula est coniectus ibi ubi et Theonoe morabatur. Leucippe autem patre et sorore amissis, Delphos petit an eorum foret investigatio. Tum Apollo respondit, Pro meo sacerdote per terras vade, et eos reperies. Leucippe, sorte audita, capillos totondit, atque pro iuvene sacerdote circum terras exit investigatum. Quae cum in Cariam devenisset et Theonoe eam vidisset, aestimans sacerdotem esse, in amorem eius incidit, iubetque ad se perduci ut cum eo concumberet. Illa autem quia femina erat, negat id posse fieri; Theonoe irata iubet sacerdotem includi in cubiculum atque aliquem ex ergastulo venire qui sacerdotem interficeret. Quem ad interficiendum mittitur senex Thestor imprudens ad filiam suam quem Theonoe non agnovit, datque ei gladium et iubet eum sacerdotem interficere. Qui cum intrasset et gladium teneret, Thestorem se vocitari dixit; duabus filiis Leucippe et Theonoe amissis ad hoc exitium venisse ut sibi scelus imperaretur. Quod ille in se cum convertisset et vellet ipsum se interficere, Leucippe audito patris nomine gladium ei extorsit; quae ad reginam interficiendam ut veniret, patrem Thestorem in adiutorio vocavit; Theonoe patris nomine audito indicat se filiam esse eius. Icarus autem rex agnitione facta cum muneribus eum in patriam remisit. “L’indovino Testore ebbe il figlio Calcante e le figlie Leucippe e Teonoe. Quest’ultima, mentre stava giocando, fu rapita dai pirati giunti dal mare e portata in Caria; lì il re Icaro la acquistò per farne la sua concubina. Testore partì alla ricerca della figlia scomparsa e in seguito a un naufragio giunse in Caria, il luogo in cui si trovava Teonoe, e lì venne tenuto in catene. Allora Leucippe, che aveva perduto padre e sorella, si recò a Delfi per chiedere dove potesse ritrovarli; Apollo rispose: «Vaga per le terre come mio sacerdote e li troverai!» A questo responso, Leucippe si tagliò i capelli e, travestita da giovane sacerdote, si mise a girare il mondo alla loro ricerca. Quando giunse in Caria, Teonoe la vide e, pensando che fosse un

approdando poi in terra di Caria, dove il re Icaro la prese come concubina. Il padre partì alla ricerca della figlia, finendo per naufragio alla corte di Icaro e incarcerato. Persi padre e sorella, Leucippe si rivolse all'oracolo di Delfi, che le ordinò di andare alla ricerca dei suoi congiunti portando gli abiti sacerdotali del dio. Così Leucippe, travestita da sacerdote, giunse alla corte di Icaro. Teonoe s'innamorò di lei (pensando fosse un uomo), ma, quando Leucippe la rifiutò, decise di fare uccidere il sacerdote dal prigioniero poco prima tradotto in carcere. Proprio quando Testore, ripugnando quel delitto, stava per togliersi la vita, avvenne l'agnizione generale; la famiglia riunita tornò in patria con i doni del re.

6. Madre di Euristeo, cugino di Eracle e moglie di Stenelo²⁷⁷.

7. Moglie di Evenore, prima donna d'Atlantide²⁷⁸, madre di Clito, fanciulla presto

sacerdote, se ne innamorò e ordinò che le fosse condotta per fare l'amore con lei. Ma, dato che Leucippe era una donna, rifiutò la proposta; allora Teonoe, adirata, la fece gettare in prigione, in una cella, e ordinò che si facesse venire un carcerato a uccidere quel sacerdote. A compiere il delitto fu mandato il vecchio Testore che, senza saperlo, giunse al cospetto della propria figlia: lei non lo riconobbe, gli dà una spada invece e gli ordina di uccidere il sacerdote. Egli entrò nella cella con la spada in mano e si mise a gridare che era Testore e, dopo avere perduto due figlie, Leucippe e Teonoe, ora era giunto al punto di doversi piegare a questo delitto che gli era stato ordinato. Poi rivolse la spada contro sé stesso con l'intenzione di suicidarsi ma Leucippe, quando intese il nome del padre, gli strappò la spada di mano e gli chiese aiuto per uccidere la regina: e Teonoe, quando sentì il nome del padre, rivelò di essere sua figlia. Allora il re Icaro, verificatosi il riconoscimento, lo rimandò in patria con dei doni”.

²⁷⁷ In *Scholia in Iliadem*, IX 116, la si chiama Menippe.

²⁷⁸ Platone, *Crizia*, 113c-e: Καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέχθη περὶ τῆς τῶν θεῶν λήξεως, ὅτι κατενεύσαντο γῆν πᾶσαν ἔνθα μὲν μείζους λήξεις, ἔνθα δὲ καὶ ἐλάττους, ἱερὰ θυσίας τε αὐτοῖς κατασκευάζοντες, οὕτω δὴ καὶ τὴν νῆσον Ποσειδῶν τὴν Ἀτλαντίδα λαχῶν ἐκγόνους αὐτοῦ κατώκισεν ἐκ θνητῆς γυναικὸς γεννήσας ἔν τινι τόπῳ τοιῶδε τῆς νήσου. πρὸς θαλάττης μὲν, κατὰ δὲ μέσον πάσης πεδίου ἦν, ὃ δὴ πάντων πεδίων κάλλιστον ἀρετῆ τε ἱκανὸν γενέσθαι λέγεται, πρὸς τῷ πεδίῳ δὲ αὐτὸ κατὰ μέσον σταδίου ὡς πενήκοντα ἀφεστὸς ἦν ὄρος βραχὺ πάντη. τούτῳ δ' ἦν ἔνοικος τῶν ἐκεῖ κατὰ ἀρχὰς ἐκ γῆς ἀνδρῶν γεγονότων Εὐήνωρ μὲν ὄνομα, γυναικὶ δὲ συνοικῶν Λευκίππῃ· Κλειτῶ δὲ μονογενῆ θυγατέρα ἐγεννήσασθην. ἤδη δ' εἰς ἀνδρὸς ὄραν ἠκούσης τῆς κόρης ἦ τε μήτηρ τελευτᾷ καὶ ὁ πατήρ, αὐτῆς δὲ εἰς ἐπιθυμίαν Ποσειδῶν ἐλθῶν συμμείγνυται, καὶ τὸν γήλοφον, ἐν ᾧ κατώκιστο, ποιῶν εὐερκῆ περιρρήγνυσιν κύκλῳ, θαλάττης γῆς τε ἐναλλάξ ἐλάττους μείζους τε περὶ ἀλλήλους ποιῶν τροχούς, δύο μὲν γῆς, θαλάττης δὲ τρεῖς οἷον τορνεύων ἐκ μέσης τῆς νήσου, πάντη ἴσον ἀφεστῶτας, ὥστε ἄβατον ἀνθρώποις εἶναι· πλοῖα γὰρ καὶ τὸ πλεῖν οὕτω τότε ἦν. “Come si è detto prima, a proposito del sorteggio degli dei, che si spartirono tutta la terra, in lotti dove più grandi dove più piccoli, e istituirono in proprio onore offerte e sacrifici; così anche Poseidone, che aveva ricevuto in sorte l'isola di Atlantide, stabilì i propri figli, generati da una donna mortale, in un certo luogo dell'isola. Vicino al mare, ma nella parte centrale dell'intera isola, c'era una pianura, che si dice fosse di tutte la più bella e garanzia di prosperità, vicino poi alla pianura, ma al centro di essa, a una distanza di circa cinquanta stadi, c'era un monte, di modeste dimensioni da ogni lato. Questo monte era abitato da uno degli uomini nati qui in origine dalla terra, il cui nome era Evenore e che abitava lì insieme ad una donna, Leucippe. Generarono un'unica figlia, Clito. La fanciulla era ormai in età da marito, quando la madre e il padre morirono. Poseidone, avendo concepito il desiderio di lei, si unì con la fanciulla e rese ben fortificata la collina nella quale viveva, la fece scoscesa tutt'intorno, formando cinte di mare e di terra, alternativamente, più piccole e più grandi, l'una intorno all'altra, due di terra, tre di mare, come se lavorasse al tornio, a partire dal centro dell'isola, dovunque a uguale distanza, in modo

rimasta orfana, che fu amata da Poseidone.

3.4. Leucippidi: le fonti

Secondo alcuni fu Leucippo, figlio di Periere e Gorgofone e fratello di Tindaro, il padre delle Leucippidi. Due delle tre figlie di Leucippo, Febe e Ilaria, avrebbero sposato i Dioscuri, Castore e Polluce, di cui erano cugine (Tindaro infatti era il padre dei Dioscuri). I figli di Afiareo, però, altro fratello di Leucippo, Ida e Linceo, si erano in precedenza fidanzati con le fanciulle e fu solo grazie ad un rapimento che i Tindaridi riuscirono a farle proprie. Un'altra versione, invece, più antica, le fa figlie di Apollo. Alle Leucippidi era legata un'istituzione culturale formata da giovani vergini²⁷⁹.

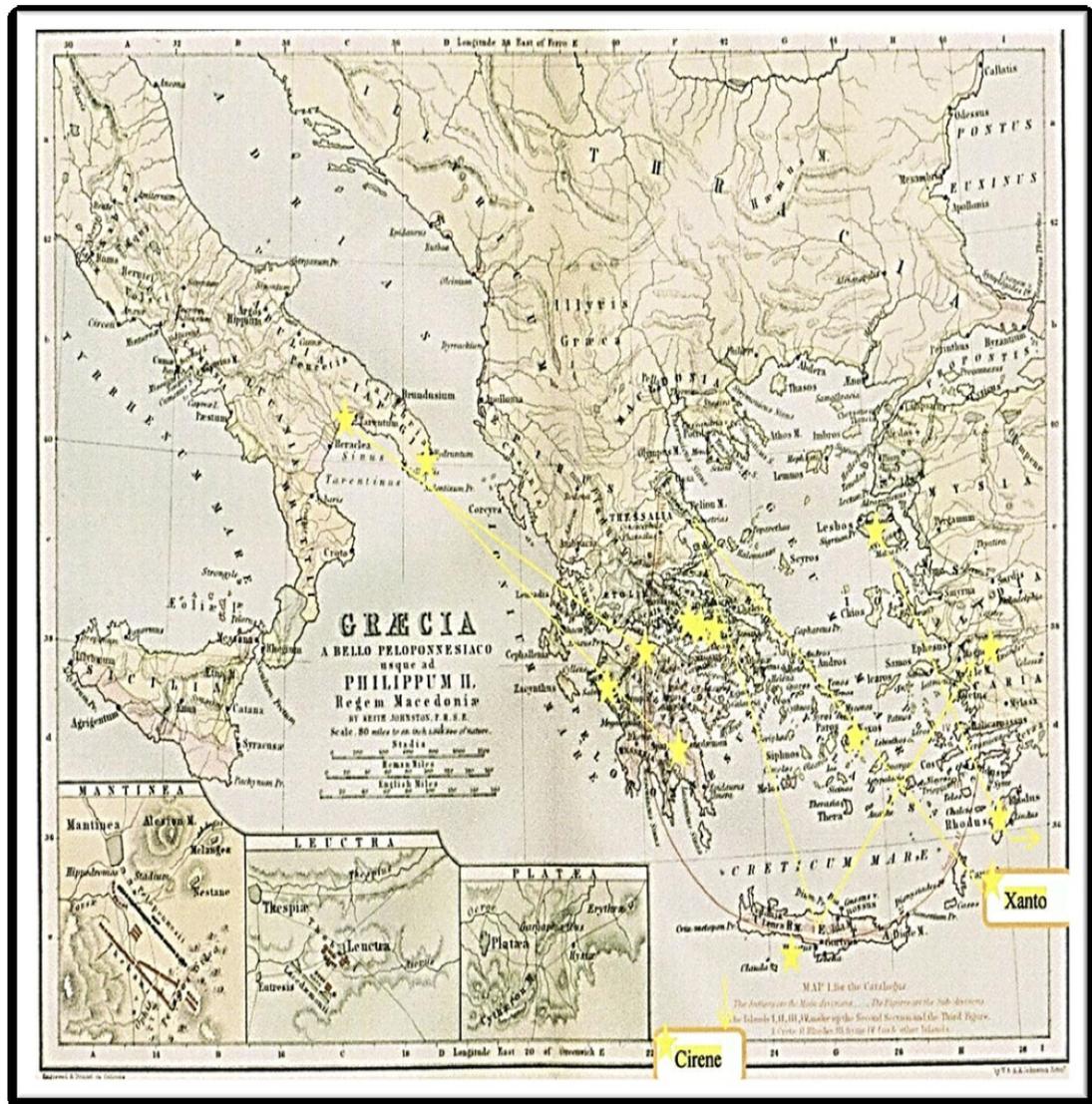
3.5. La geografia di Leucippo

Come s'è potuto verificare, la geografia di Leucippo s'iscrive in un ambito "eolico"-peloponnesiaco definito in modo abbastanza coerente. Si riporta una mappatura di queste occorrenze.

che l'isola fosse inaccessibile agli uomini: a quel tempo, infatti, non esistevano né imbarcazioni né navigazione". Traduzione di U. Bultrighini in E. V. Maltese (a cura di), *Platone. Tutte le opere. Volume IV. Repubblica – Timeo – Crizia*, Roma 1997, pp. 673-675.

²⁷⁹ Euripide, *Elena*, 1465-1467: ἡ που κόρας ἄν ποταμοῦ / παρ' οἶδμα Λευκιππίδας ἢ πρὸ ναοῦ / Παλλάδος; Pausania, III 13, 7: ἀπαντικρὺ δὲ ἦ τε ὀνομαζομένη Κολώνα καὶ Διονύσου Κολωνάτα ναός, πρὸς αὐτῶ δὲ τέμενός ἐστιν ἥρωος, ὃν τῆς ὁδοῦ τῆς ἐς Σπάρτην Διονύσω φασι γενέσθαι ἡγεμόνα· τῶ δὲ ἥρωι τούτῳ πρὶν ἢ τῶ θεῶ ἄουσιν αἱ Διονυσιάδες καὶ αἱ Λευκιππίδες. τὰς δὲ ἄλλας ἕνδεκα ἄς καὶ αὐτὰς Διονυσιάδας ὀνομάζουσι, ταύταις δρόμου προτιθέασιν ἀγῶνα· δρᾶν δὲ οὕτω σφίσις ἦλθεν ἐκ Δελφῶν. "Dirimpetto c'è la cosiddetta Colona e un tempio di Dioniso Kolonatas, e accanto a questo il recinto sacro di un eroe che, come essi dicono, guidò Dioniso a Sparta: a questo eroe prima che al dio sacrificano le Dionisiadi e le Leucippidi. Per le altre undici donne, che sono dette anch'esse Dionisiadi, è indetta una gara di corsa". Traduzione di D. Musti in D. Musti-M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Volume III. La Laconia, cit.*, p. 83. Cfr. anche Pausania, III 16, 1: πλησίον δὲ Ἰλαείρας καὶ Φοίβης ἐστὶν ἱερόν· ὃ δὲ ποιήσας τὰ ἔπη τὰ Κύπρια θυγατέρας αὐτὰς Ἀπόλλωνός φησιν εἶναι. κόραι δὲ ἱερώνται σφίσι παρθένοι, καλούμεναι κατὰ ταῦτά ταις θεαῖς καὶ αὐταὶ Λευκιππίδες. τὸ μὲν δὴ ἕτερον τῶν ἀγαλμάτων ἱερασαμένη τις ταῖς θεαῖς Λευκιππίς ἐπεκόσμησε, πρόσωπον ἀντὶ τοῦ ἀρχαίου ποιησαμένη τῆς ἐφ' ἡμῶν τέχνης τὸ δὲ ἕτερον μὴ καὶ τοῦτο ἐπικοσμεῖν αὐτὴν ἀπέπειν ὄνειρον. ἐνταῦθα ἀπήρηται ὦν τοῦ ὀρόφου κατειλημένον ταινίας· εἶναι δὲ φασιν ὦν ἐκεῖνο ὃ τεκεῖν Λήδαν ἔχει λόγος. "Lì accanto, c'è un santuario di Ilaira e di Febe. L'autore dei *Canti Ciprii* le chiama figlie di Apollo. Le loro sacerdotesse sono ragazze vergini, chiamate anch'esse, come le dee, Leucippidi. Una delle statue fu abbellita da una Leucippide che aveva servito le dee come sacerdotessa, e che le diede un volto in stile moderno in luogo di quello antico; da un sogno le fu però vietato di abbellire l'altra allo stesso modo. Qui pende dal soffitto un uovo avvolto in fasce: dicono che sia il famoso uovo partorito, secondo la tradizione, da Leda. Questa usanza venne loro suggerita da Delfi". Traduzione di D. Musti in D. Musti - M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Volume III. La Laconia, cit.*, p. 97.

Geografia di Leucippo



- Leucippo di Xanto, re di Licia, secondo Partenio, guidò una coalizione di Tessali prima a Creta e poi in Asia Minore, nella valle del Meandro.
- Il Leucippo delle Ekdysia è invece fermamente cretese.
- Il Leucippo di Metaponto viene dall'Acaia. Quello di Kallipolis è spartano. Entrambi quindi viaggiano dal Peloponneso all'Italia.
- Il Leucippo padre delle Leucippidi è re della Messenia per alcuni (Pausania IV 2, 4), spartano per altri (*Scholia in Pindarum, Pitiche*, III 14).
- Il Leucippo padre di Calchinia era sovrano di Sicione, nel Peloponneso.
- Il Leucippo figlio di Eracle ed Euritile, nacque probabilmente in Beozia.
- Il Leucippo di Nasso era verosimilmente di Nasso.
- Il Leucippo di Macareo era di Lesbo, ma fondò una colonia a Rodi.
- Il Leucippo di Euripilo era invece figlio del re di Cirene, in Africa.
- Leucippo, sposo di Graia, veniva dalla Beozia.
- Leucippo figlio di Pimandro era di Tanagra, anch'egli beota.
- Leucippo, figlio di Oinomao, viveva a Pisa, nell'Elide.

3.6. Leucippo da Creta a Roma: la storia di Ifide e Iante

Nel IX libro delle *Metamorfosi* (vv. 666-797), Ovidio (I secolo a. C. – I secolo d. C.) narra la storia di Ifide. Figlia di un pover'uomo cretese che impone alla moglie incinta l'infanticidio qualora il nascituro fosse stata femmina, Ifide viene salvata dalla madre, Teletusa, che, incoraggiata dalla prodigiosa visione della dea Iside a contravvenire agli ordini dello sposo, decide di ingannare il mondo, e suo marito *in primis*, allevando la fanciulla come un maschio. Divenuta adolescente, Ifide viene promessa alla bella Iante, compagna di studi e di giochi, cui la lega un sentimento d'amore puro e corrisposto. Consapevole della difficile situazione che si è venuta a creare, Ifide si duole della sua condizione di fanciulla, in un monologo²⁸⁰, in cui riflette sulle pulsioni del suo cuore nei confronti della futura compagna e che riportiamo:

“Che fine mai farò, - dice - presa come sono da una passione amorosa che nessuno ha mai provato, strabiliante e mai vista? Se gli dei volevano risparmiarmi, risparmiarmi dovevano; se invece volevano rovinarmi, almeno mi avessero dato un male naturale e più consueto. Non per la vacca la vacca, non per la cavalla brucia d'amore la cavalla; le pecore bruciano per il montone, la femmina del cervo va dietro al cervo. Così si accoppiano anche gli uccelli, e fra tutti gli animali non esiste una femmina che sia presa da bramosia per una femmina. Vorrei sparire! E' vero che tutte le mostruosità accadono a Creta, e così qui la figlia del Sole ha amato un toro: ma era sempre una femmina che amava un maschio. Il mio amore, se si deve dire la verità, è più pazzesco di quello. E tuttavia lei ha soddisfatto la sua voglia amorosa, tuttavia lei con l'inganno, dentro a una forma di vacca, si è fatta montare dal toro, e quello, l'adultero, si è lasciato ingannare. Ma io? Anche se si riunissero qui tutti i migliori cervelli del mondo, anche se Dedalo in persona tornasse qui a volo con le sue ali di cera, che cosa potrebbe fare? Forse che da fanciulla mi farebbe fanciullo con le arti della scienza? Forse trasformerebbe te, Iante? Perché piuttosto non ti fai coraggio e non torni in te, Ifide, e non ti liberi di questa fiamma sconsiderata e stolta? Donna sei nata: prendine atto, se proprio non vuoi ingannare te stessa, e aspira a ciò che è lecito, ama quel che deve amare una donna. E' la speranza ad affascinare, è la speranza a nutrire l'amore. Ma a te, la realtà non concede speranza. Non è un guardiano a impedirti il caro amplesso, non è la vigilanza di un marito sospettoso, non è la severità di un padre, e lei nemmeno si nega a te che la chiedi, e tuttavia non puoi possederla. E anche se tutto va per il suo verso, non puoi essere felice, per quanto gli dei e gli uomini si sforzino di accontentarti. Anche ora, non c'è mio desiderio che non sia esaudito, e gli dei, benevoli, mi hanno dato tutto quello che hanno potuto, e quel che voglio io, lo vuole anche mio padre, lo vuole lei stessa, lo vuole il mio futuro suocero. Ma è la natura che non lo vuole! La natura più potente di tutti costoro, la sola che mi è contraria! Ed ecco che si avvicina il sospirato momento, ecco che arriva il giorno delle nozze, e Iante finalmente sarà mia, ma io non la avrò. Moriremo di sete in mezzo all'acqua. Perché, Giunone, dea dei matrimoni, perché, Imeneo, venite a questa festa dove non ci sarà uno sposo, dove tutte e due saremo spose?”²⁸¹.

²⁸⁰ I moderni non hanno molto amato questo monologo, ritenendolo una brutta prova di poesia. Al riguardo, cfr. S. Boehringer, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris 2007, p. 249.

²⁸¹ Traduzione di P. Bernardini Marzolla (a cura di), *Publio, cit.*, pp. 379-381.

Iside infine, divinità egizia ma che godeva di un culto molto diffuso a Roma, quale autentica *dea ex machina*, cambierà sesso alla fanciulla, consentendo così il suo matrimonio con l'amata.

Il racconto ovidiano è chiaramente una rivisitazione della fonte di Antonino-Nicandro analizzata nella prima parte di questo capitolo, che fa però riferimento, lo abbiamo visto, ad un contesto completamente diverso. La fanciulla lì si chiama Leucippo (nome, a differenza di Ifide, esclusivamente maschile) ed è figlia di un nobile (sebbene ugualmente povero di mezzi), ma la vera protagonista del racconto è piuttosto la madre di questa, Galatea, e le sue angosce derivanti dal timore che il pio inganno possa venir scoperto dal coniuge. Il motivo erotico-sentimentale nella fonte greca non esiste e la dea coinvolta non è la potente, lunare ed ambigua Iside, bensì *Letó Phytie*, madre di Apollo e Artemide, predicata degli attributi riferiti alla crescita. Il cambio di sesso di Leucippo viene presentato come causa mitica delle *Ekdýsia*, festa in cui i ragazzi di Festo “abbandonavano il peplo”, ovvero la veste femminile, per assumere abiti virili e, con essi, una nuova identità di cittadini, mariti e guerrieri: la fonte greca rinvia, come abbiamo visto, ad un contesto in cui il tema del legame omosessuale tra fanciulle è assente, mentre centrale appare la dimensione iniziatica e culturale²⁸². Ovidio bypassa completamente l'eziologia per creare e valorizzare, invece, gli aspetti erotici e psicologici della vicenda²⁸³. Scenario di tali prodigiosi eventi è non a caso l'isola di Creta, luogo liminale, teatro di episodi straordinari che, come sottolinea la stessa Ifide, “*omnia [...] monstra ferat*”²⁸⁴.

Laddove, in Nicandro-Antonino, la storia di Leucippo veniva messa in relazione ad altri miti riguardanti il cambiamento di sesso o la bisessuazione dei protagonisti, Ovidio lega piuttosto la vicenda di Ifide alla categoria degli “amori

²⁸² Cfr. R. F. Willetts, *The Civilisation*, cit., p. 123.

²⁸³ Vestigia della funzione iniziatica potrebbero però essere sia l'ex-voto citato alla fine del racconto (Cfr. F. Graf, *Ovide*, cit., p. 60, n. 8) che i nomi stessi dei genitori (cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 53).

²⁸⁴ Ovidio, *Metamorfosi*, IX 735-736. Difficilmente crederemmo invece che il motivo del matrimonio sia di paternità ovidiana. Più probabilmente, egli ha a sua volta ripreso una fonte precedente a noi sconosciuta, all'interno della quale il matrimonio doveva costituire una tappa conseguente l'acquisizione di quell'identità adulta cui si accedeva dopo la “metamorfosi” in uomo. Così D. Leitao, *The Perils*, cit., pp. 130-163. Non così F. Graf, *Ovide*, cit., p. 59, ma cfr. anche P. M. C. Forbes Irving, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1990, p. 152.

proibiti”²⁸⁵, come si evidenzia dal riferimento alla zoofilia sessuale di Pasifae, che pure risulta più accettabile dell’attrazione di Ifide, poiché rivolta sì ad una bestia (nella fattispecie, un toro), ma pur sempre di sesso maschile.

La vicenda di Ifide e Iante racconta invece di una relazione impossibile sia dal punto di vista della “morale sessuale”, che da quello, potremmo dire, “etologico”. Quest’amore a lieto fine è opposto e speculare a quello, narrato immediatamente prima, di Biblide che, distrutta dalla passione non corrisposta per il gemello Cauno, finirà per consumarsi tra le lacrime ed essere trasformata in una fonte. Il poeta non concede all’infelice Biblide di placare il suo desiderio, ma non è il pudore verso il tabù dell’incesto ad impedirglielo: la giovane Mirra riuscirà infatti ad avere ripetuti rapporti con l’amato padre, dall’unione col quale nascerà Adone. E neppure si può pensare che sia l’omosessualità *tout court* ad essere bandita dalle *Metamorfosi*: solo nei libri IX e X, incontriamo le vicende di Apollo e Giacinzio (o Ciparisso) e di Zeus e Ganimede. Cosa dunque impedisce ad Ovidio di far sì che l’amore di Ifide (tra l’altro corrisposto) sfoci, così com’è, in un rapporto sessuale? Le ragioni, dicevamo, sono di due tipi. La morale sessuale antica non approva il sesso tra donne. Se si esclude la funzione pedagogico-iniziatica che l’omosessualità femminile ebbe in talune società della Grecia arcaica²⁸⁶, si può ragionevolmente affermare che, a differenza di quelle maschili, le pratiche omoerotiche femminili suscitarono sempre biasimo, derisione, preoccupazione, essendo per di più la donna sprovvista di quella *vis* capace di condurre all’appagamento del desiderio: “*Moriremo di sete in mezzo all’acqua*” (*mediis sitiemus in undis*), dice Ifide. Oltre il “dato morale”, poi, quello “etologico”: in natura non esiste nulla di tutto ciò (“*non per la vacca la vacca...*” afferma Ifide, mentre Mirra, per convincersi della naturalità della sua libidine nei confronti del padre, avrà buon gioco a riferirsi al comportamento incestuoso delle bestie). Tutti gli animali, insomma, seguono una stessa legge nell’accoppiamento, legge naturale e necessaria insieme, che non può essere elusa. È Ifide stessa a presentare ciò che prova come “contro natura”, una sconosciuta, strana e mostruosa passione, un impulso perverso, un desiderio folle ma, soprattutto, naturalmente votato al

²⁸⁵ S. Boehringer, *L’homosexualité, cit.*, p. 243.

²⁸⁶ Cfr. J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la antigüedad*, Madrid 1996.

fallimento e all'insoddisfazione. Il perché è evidente: in questo rapporto, manca la parte attiva, manca il maschio e, con esso, l'anatomia atta ad appagare il desiderio²⁸⁷. In questo caso, però, c'è forse di più. A ben vedere, sia l'attrazione di Biblide per Cauno che quella di Ifide per Iante sono in sé per sé frustrate e non senza motivo. Biblide e Cauno sono sorella e fratello; di più, sono gemelli: il loro trovarsi sullo stesso piano, il loro essere così pericolosamente affini e rasenti l'identico²⁸⁸ nega un presupposto necessario al rapporto d'amore: la disegualianza²⁸⁹. Anche nelle relazioni omoerotiche maschili la regola (non sempre osservata) è che l'*erastés* (l'amante) e l'*erómenos* (l'amato) appartengano a classi diverse di età, maggiore e minore: è forse questo che rende possibile l'incesto di Mirra nei confronti del più anziano genitore, ma non quello di Biblide col coetaneo fratello? Anche nel caso di Ifide, quello della similarità, diremmo quasi della duplicazione, è un rischio più che presente.

Ifide è una fanciulla e fanciulla è anche la sua compagna Iante: esse son pari per età, bellezza e istruzione (*Par aetas, par forma fuit, primasque magistris / acceperere artes, elementa aetatis, ab isdem*), una cosa del tutto inconcepibile per una futura coppia, sia per la società greca, che per quella romana, entrambe caratterizzate da un profondo dimorfismo sessuale nella formazione dei fanciulli, nonché da una certa differenza d'età tra partner. La relazione di Ifide e Iante appare invece, oltre che omoerotica, paritaria, non gerarchizzata e, per questo, funesta. Il desiderio dell'altro si confonde col desiderio del sé: non sembra lontano il mito che faceva Narciso innamorato della propria sorella gemella e, solo in conseguenza dell'averla perduta, di se stesso²⁹⁰.

La dea Iside, mutando il sesso del soggetto, normalizza il desiderio, in modo da consentire un'unione "secondo natura", ma quel desiderio, tuttavia, nasce e si sviluppa nella protagonista inequivocabilmente come attrazione e amore omosessuale; in questo caso, e non è scontato, crediamo opportuno utilizzare questo termine, poiché nella fonte si sfiora, senza analizzarla né risolverla, la

²⁸⁷ Non è certo casuale che spesso la rappresentazione della tribade antica includa l'utilizzo di *ólisboi*.

²⁸⁸ Pausania IX, 31. Cfr. M. Bettini, *Narciso, cit.*, pp. 47-60.

²⁸⁹ Cfr. S. Boehringer, *L'homosexualité, cit.*, p. 259. Anche nel caso di Saffo e della ben nota esperienza del tiaso, si tratta sempre di relazioni diseguali, tra la *didáskalos* (maestra) e le allieve.

²⁹⁰ J. Fabre-Serris, *Mythe et poésie dans le Métamorphoses d'Ovide*, Lille 1995, p. 203.

questione dell'identità oltre che quella delle pratiche. Ifide deve vedere mutato il suo sesso per rendere accettabile alla morale, alla natura, alla sua stessa psiche, quello che prova. Non c'è alternativa: l'amore per una donna viene accettato solo se origina da un corpo maschile, diverso, attivo, capace di possedere, anche se, in questo caso, il cuore e la mente restano pur sempre quelli di una donna (Ovidio e, del resto, neanche Nicandro-Antonino, parlano di cambiamenti "psicologici"). È dunque significativo che uno dei rari testi che presenta il sentimento di una donna per una donna, fuori da deformazioni comiche e patologie mediche, rifiuti il passo successivo: dare alla protagonista della storia e padrona di quell'amore, la facoltà di viverlo. Ifide dovrà essere uomo per amare Iante, per averla, per saziare la sua "sete": da donna a donna l'amore può nascere, ma non può trovare compimento, poiché esso si risolverebbe nell'amore dell'identico, nell'innaturale, nell'insoddisfazione. Ifide non può restare Ifide e amare Iante: la sua è un'identità impossibile. Dovrà farsi "altro da sé", vorrà farsi "altro da sé" e Iside l'ascolterà, mutando la sua *prodigiosa Venus*, pulsione tremenda e bizzarra, in un desiderio "secondo natura". Fuori dunque dalle pratiche, anch'esse qui negate, quella lesbica nel mondo antico altro non sembra che un'identità impossibile.

Parte terza. Leucippo o del cavallo: tra rito e letteratura

Nella terza parte ci si è chiesti se fosse il nome Leucippo in sé a porsi come "travestimento" di qualcos'altro: partendo dal suo significato, "cavallo bianco", si è allora indagato il ruolo di quest'animale nell'immaginario e nello spazio sacrificale e culturale greco, col preciso obiettivo di verificare le possibili connessioni simboliche tra la categoria del "cavallo" e quella del "fanciullo".

4. Il ruolo reale e simbolico del cavallo nello spazio sacrificale e culturale

Non c'interessa, in questa sede, rendere ragione di tutte le occorrenze riguardanti il complesso ruolo storico e simbolico del cavallo nella cultura greca. Piuttosto, faremo riferimento solo a certi aspetti connessi a quest'animale, funzionali al nostro discorso.

La domesticazione del cavallo (e il suo conseguente utilizzo come mezzo di trasporto) fu probabilmente conseguita intorno al 5000 a. C., o forse prima, tra

l'Ucraina orientale e il Kazakistan settentrionale²⁹¹. Il suo impiego in guerra fu relativamente tardo ed ogni altro suo utilizzo fu comunque posteriore a quello alimentare²⁹². Durante il XIX secolo, negli studi condotti intorno all'indoeuropeo, il cavallo ha giocato un ruolo centrale ed il perché è facilmente intuibile: nella prima letteratura di famiglia indoeuropea (dal *Rig Veda* indiano, all'epica irlandese, ai poemi omerici)²⁹³ dominano cavalli e società basate sui capi. La fascinazione era dunque forte, sebbene oggi si tenda a ridimensionare certi dati, specie quelli riguardanti la cronologia di alcuni utilizzi dell'animale. Il primo impiego militare del cavallo è legato al carro e si colloca in Grecia attorno al 1600 a. C.²⁹⁴. Funzione alimentare, militare e di trasporto sembrano dunque, nel corso dei secoli, aver ugualmente caratterizzato il rapporto dell'uomo greco con il cavallo²⁹⁵.

4.1. Il sacrificio del cavallo fuori dalla Grecia

Il sacrificio del cavallo era molto diffuso in ambito indoeuropeo, nel quale aveva significati e scopi diversificati. Naturalmente, come ogni animale o oggetto caro al defunto, il cavallo poteva accompagnare l'uomo anche nella tomba per ragioni puramente affettive, ma il suo impiego è ben attestato anche in altri contesti.

Così, nell'India vedica e brahamica, l'*asvamedha*, il sacrificio del cavallo, identificato col Sole, costituiva un momento religioso importantissimo ed avveniva inizialmente in modo incruento: la vittima moriva soffocata e solo alla fine della cerimonia era fatta a pezzi e offerta ad una divinità²⁹⁶. È interessante notare che, rispetto al colore, Filostrato affermava che gli Indiani sceglievano tinte scure per il loro essere essi stessi scuri nell'incarnato²⁹⁷. Sappiamo che

²⁹¹ L. L. Cavalli-Sforza-G. Bocchi-M. Ceruti, *Le radici prime dell'Europa: gli intrecci genetici, linguistici, storici*, Milano 2001, pp. 96 sgg.

²⁹² *Ibid.*, pp. 127 sgg.

²⁹³ *Ibid.*, p. 127.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 128.

²⁹⁵ Cfr. S. Georgoudi, *Sacrifice et mise à mort: aperçus sur le statut du cheval dans les pratiques rituelles grecques*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équidés dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes, Athènes 26-28 Novembre 2003*, Lattes 2005, pp. 137-142. In particolare, sull' "imbarazzante" questione dell'ippofagia, cfr. *ibid.*, p. 141, n. 35.

²⁹⁶ M. Capozza, *Spartaco e il sacrificio del cavallo*, in «Critica Storica» 2 (1963), pp. 251- 293, in particolare p. 258.

²⁹⁷ Filostrato, *Vita Apollonii*, II 19.

l'imperatore persiano sacrificava una volta al mese un cavallo all'avo suo fondatore²⁹⁸. L'animale era considerato particolarmente legato al Sole e per questo lo si sceglieva bianco: del resto, i Persiani immaginavano l'astro come “*uno splendente cavallo bianco, ma anche come un carro d'oro, un disco o una ruota infiammata*”²⁹⁹. Non mancano notizie di Persiani che immolano cavalli ai fiumi, talvolta non facendo scorrere del sangue, talaltra sì³⁰⁰.

Il legame tra il Sole e i cavalli che al dio venivano sacrificati sembra fosse sentito anche dei Massageti, mentre presso gli Sciti pare che quest'animale fosse consacrato anche e soprattutto ad Ares³⁰¹, il dio, presso questi, più adorato, cui si immolava un animale indispensabile alla vita di un popolo nomade³⁰².

Gli Illiri gettavano uno o quattro cavalli³⁰³ in mare ogni otto anni in onore del dio delle acque ed anche Celti e Germani praticavano sacrifici equini e conoscevano l'ippomanzia³⁰⁴.

Grande valore simbolico e religioso il cavallo aveva anche presso i Traci, che seppellivano i cavalli col morto, ma non interi, privilegiando cioè la presenza di alcune parti (zampe), rispetto ad altre (testa, torace)³⁰⁵. Il cavallo doveva avere un ruolo preponderante nella cultura tracia: alcune tradizioni mitiche ci riportano con forza a questi luoghi (Diomede tracio ne è un esempio) e la figura del “cavaliere tracio”³⁰⁶ è stata oggetto di non pochi studi. Tuttavia, le testimonianze complessive al riguardo non sono molto numerose³⁰⁷.

Quanto ai Romani, di certo la cerimonia più famosa in quest'ambito è quella dell'*October Equus*³⁰⁸, rito il cui senso, per molti tratti, ancora ci sfugge: un cavallo veniva fatto correre e poi sacrificato ad Ares, privato della coda, che

²⁹⁸ Arriano, *Anabasi*, VI 29.7.

²⁹⁹ M. Capozza, *Spartaco, cit.*, p. 262.

³⁰⁰ Erodoto, VII 113; Tacito, *Annales*, VI 37, 2.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 265.

³⁰² M. Capozza, *Spartaco, cit.*, p. 266.

³⁰³ Paolo Diacono, *Excerpta ex libris Pompeii Festi de significatione verborum*, s.v. Hippius; Servio, *Commentarii in Vergilii Georgica*, I 12.

³⁰⁴ Cfr. M. Capozza, *Spartaco, cit.*, pp. 283-285; Tacito, *Germania*, 10.

³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 269 sgg. dove si affronta anche il problema dell'interpretazione del “cavaliere tracio”.

³⁰⁶ F. Benoit, *L'Héroïsation équestre*, Aix-en-Provence 1954, pp. 24 sgg. e bibliografia di riferimento in M. Capozza, *Spartaco, cit.*, pp. 270-271.

³⁰⁷ Floro, II 26, 13-16, ma si ricordi anche l'episodio di Spartaco: Plutarco, *Vita di Crasso*, XI 8-9.

³⁰⁸ Timeo, fr. 36= Polibio, XII 4b 1; Properzio, IV 1, 17-20; Plinio, *Naturalis historia*, XXVIII 146; Plutarco, *Aetia Romana et Graeca*, 97; Festo, s.v. October equus. Cfr. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974, ed. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977, pp. 197-251.

veniva in tutta fretta portata alla Regia, mentre la testa era contesa tra gli abitanti della via Sacra e quelli della Suburbia. La tradizione vorrebbe collegare il sacrificio ad un rituale espiatorio rispetto all'inganno del cavallo a Troia, ma gli antichi per primi si mostravano scettici rispetto a questa spiegazione.

Come abbiamo visto, i Veneti sacrificano cavalli bianchi a Diomede, ma il sacrificio equino non era sconosciuto neanche a Salentini ed Etruschi³⁰⁹.

4.2. Il sacrificio del cavallo presso i Greci

Il sacrificio del cavallo avviene in Grecia attraverso due modalità fondamentali, quella dell'olocausto e quella della precipitazione ed è destinato principalmente a guerrieri morti in battaglia, eroi, particolari divinità quali quelle fluviali, Hélios e Poseidone³¹⁰.

Caratteristiche fisiche quali conformazione, sesso, età e colore, non erano variabili di poco conto.

Il criterio generale della divisione sessuale delle vittime (animali maschi agli dei e femmine alle dee) risulta in realtà ben più problematico e diversificato di quanto non sembri a primo acchito, tanto da spingerci a parlare di tendenze più che di obblighi tali da definire regole valide sempre e comunque.

Stessa cosa dicasi per il colore. La divisione tra vittime di colore chiaro destinate alle divinità uranie e vittime di colore scuro per le divinità ctonie si scontra con la complessità della personalità di molte divinità greche, che possono avere talvolta prerogative celesti, talaltra sotterranee, divenendo alternativamente destinatarie dell'una o dell'altra vittima. Ciò detto, sembra comunque che esistessero delle divinità che sfuggivano ad una variabilità di questo tipo: è il caso, ad esempio, di Hélios, dal cui culto sembrano escluse vittime di colore scuro³¹¹. Nel caso del cavallo, ad ogni modo, il colore bianco sembra essere quello prevalente nella scelta dell'animale da sacrificio³¹².

³⁰⁹ Cfr. M. Capozza, *Spartaco, cit.*, pp. 291-292.

³¹⁰ L. Bodson, *IEPA ZQIA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1975, p. 151.

³¹¹ L. Bodson, *IEPA, cit.*, pp. 122-125.

³¹² M. Capozza, *Spartaco, cit.*, pp. 251-293. Cfr. anche M. Delcourt, *Tydée, cit.*, pp. 180-187.

È difficile stabilire ruolo e presenza del sacrificio equino presso i Micenei, ma statue di cavalli e carri sono presenti in diverse tombe³¹³.

A Leuttra, Pelopida, per placare l'anima inquieta di Sedaso, suicidatosi sul sepolcro delle figlie invendicate, dopo che queste erano state violentate dagli Spartani, sacrifica una puledra in luogo della fanciulla richiesta³¹⁴. Una delle fanciulle si chiamava *Hippo*.

Ad Atene si sacrificava un cavallo bianco ogni anno in onore e memoria del medico scitico Tossari che aveva aiutato gli Ateniesi a sconfiggere la peste³¹⁵.

Quando Aristofane, nella *Lisistrata*, si riferisce a un giuramento delle donne da compiersi sulle viscere di un cavallo bianco³¹⁶, lo scolio non ha difficoltà a collegare questa pratica con quella delle Amazzoni, che solevano sacrificare cavalli bianchi³¹⁷.

Gli Argivi sacrificavano d'abitudine cavalli a Poseidone, dice Pausania³¹⁸, per immersione.

Il rituale di Onchesto in Beozia³¹⁹ vuole che un cavallo traini un carro per il bosco da solo, per testare la sua capacità di controllo. Il carro eventualmente fracassato veniva consacrato a Poseidone, perché liberasse l'animale dal Tarassippo³²⁰.

Come abbiamo già sottolineato, Hélios era considerato dai Greci d'età classica un "dio minore", barbarico³²¹. Sul Taigeto si sacrificavano cavalli a lui³²² e ai venti³²³.

³¹³ M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean*, cit., pp. 584-633.

³¹⁴ Plutarco, *Vita di Pelopida*, XX-XXII. Pseudo-Plutarco, *Amatoriae Narrationes*, 774 c-d.

³¹⁵ Luciano, *Scytha*, 1-2.

³¹⁶ Aristofane, *Lisistrata*, 191-193: {ΛΥ.} Τίς ἂν οὖν γένοιτ' ἂν ὄρκος; Ἡ λευκὸν ποθεν ἵππον λαβοῦσαι τόμιον ἐντεμώμεθα; {ΚΛ.} Ποῖ λευκὸν ἵππον; {ΛΥ.} Ἀλλὰ πῶς ὁμοῦμεθα ἡμεῖς;

³¹⁷ *Scholia in Lysistratam*, 191: εἰ λευκὸν ποθεν ἵππον: Πρὸς τὸ αἰδοῖον παίζει τὸ λευκὸν ἵππον. λευκὸν μὲν, ὅτι φάλῃς τὸ αἰδοῖον λέγεται, φάλιον δὲ τὸ λευκὸν ἵππον δὲ, ἐπεὶ καὶ κέλης λέγεται. ἢ παίζει κατὰ τὸν τύπον τῶν Ἀμαζόνων. γυναῖκες γὰρ οὔσαι λευκοῦς ἵππους ἔθουον.

³¹⁸ Pausania, VIII 7, 2: τὸ δὲ ἀρχαῖον καὶ καθέσσαν ἐς τὴν Δίην τῶ Ποσειδῶνι ἵππους οἱ Ἀργεῖοι κεκοσμημένους χαλινοῖς.

³¹⁹ *Inno omerico ad Apollo*, 229-238; 244-276; 377-387.

³²⁰ Cfr. I. Brancaccio, *Aioleis, Aiolos, Aiolidai: ampiezza di una tradizione*, in A. Mele - M. L. Napolitano - A. Visconti (a cura di), *Eoli*, cit., p. 48. L'altra faccia del Tarassippo è lo Zeusippo, "colui che regge i cavalli": cfr. M. Detienne-J. P. Vernant, *Le astuzie*, cit., p. 143, n. 28 e F. Benoit, *L'Heroïsation*, cit., p. 46.

³²¹ Aristofane, *Pace*, 406-415.

³²² Pausania, III 20 4: ταύτην Ἡλίου καλοῦσιν ἱερὰν καὶ ἄλλα τε αὐτόθι Ἡλίῳ θύουσι καὶ ἵππους: τὸ δὲ αὐτὸ καὶ Πέρσας οἶδα θύειν νομίζοντας.

³²³ Festo, s.v. October equus.

Riguardo al sacrificio dei Rodii di una quadriga per precipitazione in mare, sussistono a tutt'oggi dubbi rispetto alla divinità referente, che per alcuni è Hélios, per altri Poseidone *Híppios*³²⁴.

4.3. Il cavallo tra terra, aria, acqua e fuoco

Il mito sembra abbastanza coerente nell'affermare che il cavallo è una creatura di Poseidone. In effetti, pare che Rea, per salvare suo figlio da Crono che voleva divorarlo, avesse dato al consorte, al suo posto, un cavallo³²⁵. Secondo Pausania³²⁶, avvenne a Thelpousa l'unione di Poseidone e di Demetra, che incautamente pensò di sfuggire al dio mutandosi in giumenta, ma venne ugualmente raggiunta dal suo inseguitore, anch'egli in forma equina, e fecondata. Frutto di quest'unione furono il cavallo Areio e una fanciulla, il cui nome non è rivelato. La collera di Demetra diede vita al suo culto come *Erinýs*. Una storia a questa molto simile Pausania la racconta per Phigalia, per dar ragione del culto di Demetra *Meláina*, "la nera", raffigurata con corpo di donna e testa di cavallo³²⁷, da cui nacque una fanciulla, la *Déspoina*, da Pindaro chiamata *léukippos*, "cavallo bianco"³²⁸.

In Tessaglia, Poseidone è detto *Petráios* poiché pare che addormentandosi perse del liquido seminale su una roccia e determinò così la nascita del primo cavallo, *Skýphos*³²⁹, mentre, secondo Virgilio³³⁰, Poseidone avrebbe fatto uscire l'animale

³²⁴ *Ibid.*, e cfr. M. Capozza, *Spartaco*, cit., p. 282.

³²⁵ Pausania, VIII 8, 2-3: λέγεται δὲ καὶ τοιάδε ὑπὸ Ἀρκάδων, Ῥέα ἠνίκα Ποσειδῶνα ἔτεκε, τὸν μὲν ἐς ποιμνὴν καταθέσθαι δίαταν ἐνταῦθα ἔξοντα μετὰ τῶν ἀρνῶν, ἐπὶ τούτῳ δὲ ὀνομασθῆναι καὶ τὴν πηγὴν, ὅτι περὶ αὐτὴν ποιμαίνοντο οἱ ἄρνες· φάσι δὲ αὐτὴν πρὸς τὸν Κρόνον τεκεῖν ἵππον καὶ οἱ πῶλον ἵππου καταπιεῖν ἀντὶ τοῦ παιδὸς δοῦναι, καθὰ καὶ ὕστερον ἀντὶ τοῦ Διὸς λίθον ἔδωκεν αὐτῷ κατελιγμένον σπαργάνοις. τούτοις Ἑλλήνων ἐγὼ τοῖς λόγοις ἀρχόμενος μὲν τῆς συγγραφῆς εὐηθίας ἔνεμον πλέον, ἐς δὲ τὰ Ἀρκάδων προεληλυθὼς πρόνοιαν περὶ αὐτῶν τοιάνδε ἐλάμβανον.

³²⁶ Pausania, VIII 25. Cfr. anche M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985, pp. 276-296.

³²⁷ Pausania, VIII 42.

³²⁸ Pindaro, *Olimpiche*, VI 95: [...] οἰκνόμεζαν ἀμφέπει Δάματρα λευκίππου τε θυγατ'ρὸς ἑορτάν [...]. Cfr. I. Brancaccio, *Aioleis*, cit., pp. 25-54.

³²⁹ *Scholia in Pindarum, Pitiche*, IV 246: <παῖ Ποσειδᾶνος Πετραίου:> Πετραῖος τιμᾶται Ποσειδῶν παρὰ Θεσσαλοῖς, ὅτι διατεμὼν τὰ ὄρη τὰ Θετταλικά, φημὶ δὴ τὰ Τέμπη, πεποίηκε δι' αὐτῶν ἐπιτρέχειν τὸν ποταμὸν, πρότερον διὰ μέσης τῆς πόλεως ῥέοντα καὶ πολλὰ τῶν χωρίων διαφθείροντα. καὶ Καλλιμαχος (h. in Del. 105)· φεῦγε δὲ καὶ Πηνεῖδς ἐλισσόμενος διὰ Τεμπέων. οἱ δὲ, ὅτι ἐπὶ τινος πέτρας κοιμηθεὶς πεσπερμάτισε, καὶ τὸν θορὸν δεξαμένη ἡ γῆ ἀνέδωκεν ἵππον πρῶτον, ὃν ἐπεκάλεσαν Σκύφιον. <ἄλλως>· ἐπίθετον Ποσειδῶνος ὁ Πετραῖος. φασὶ δὲ καὶ ἀγῶνα διατίθεσθαι τῷ Πετραίῳ Ποσειδῶνι, ὅπου ἀπὸ τῆς πέτρας ἐξεπήδησεν ὁ πρῶτος ἵππος· διὸ καὶ Ἴππιος ὁ Ποσειδῶν. ἄλλως· ὦ τοῦ Πετραίου Ποσειδῶνος παῖ, αἱ μὲν τῶν ἀνθρώπων

dalla terra con un colpo di tridente. Secondo Esiodo³³¹, tuttavia, il cavallo Pegaso sarebbe nato dall'unione di Poseidone e della Gorgone Medusa.

Secondo diverse tradizioni, che sia o no sollecitata da Poseidone (unione a Demetra³³² o nascita di *Skýphos* dalla roccia), la terra genera il cavallo³³³. Poseidone è in effetti il signore della terra, come dicono diversi epiteti del suo nome³³⁴, dio dei movimenti terrestri, dei terremoti sconvolgenti e terribili: egli utilizza le rocce come armi e in questo non è dissimile da giganti, centauri, baccanti, che spesso e volentieri portano nomi cavallini³³⁵. È proprio di Poseidone il dominio del tellurico, un tellurico spesso scosso da lui e dai cavalli-cavalieri cui è vicino: il martellamento sonoro del suolo è del cavallo più che di qualsiasi altro animale³³⁶; i cavalli battono i loro zoccoli sul terreno scuotendo la terra come un sisma e nella gigantomachia Poseidone getta sul gigante Polibote un pezzo dell'isola di Cos, da cui si formerà Nysiros³³⁷. L'iconografia mostra come il cavallo si sostituisca alla roccia come arma di combattimento da parte del dio³³⁸. Come sottolinea la Nadal, il morire sotto la roccia che attende i giganti equivale ad una pietrificazione: in questo Poseidone si affianca alla compagna Medusa; nella sua unione al cavallo e alla roccia, Poseidone è foriero di morte³³⁹. Il cavallo, animale ctonio, incarna perfettamente questo aspetto: figlio di una Gorgone, esso

φρένες ταχύτεραι μὲν ἐπαινέσαι καὶ ἀνελέσθαι τὸ παρὰ τὸ δίκαιον κέρδος· καίτοι ἐρπόντων ἐκ τῆς ἀδικίας πρὸς τὴν ἐξῆς τραχεῖαν ὁδὸν, ὅμως τὸ κέρδος τοῦ δικαίου προκρίνουσιν.

³³⁰ Virgilio, *Georgiche*, I 12-14: tuque o, cui prima frementem fudit equum magno tellus percussa tridenti, Neptune. Cfr. anche Probo, *In Vergilii Bucolica et Georgica Commentarius*, I 12.

³³¹ Esiodo, *Teogonia*, 277-281: ἡ μὲν ἔην θνητῆ, αἱ δ' ἀθάνατοι καὶ ἀγήρω, αἱ δύο· τῆ δὲ μῆ παρελέξατο Κυανοχαίτης ἐν μαλακῶ λειμῶνι καὶ ἄνθεσιν εἰαρινοῖσι. τῆς ὅτε δὴ Περσεύς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν, ἐξέθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος.

³³² Cfr. L. Breglia Pulci Doria, *Demeter Erinys Tilphussaia tra poseidone e Ares*, in P. Lévêque – M. M. Mactoux (a cura di), *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité, Besançon 25-26 avril 1984*, Paris 1986, pp. 107-126.

³³³ Sarebbe figlio di Gea, secondo Antimaco (in Pausania, VIII 25, 9: αἰνίσσασθαι οὖν ἐθέλουσι τὰ ἔπη Ποσειδῶνα Ἀρειοῖνι εἶναι πατέρα, Ἀντίμαχος δὲ παῖδα εἶναι Γῆς φησιν).

³³⁴ *Gaiéochos, Ennosigaios, Enosichthon, Ennosidas, Asphaltios*. Cfr. E. Nadal, *Poséidon Hippios, les chevaux et les cavaliers à travers la céramique*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équidés, cit.*, p. 111.

³³⁵ *Ibid.*, p. 134, n. 50. Cfr. anche H. Jeanmaire, *Dioniso, cit.*, p. 284.

³³⁶ Cfr. E. Nadal, *Poséidon, cit.*, p. 129.

³³⁷ *Ibid.*, p. 121. Cfr. anche Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 6, 2; Strabone X 16; Pausania, I 2, 4.

³³⁸ Cfr. E. Nadal, *Poséidon, cit.*, p. 126.

³³⁹ *Ibid.*, p. 129.

è a sua volta *gorgós*³⁴⁰ e, come hanno acutamente sottolineato Detienne e Vernant, “per il suo nervosismo, i suoi nitriti, le sue crisi di panico, la sua ombrosità, le sue reazioni imprevedibili, la schiuma della sua bocca, il sudore della sua pelle, il cavallo appare come un animale misterioso e inquietante, è una forza demoniaca”³⁴¹.

Jeanmaire ha acutamente indagato le connessioni tra la rappresentazione del cavallo, quella della Gorgone e quella dell’invasato e Vernant ricorda che Teocrito ci parla di Mormo, il “babau”, il *gorgóneion* dei bimbi greci, come di un cavallo: “Mormo, il cavallo morde! *Dáknei híppos*”³⁴². In un passaggio attribuito ad Ippocrate, si fa menzione di malati colti da assilli notturni, messi in immediata correlazione col cavallo e con Poseidone³⁴³. Il posseduto è lui stesso un cavallo, dal momento che la potenza demonica lo monta, appunto, lo cavalca³⁴⁴. Quando il mito racconta di un’Atena che dona a Bellerofonte il “morso magico” con cui domare Pegaso, siamo di fronte a qualcosa di più di un mero strumento d’addomesticazione: “l’azione del morso, imposto alla bocca del cavallo, comprime la forza selvaggia di questo animale, la violenza misteriosa che rende il cavallo simile a un invasato, facendone una specie di Gorgone”, cui, del resto, il cavallo è fortemente associato, a volte come sua emanazione, a volte come piccolo che essa nutre e protegge, a volte come animale che essa cavalca³⁴⁵. Come sottolineato da Detienne e Vernant, diversi fattori ci dissuadono dal declinare i rapporti tra Atena e Poseidone col cavallo sull’asse del binomio “cultura-natura”.

³⁴⁰ Senofonte, *De re equestri*, X 17 : il cavallo è γοργόν ἰδεῖν. Cfr. M. Detienne-J. P. Vernant, *Le astuzie*, cit., p. 142. I cavalli di Ettore hanno lo sguardo della Gorgone (*Iliade*, VIII 348-349: Ἐκτωρ δ' ἀμφιπεριστρώφα καλλίτριχας ἵππους Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων ἠδὲ βροτολοιοῦ Ἄρηος); cfr. J. P. Vernant, *Figure*, cit., pp. 79 e 86-87.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 143.

³⁴² H. Jeanmaire, *Dioniso*, cit., pp. 278 sgg. Per una panoramica dei testi con riferimento a fenomeni di *mania* e ossessione, vedi J. P. Vernant, *Figure*, cit., pp. 91-92; cfr. anche Teocrito, XV 40: οὐκ ἄξῶ τῷ τέκνον. Μορμῶ, δάκνει ἵππος.

³⁴³ *De morbo sacro*, 1.8: Ἦν δὲ ὄξύτερον καὶ εὐτονώτερον φθέγγεται, ἵπῳ εἰκάζουσι, καὶ φασι Ποσειδῶνα αἴτιον εἶναι. Cfr. F. Benoit, *L'Héroïsation*, cit., p. 20 e H. Jeanmaire, *Dioniso*, cit., p. 116.

³⁴⁴ Euripide, *Ippolito*, 237 sgg. Cfr. J. P. Vernant, *Figure*, cit., pp. 89-90: “Occorre distinguere il baccante di Dioniso, che l’iconografia associa alle Menadi con il loro esuberante corteo di Satiri e Sileni, da quello che Euripide chiama «il baccante di Ade, *Háidou bákchos*» (Eracle 1119) che l’eccesso di pazzia frenetica, la *lýssa*, fa danzare, suonandogli con il flauto l’aria del terrore (*phóbos*). Qual è questa sinistra potenza d’ossessione che ritma sul flauto «una musica di delirio»? Il poeta tragico dà la risposta: «È la Gorgone, figlia della Notte, con le sue vipere dalle cento teste rumorose (*iachémasin*), è *Lýssa* il cui sguardo pietrifica (884)»”.

³⁴⁵ M. Detienne-J. P. Vernant, *Le astuzie*, cit., p. 145 e J. P. Vernant, *Figure*, cit., p. 79.

L'ambito di Atena è piuttosto “*il controllo: controllo del cavallo per mezzo di uno strumento efficace*”³⁴⁶, attraverso l'esercizio della *métis*. Poseidone, dal canto suo, pur non essendo il solo ad avere l'epiclesi di *Híppios* (sebbene questa sia la più frequente che s'accompagna al dio nel mondo greco)³⁴⁷, è di certo l'unico olimpico rappresentato come un cavaliere³⁴⁸. Del cavallo Poseidone sembra partecipare rispetto a natura e impulsi³⁴⁹, sembra guidarlo dall'interno³⁵⁰.

Oltre che alla terra, il cavallo risulta legato anche all'aria. Per la sua velocità, è accostato al vento “*e ci sono tutta una serie di riflessioni sulla fertilizzazione di animali compiuta dai venti, quindi, c'è tutta una sfera, che rientra in quest'ambito di dominio*”³⁵¹. I cavalli di Achille, Xanto e Balio, “*volavano simili al vento*”³⁵² e, del resto, erano figli del vento dell'ovest, Zefiro e dell'arpa Podàrghe, “*piele bianco*”³⁵³. Borea, il vento del nord, s'innamorò delle cavalle di Erittonio e, prese sembianze equine, le rese madri di dodici puledre, che dal padre avevano chiaramente assimilato la capacità di volare sulla superficie, della terra e del mare³⁵⁴. Evidenti e ben note sono le connessioni tra *Áiolos Ippotádes*, come lo

³⁴⁶ M. Detienne-J. P. Vernant, *Le astuzie, cit.*, p. 150 e a p. 156 la vicenda di Eretteo e Scelmi.

³⁴⁷ E. Nadal, *Poséidon, cit.*, p. 111. Epiclesi di *Híppios-Híppia* le troviamo anche per Ares, Era e Atena: cfr. L. Bodson, *IEPA, cit.*, p. 154. Cfr. anche P. Zancani Montuoro, *Hera Híppia*, in «Archeologia Classica», XIII (1961), pp. 31-39.

³⁴⁸ E. Nadal, *Poséidon, cit.*, p. 112.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 111-135.

³⁵⁰ *Ibid.*, p.113.

³⁵¹ E. Lepore, *Diomede, cit.*, p. 127, a proposito di Pausania IV 35, 8 e di un Diomede “re della pioggia” che calma i venti a Mothone, in Messenia.

³⁵² *Iliade*, XVI 150. Altro cavallo di Achille era Pedaso, nobile seppur non immortale, nominato subito dopo.

³⁵³ H. Jeanmaire, *Dioniso, cit.*, pp. 282-283.

³⁵⁴ *Iliade*, XX 223-229: > τάων καὶ Βορέης ἠράσσατο βοσκομενάων, > ἵππῳ δ' εἰσάμενος παρελέξατο κυανοχαίτη· αἶ δ' ὑποκυσάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους. αἶ δ' ὅτε μὲν σκιρτῶεν ἐπὶ ζεῖδωρον ἄρουραν, ἄκρον ἐπ' ἀνθερίκων καρπὸν θεόν οὐδὲ κατέκλων· ἄλλ' ὅτε δὴ σκιρτῶεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης, > ἄκρον ἐπὶ ῥηγμῖνος ἄλδς πολιοῖο θέεσκον. “A lui (Erittonio) tremila cavalle pascevano presso il padule, femmine, fiere dei loro vivaci puledri; d'esse s'innamorò Borea, mentre pascevano, e giacque con loro, sembrando un cavallo criniera azzurra; esse rimasero pregne, e fecero dodici puledre. Queste, quando saltavano per la pianura dono di baide, correvano sopra la cima delle spighe e non le rompevano; e quando saltavano sul dorso largo del mare, correvano sopra la cima dell'onde del mare canuto”. Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade*, Torino 1950, p. 713. È interessante notare che da tremila cavalle nascono solo dodici puledre. Il dodici è numero dalla complessa simbologia: cfr. J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris 1969, ed. it. *Dizionario dei simboli*, Milano 1986, s.v. dodici. Cfr. anche G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris 1929, pp. 36-40.

definisce Omero³⁵⁵, dio dei venti, che era del resto figlio di Poseidone e Melanippe³⁵⁶, e il cavallo³⁵⁷.

Il cavallo è connesso all'acqua³⁵⁸ da diversi punti di vista. Con un colpo di zoccolo, il cavallo fa sgorgare una sorgente, come l'Ippocrene di Elicona e quella di Trezene, nate grazie a Pegaso³⁵⁹. Tratti cavallini hanno anche quegli esseri associati agli amori delle ninfe delle fonti come satiri e sileni³⁶⁰: “*ugualmente, tra la Gorgone, che è dalla parte dell'orrore e i Sileni o i Satiri, che nel registro del mostruoso si situano dalla parte del grottesco, è possibile notare contrasti evidenti e al tempo stesso significative connivenze*”³⁶¹.

Il sacrificio del cavallo al fiume sembra pratica abbastanza nota. Eustazio³⁶² spiega tale usanza con la naturale associazione tra animale ed elemento naturale, dovuta alla velocità, mentre Servio sottolinea la mobilità del cavallo in rapporto a quella della superficie del mare³⁶³. Fiumi e cavalli sembrano accomunati dalla velocità, ma anche dal loro nascondere una parte di sé e dalla loro funzione trasportatrice: l'acqua infera dello Stige, viceversa, non può essere trasportata da alcun recipiente umano o divino, tranne che da un corno dello zoccolo di un cavallo³⁶⁴. La fonte Aganippe, bevendo dalla quale poteva acquisirsi l'arte poetica, era figlia del dio fluviale Termesso e uscì fuori grazie ad un colpo di

³⁵⁵ *Odissea*, X 1-7: Αἰολίην δ' ἐς νῆσον ἀφικόμεθ'· ἔνθα δ' ἔναιεν Αἴολος Ἴπποτάδης, φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι, πλωτῆ ἐνὶ νήσῳ· πᾶσαν δέ τε μιν πέρι τεῖχος χάλκεον ἄρρηκτον, λισσῆ δ' ἀναδέδρομε πέτρῃ. τοῦ καὶ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροις γεγάσιν, ἕξ μὲν θυγατέρες, ἕξ δ' υἱέες ἠβώοντες. ἔνθ' ὃ γε θυγατέρας πόρον υἰάσιν εἶναι ἀκοίτις. “E all'isola Eolia arrivammo; qui stava Eolo Ippotade, caro ai numi immortali, nell'isola galleggiante: tutta un muro di bronzo, indistruttibile, la circondava, nuda s'ergeva la roccia. Dodici figli d'Eolo vivono nel palazzo, sei figli e sei figlie nel fiore degli anni; e qui le figlie dava ai figli in ispose”. Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Odissea*, Torino 1963, p. 261.

³⁵⁶ Inevitabile l'accostamento di Melanippe a Demetra *Melaina*.

³⁵⁷ I. Brancaccio, *Aioleis*, cit., pp. 48 -50.

³⁵⁸ F. Benoit, *L'Heroisation*, cit., pp. 99-102.

³⁵⁹ L. Bodson, *IEPA*, cit., p. 157.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 157.

³⁶¹ J. P. Vernant, *Figure*, cit., pp. 76-77.

³⁶² Eustazio, *Scholia in Iliadem*, XXI 131.

³⁶³ Servio, *Ad Aeneidem*, I 12.

³⁶⁴ J. P. Vernant, *Figure*, cit., p. 96, su Pausania, VIII 18, 6 : αἰ δὴ καὶ τὸ ὕδωρ οὐ δύναται τῆς Στυγὸς ὀπλὴν ἵππου βιάσασθαι μόνην, ἀλλὰ ἐμβληθὲν κατέχεται τε ὑπ' αὐτῆς καὶ οὐ διεργάζεται τὴν ὀπλὴν.

zoccolo di Pegaso³⁶⁵. Il nesso tra cavallo e acqua salata riguarda anche la sfera sacrificale, l'offerta al dio per immersione o precipitazione in mare³⁶⁶.

Il cavallo si lega al fuoco per il suo rapporto privilegiato col Sole. In Grecia il sacrificio ad Hélios può assumere carattere ctonio e ciò può spiegarsi facilmente se si considera la quotidiana vicenda di nascita e morte dell'astro³⁶⁷. Il martellamento dei raggi solari è equiparabile a quello degli zoccoli del cavallo³⁶⁸ e il carro infuocato del Sole è tirato da una quadriga di destrieri alati³⁶⁹.

Insieme al sacrificio attraverso l'acqua, inoltre, esiste quello attraverso il fuoco. Sappiamo che Achille bruciò quattro cavalli sul rogo per l'amato Patroclo³⁷⁰.

³⁶⁵ Pausania, IX 29, 5: ἐν Ἑλικῶνι δὲ πρὸς τὸ ἄλσος ἰόντι τῶν Μουσῶν ἐν ἀριστερᾷ μὲν ἡ Ἀγανίππη πηγὴ – θυγατέρα δὲ εἶναι τὴν Ἀγανίππην τοῦ Τερμησσοῦ λέγουσι, ῥεῖ δὲ καὶ οὗτος ὁ Τερμησσοῦ περὶ τὸν Ἑλικῶνα; *Scholia in Callimacum*, fr. 2°: <[Περμησσο]ῦ> Περμησσοῦ [πο]ταμὸς τῆς Βοιω[τία]ς, ἐξ οὗ ἔχειν τὰς [πηγ]ὰς λέγεται ἡ προ[ειρη]μένη Ἀγανίππη.

³⁶⁶ W. Burkert, *La religione*, cit., pp. 281-282.

³⁶⁷ M. Capozza, *Spartaco*, cit., p. 262 e W. Burkert, *La religione*, cit., pp. 341-342.

³⁶⁸ F. Benoit, *L'Heroïsation*, cit., pp. 107-109.

³⁶⁹ Igino, *Astronomia Poetica*, II 42 e *Fabulae*, 152, 153, 154; Valerio Flacco, V 429-433 (si fa il nome di uno dei cavalli, Piroente); Eusebio, *Praeparatio evangelica*, II 26. Secondo questa versione del mito, il diluvio inviato da Zeus sarebbe servito ad estinguere gli incendi provocati da Fetonte e dalla sua folle corsa col carro del Sole. La vicenda è oggetto della tragedia euripidea *Fetonte*, giunta in stato frammentario. Diffusamente ne parla Ovidio, *Metamorfosi*, I 748-779 e II 1-339 (Eliadi 340-366 e Cicno 367-380); dolore del Sole, II 381-400. È Ovidio a nominare tutti e quattro i cavalli della quadriga del Sole (II 153-154): Piroente, Eòo, Etone e Flegonte, gli "alati cavalli del Sole, che riempiono l'aria di fiammeggianti nitriti e scalpitano percuotendo con gli zoccoli i cancelli". Ad essi il dio rimprovera di essere la causa della morte del figlio, cavalli indomabili, selvaggi, colpevoli, che si rivoltano contro l'uomo, come quelli di Glauco e Diomede. Altri nomi ai cavalli del Sole sono dati da Fulgenzio, *Mythologiae*, I 12 (*Fabula Apollinis*): Apollinem solem dici uoluerunt; apollon enim Grece perdens dicitur, quod feruore suo omnem sucum uirentium dequoquendo perdat herbarum. Hunc etiam diuinationis deum uoluerunt, siue quod sol omnia obscura manifestat in lucem seu quod in suo processu et occasu eius orbita multimodis significationum monstret effectus. Sol uero dicitur aut ex eo quod solus sit aut quod solite per dies surgat et occidat. Huic quoque quadrigam scribunt illam ob causam, quod aut quadripertitis temporum varietatibus anni circulum peragat aut quod quadrifido limite diei metiatur spatium; unde et ipsis equis condigna huic nomina posuerunt, id est Erytreus, Acteon, Lampus et Filogeus. Erytreus Grece rubeus dicitur quod a matutino ipse limine rubicundus exurgat, Acteon splendens dicitur quod tertiae horae metis uehemens insistens lucidior fulgeat, Lampus uero ardens dum ad umbilicum diei centratum conscenderit circulum, Filogeus Grece terram amans dicitur quod horae nonae procliuior uergens occasibus pronus incumbat. Virgilio, *Eneide*, V 105, diversamente li chiama *Phoethontis equi*. Per *Odissea*, XXIII 246: Λάμπων καὶ Φαέθωνθ', οἳ τ' Ἡῶ πῶλοι ἄγουσι: Lampo e Fetonte sono cavalli dell'Aurora.

³⁷⁰ *Iliade*, XXIII 171-172; Eustazio ne dà una spiegazione in *Commentarii ad Homeri Iliadem*, XXIII 171-172: «πίσυρας δέ», ὃ ἐστὶ τέσσαρας, «ἐριαύχενας ἵππους ἐσσυμένως ἐνέβαλε πυρῆ, μεγάλα στοναχίζων», τετρώρου τούτους ἵππους τῶ ποτε ἠνιόχῳ χαρισάμενος. Cfr. E. Delebecque, *Le cheval dans l'Iliade*, Paris 1951, pp. 240-241: "Le cheval du héros doit rendre encore ses services dans l'autre monde", ma Achille sacrifica anche esseri umani e altri animali: cfr. M. Capozza, *Spartaco*, cit., p. 276; cfr. Anche A. Schnapp-Gourbellion, *Lions, héros, masques*, Paris 1981, pp. 169-178.

Mentre, nel caso di Poseidone, il cavallo viene gettato, precipitato, inabissato (καθήμι, ἐμβάλλω), nel caso di Hélios³⁷¹ il lessico sacrificale (θύω, καταθύω), applicato tanto ai cavalli, quanto ad altri animali³⁷², ci riporta ad ambiti più tradizionali. La vittima privilegiata di Hélios sembra essere il “cavallo bianco”. È singolare, ad ogni modo che, di acqua o di fuoco, il sacrificio al cavallo resti un’offerta “totale”³⁷³.

Infine, il cavallo di legno, il cavallo di Troia è un ἄγαλμα³⁷⁴ per gli dei³⁷⁵, un dono prezioso che esprime “un’idea di ricchezza mobile”³⁷⁶ connessa tanto all’ “ornare” quanto all’ “onorare”. È in questo senso che si comprende l’idea del cavallo come “offerta totale” agli dei, nel suo senso di ἄγαλμα. Questi riti di acqua o di fuoco esprimono, “più che un’idea di tradizione o persino di eliminazione, un bisogno intenso di distruzione”³⁷⁷. Attraverso la precipitazione in mare si sacrificano carri e cavalli, “segno per eccellenza di una ricchezza privilegiata”³⁷⁸, che va perduta, inghiottita in una direzione precisa, il basso, il profondo, l’altro mondo. Da dono, l’ἄγαλμα diviene offerta³⁷⁹, un’offerta simbolo di possesso di beni, un possesso che ha in sé il potere, potere sociale, intrinsecamente magico e religioso³⁸⁰.

4.4. Il cavallo, la follia, la morte

Il cavallo è in rapporto con la morte³⁸¹ in quanto animale psicopompo³⁸²; di più, il

³⁷¹ Sul sacrificio per precipitazione di Rodi per Hélios, non c’è accordo rispetto alla divinità referente. Cfr. S. Georgoudi, *Sacrifice, cit.*, pp. 139 sgg.

³⁷² *Ibid.*, pp. 139-140.

³⁷³ *Ibid.*, p. 140.

³⁷⁴ Per altri significati di ἄγαλμα vedi il paragrafo 1. 6 di questo capitolo.

³⁷⁵ *Odissea*, VIII 509.

³⁷⁶ L. Gernet, *Antropologia, cit.*, p. 79.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 92.

³⁷⁸ *Ibid.*, pp. 92-94.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 110.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 107-112.

³⁸¹ Cfr. V. J. Propp, *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Leningrad 1946, ed. it. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1972, pp. 274-276: nel suo studio, per molti versi ancora attuale, Propp sottolineava che il cavallo nelle religioni fu principalmente un animale *suffragatore*, intendendo con ciò valorizzare il suo ruolo di aiutante dell’eroe. La peculiarità del cavallo è certamente quella di essere un mezzo di trasporto: “Gli Eschimesi danno al morto un cane, i Greci gli danno un cavallo”. Probabilmente, però, all’inizio il cavallo non doveva servire a trasportare il defunto nel regno dei morti, giacché si riteneva che il morto restasse fissato nel suo sepolcro (cfr. J. P. Vernant, *Figurazione dell’invisibile e categoria psicologica del «doppio»*, testo presentato al colloquio su “*Il segno ed i sistemi dei segni*”, organizzato dal *Centre de recherches de psychologie comparative*, Royaumont, 12-15 aprile 1962, ed. it. in J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970 [*Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique*, Paris 1965],

cavallo è simbolo di morte³⁸³, la evoca³⁸⁴. La maschera di Gorgo, del resto, “è il simbolo dell’alterità radicale del mondo dei morti al quale nessun vivente può accostarsi”³⁸⁵, il suo “grido acuto, disumano (klázo, klaggé), è quello che i morti nell’Ade fanno udire dall’oltretomba”³⁸⁶. Il rumore sinistro del morso del cavallo “provoca terrore facendo risuonare la morte”³⁸⁷. Ade ha il suo cocchio, simbolo di regalità, tirato da una quadriga infernale³⁸⁸.

Le connessioni del cavallo con la morte sono ben documentate in diverse culture non meno che in quella greca³⁸⁹: la nascita dalla terra, la genesi e l’aspetto gorgonico, il martellare degli zoccoli, il digrignare dei denti, l’inquietante sibilo del morso, la schiuma, l’occhio terribile insieme ad un’indole imprevedibile e latentemente feroce, rendono il cavallo un animale demonico e mortifero.

Significativamente questo dato s’incrocia anche con la rappresentazione greca della follia, come ebbe acutamente a sottolineare Jeanmaire³⁹⁰. Riprendendo, seppur con alcune riserve, il famoso saggio di Malten³⁹¹, lo studioso constata l’indubbio legame fra il cavallo e il mondo demonico, anche e soprattutto attraverso l’immagine insieme orrificica e apotropaica della Gorgone, testa leonina, ma anche di cavallo, che “per la sua bocca sogghignante e la lingua orribilmente penzolante” diviene “immagine realistica della fisionomia, spesso descritta, del

pp. 344-358). Il cavallo resta, ad ogni modo, attributo del defunto e talvolta come sua ipostasi, poiché il morto appare alternativamente sia come cavallo che come cavaliere.

³⁸² A. Moreau, *Initiation en Grèce antique*, in «Dialogues d’histoire ancienne», 18/1 (1992), p. 199: “[...]qu’il s’agisse d’Arion, le cheval noir d’Adraste, avatar d’une déesse de la destinée, de Xanthe, le cheval d’Achille, qui lui annonce son destin, ou même du héros thébain Mélanippos, «cheval noir» ou «maître du cheval noir», a cause duquel Tydée perd l’immortalité qu’Athéna projetait de lui accorder”.

³⁸³ F. Benoit, *L’Héroïsation*, cit., p. 19.

³⁸⁴ Artemidoro di Efeso, *Onirocritica*, I 56, 48-73. Cfr. F. Benoit, *L’Héroïsation*, cit., p. 19.

³⁸⁵ J. P. Vernant, *Figure*, cit., p. 82.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 81, riferito a *Odissea*, XI 605.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 86.

³⁸⁸ Claudiano, *De raptu Proserpinae*, 283-287: Orphnaeus crudele micans Aethonque sagitta/ ocior et Stygii sublimis gloria Nycteus/ armenti Ditisque nota signatus Alastor./ Stabant ante fores iuncti saevumque fremebant/ crastina venturae gaudia praedae.

³⁸⁹ Molti (talora troppi) riferimenti in questo senso in G. Durand, *Les structures anthropologiques de l’Imaginaire*, Paris 1963, ed. it. *Le strutture antropologiche dell’Immaginario: introduzione all’archetipologia generale*, Bari 1972, pp. 67 sgg., ma cfr. soprattutto J. P. Vernant, *La mort dans les yeux. Figures de l’autre en Grèce ancienne*, Paris 1985, ed. it. *La morte negli occhi. Figure dell’altro nell’antica Grecia*, Bologna 1987, pp. 56-57.

³⁹⁰ Cfr. H. Jeanmaire, *Dioniso*, cit., pp. 278-295.

³⁹¹ L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XXIX (1914), pp. 179-256.

demoniaco, dell'invasato, del malato nelle crisi provocate dalla mania di origine sovranaturale"³⁹². La prossemica dell'invasato richiama irresistibilmente quella del cavallo, per la nervosità, la schiuma alla bocca, il sudore, i movimenti repentini e i suoni inquietanti simili a nitriti³⁹³. Andando oltre, l'invasato "è" il cavallo, lo spirito che lo cavalca, il suo cavaliere, passando così l'animale a divenire simbolo di un'interiorità scossa e turbata³⁹⁴. Secondo Jeanmaire, è proprio il carattere equino di sileni e satiri che consente da un certo momento in poi a queste figure di legarsi a Dioniso Zagreo, Dioniso grande cacciatore, Dioniso ctonio, capo dello stormo spettrale, della cavalcata infernale³⁹⁵. Il carattere infero, la connessione al mondo dei morti propri del cavallo divengono altrettante caratteristiche per "cooptare" queste figure nel *kómos* infernale dionisiaco. Inoltre, per la naturale continuità semantica tra la fenomenologia emotiva del cavallo e quella dell'invasato, satiri e sileni vanno ben presto ad arricchire la schiera delle potenze considerate responsabili delle varie forme di possessione: demoni caprini e ninfe³⁹⁶. Le danzatrici di Dioniso, fedeli seguaci dai nomi cavallini³⁹⁷, si muovono a ritmi spastici e convulsi, come cavalle imbizzarrite e indomite.

4.5. Il cavallo, la guerra, il cavaliere

Oltre che con le divinità citate, il cavallo è in rapporto con Ares³⁹⁸, un dio presente, come abbiamo visto, in molte delle genealogie legate a miti connessi a quest'animale³⁹⁹. Figlio della Gorgone, il cavallo appartiene alla guerra. *Gorgós* è detto del bagliore delle armi, del virtuosismo dell'atleta, del furore del guerriero⁴⁰⁰. La maschera di Gorgo e il suo occhio, che spesso si oggettiva nell'occhio del cavallo, rappresentano un elemento dell'armamento del guerriero, la spia di un furore sovranaturale che s'impossessa di lui, rendendolo spietata

³⁹² H. Jeanmaire, *Dioniso, cit.*, pp. 281-282.

³⁹³ *Ibid.*, p. 284.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 284 in riferimento a Eschilo, *Coefore*, 1022-1023 e Euripide, *Ippolito*, 237-238.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 281. Cfr. anche G. Dumézil, *Le problème, cit.*, pp. 44-48.

³⁹⁶ H. Jeanmaire, *Dioniso, cit.*, pp. 285-286.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 284.

³⁹⁸ In Grecia, ma anche a Roma, tra gli Sciti, in Gallia e presso altri popoli: cfr. F. Benoit, *L'Heroïsation, cit.*, pp. 110-111.

³⁹⁹ Cfr. paragrafi precedenti e M. Delcourt, *Tydée, cit.*, pp. 157-163.

⁴⁰⁰ M. Detienne - J. P. Vernant, *Le astuzie, cit.*, p. 142.

macchina di morte⁴⁰¹. Ma non è tutto. La Gorgone produce un lamento acuto e spettrale, suo il grido che terrorizza e gela gli animi; Vernant ha mostrato quale profonda connessione vi sia tra il digrignare i denti gorgonico, quello equino e quello del guerriero⁴⁰². Anche Ares aveva un cocchio ed erano due cavalli divini a tirarlo, dagli espressivi nomi di *Phóbos* (paura) e *Déimos* (terrore)⁴⁰³.

Su cavallo aggogato o cavalcato, che sia ἵπότης (conduttore di cavalli) o ἵππεύς (cavaliere che monta in sella)⁴⁰⁴, per l'uomo il cavallo è da subito sicuro compagno di guerra oltre che strumento di lavoro⁴⁰⁵. Connessi al suo utilizzo in questo senso sono anche i racconti che descrivono l'ostinato rifiuto dell'ippofagia in disperati contesti di guerra⁴⁰⁶. Il giovane guerriero in battaglia agita la chioma come farebbe con la sua criniera un superbo destriero⁴⁰⁷ e se in Attica *xanthízesthai* vale “tingersi i capelli”⁴⁰⁸, a Sparta significa “avere cura dei capelli”⁴⁰⁹: Xanto è il nome del cavallo sia di Achille che di Castore, oltre che il nome di un dio⁴¹⁰. Ares e il cavallo condividono un aspetto selvaggio e ferino che il guerriero deve far proprio sul campo di battaglia.

Il nobile, l'aristocratico è un cavaliere⁴¹¹ e i cavalieri dispensatori di morte hanno

⁴⁰¹ J. P. Vernant, *Figure, cit.*, p. 80.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 81.

⁴⁰³ *Iliade*, XV 119.

⁴⁰⁴ I. Brancaccio, *Aioleis, cit.*, p. 50.

⁴⁰⁵ F. Benoit, *L'Heroïsation, cit.*, p. 24.

⁴⁰⁶ Cfr. M. Delcourt, *Tydée, cit.*, pp. 183-187 e S. Reinach, *Cultes, cit.*, pp. 124-40.

⁴⁰⁷ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XXII : Τότε δὲ καὶ τοῖς νέοις τὰ σκληρότατα τῆς ἀγωγῆς ἐπανιέντες, οὐκ ἐκώλυον καλλωπιζέσθαι περὶ κόμην καὶ κόσμον ὄπλων καὶ ἱματίων, χαίροντες, ὥσπερ ἵπποις, γαυριῶσι καὶ φρουαττομένοις πρὸς τοὺς ἀγῶνας. διὸ κομῶντες εὐθὺς ἐκ τῆς τῶν ἐφήβων ἡλικίας, μάλιστα περὶ τοὺς κινδύνους ἐθεράπευον τὴν κόμην λιπαράν τε φαίνεσθαι καὶ διακεκριμένην, ἀπομνημονεῦοντές τινα καὶ Λυκούργου λόγον περὶ τῆς κόμης, ὅτι τοὺς μὲν καλοὺς εὐπεπεστέροισι ποιεῖ, τοὺς δὲ αἰσχροὺς φοβερωτέροισι. ἐχρῶντο δὲ καὶ γυμνασίοις μαλακωτέροις παρὰ τὰς στρατείας. “Durante la guerra allentavano ai giovani le norme più rigide della disciplina e non vietavano loro di farsi belli della chioma e dell'ornamento delle armi e dei mantelli, rallegrandosi alla loro vista come a quella di cavalli che vanno alteri e nitriscono verso la gara. Al termine dell'adolescenza si lasciavano crescere i capelli, e soprattutto nel momento dei pericoli curavano la chioma, perché apparisse lucida e con la scriminatura: ricordavano un detto di Licurgo a proposito della chioma, cioè che rende più affascinanti i belli e più terribili i brutti”. Traduzione di M. Manfredini in M. Manfredini – L. Piccirilli, *Plutarco, cit.*, pp. 82-83.

⁴⁰⁸ Con questo significato in Dionigi di Alicarnasso, *Antichità Romane*, VII 9: κομᾶν τε γὰρ τοὺς ἄρρενας ὥσπερ τὰς παρθένους ἐκέλευσεν ἐξανθίζομένους [...].

⁴⁰⁹ *Lexica Segueriana*: <Ξανθίζεσθαι> τὸ κοσμεῖσθαι τὰς τρίχας Λάκωνες. ἢ βάπτεσθαι αὐτάς. <Ἀθηναῖοι>.

⁴¹⁰ J. P. Vernant, *Figure, cit.*, pp. 105-106, in riferimento a Esichio, s.v. <Ξανθικά>· ἐορτὴ Μακεδόνων, Ξανδικοῦ μηνὸς ἢ Ξανθικοῦ ἀγομένη. ἔστι δὲ καθάρσιον τῶν στρατευμάτων.

⁴¹¹ L. Gernet, *Antropologia, cit.*, p. 281.

con quest'animale un rapporto privilegiato⁴¹², fondamento di una “vita comune”, di un legame profondo⁴¹³. Se l'istituzione della cavalleria è attestata in alcune zone più che in altre, per ciò che concerne l'*hippotrophia* possiamo affermare che costituisca un'attività abbastanza comune⁴¹⁴ e, già in Omero, appare come una realtà non solo per la Tessaglia, ma per “*tutto l'ambito peloponnesiaco*”⁴¹⁵. Nella maggior parte di queste società, l'allevamento del cavallo e il suo utilizzo in guerra erano tra le attività principali⁴¹⁶.

4.6. Cavallo, fanciullo, *paidéia*

Il più famoso pedagogo greco è un uomo-cavallo, il centauro Chirone⁴¹⁷. Nella sua grotta egli istruisce ed educa egualmente eroi e divinità: da Achille ad Apollo, da Eracle a Dioniso, dai Dioscuri a Giasone e Teseo⁴¹⁸. Il centauro è creatura di per sé ambivalente⁴¹⁹, a metà tra la vita e la morte, il civile e il selvaggio, il razionale e il folle⁴²⁰. I centauri sono sia le creature tutte concupiscenti che all'odore del vino s'abbandonano alle più basse pulsioni, sia gli inventori

⁴¹² E. Nadal, *Poséidon, cit.*, p. 131.

⁴¹³ S. Georgoudi, *Sacrifice, cit.*, pp. 137-138. Cfr. *Iliade*, II 760-767: Οὔτοι ἄρ' ἠγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν· τίς τὰρ τῶν ἄχ' ἄριστος ἔην σὺ μοι ἔννεπε Μοῦσα αὐτῶν ἠδ' ἵππων, οἳ ἄμ' Ἀτρεΐδῃσιν ἔποντο. Ἴπποι μὲν μέγ' ἄρισται ἔσαν Φηρητιάδαο, τὰς Εὐμηλοῦς ἔλαυνε ποδώκεας ὄρνιθας ὡς ὄτριχας οἰέτεας σταφύλῃ ἐπὶ νῶτον εἴσας· τὰς ἐν Πηρείῃ θρέψ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων ἄμφω θηλείας, φόβον Ἄρηος φορεούσας. “Questi erano i capi e i guidatori dei Danai; ma qual era fra loro il migliore, dimmi tu Musa, fra loro e fra i cavalli che seguivano gli Atridi. Le cavalle migliori erano quelle del Feretide, e le guidava Eumelo, rapide come uccelli, uguali di pelo e d'età, le schiene uguali d'altezza; le allevò nella Pieria Apollo arco d'argento, femmine entrambe, portavano il terrore d'Ares”. Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade, cit.*, p. 81.

⁴¹⁴ Cavalleria tessala, magnesia, colofonia: cfr. M. Schäfer, *The Greek Cavalry in the Archaic Period. A Matter for Review*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équidés, cit.*, pp. 233-242; cfr. anche A. Gardeisen, *Des équidés et des hommes dans le Méditerranée antique*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équidés, cit.*, pp. 319-321; sull'allevamento dei cavalli in Tessaglia e Tracia, ma anche nel Peloponneso, cfr. R. Étienne, *Hippotrophia, aspects sociaux de l'élevage des chevaux en Grèce*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équidés, cit.*, pp. 243-248.

⁴¹⁵ E. Lepore, *Diomede, cit.*, p. 124.

⁴¹⁶ I. Brancaccio, *Aioleis, cit.*, p. 51.

⁴¹⁷ Cfr. C. Picard, *La légende du centaure Chirôn, parodiée sur un vase de l'Italie méridionale*, in «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 3 (1950), pp. 273-276.

⁴¹⁸ Cfr. A. Moreau, *Initiation, cit.*, pp. 191-244 e G. Devereux, *Psychanalyse et histoire : une application à l'histoire de Sparte*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 1 (1965), pp. 18-44.

⁴¹⁹ H. Jeanmaire, *Couroi, cit.*, pp. 283-296.

⁴²⁰ Cfr. D. Fourgous, *L'hybride et le mixte*, in «Mètis», 1-2 (1993), pp. 231-246, ma soprattutto D. Noel, *Centauri en société autour d'une jarre de vin*, in «Dialogues d'histoire ancienne», 2 (1999), pp. 55-82.

dell'equitazione e della medicina. Violenti e umorali, sono profondi conoscitori degli astri e delle erbe, educatori per eccellenza degli eroi (e degli dei) greci, tanto che nel tempo il motivo diverrà vero e proprio *tópos* letterario⁴²¹.

Per il suo essere insieme umano e animale, il centauro declina in parola e personalità umana tutto ciò che sinora s'è detto del cavallo. Il centauro non è però solo il risultato di una giustapposizione di due entità note: egli è a sua volta "altro", portatore di un modello di vita *a-politico*, ma la cui conoscenza si rende tuttavia necessaria alla formazione del fanciullo.

Il centauro è pedagogo, istitutore e presiede alle iniziazioni: rappresenta ciò che il fanciullo era e ciò che sarà, ciò che "può" e ciò che all'occorrenza "deve" essere: una bestia dalla mente umana, perché il ragazzo è un animale che deve divenire uomo, un essere da addomesticare, la cui natura violenta e ferina si ha sempre il timore di non governare del tutto. La polisemia valoriale ed emotiva insita nella rappresentazione del cavallo appartiene in effetti, con lo stesso carico d'ambiguità e inquietudini, anche alla rappresentazione del fanciullo.

La questione riguarda prima di tutto i nomi: il mito greco è affollato da giovani con nomi "bovini", ma anche, forse di più, da fanciulli dall'onomastica "equina"⁴²².

Il sostantivo *πῶλος* "designa il puledro e la puledra e, per analogia o estensione, tutto l'essere giovane, animale e umano"⁴²³. Lungi dal riguardare solo la gioventù maschile, l'accostamento al cavallo investe anche (talvolta, soprattutto) le giovani fanciulle⁴²⁴. Allo stesso modo i Dioscuri, bianchi puledri di Zeus⁴²⁵, "sont en effet

⁴²¹ Cfr. J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris 2008, ed. it. *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002). Seminari di Jacques Derrida*, Milano 2009, pp. 119-123.

⁴²² L. Bodson, *IEPA, cit.*, p. 158. Nelle figure dei centauri s'è vista l'eco di antiche confraternite tribali: cfr. M. Delcourt, *La légende de Kaineus*, in «Revue de l'histoire des religions», 2 (1953), pp. 129-150.

⁴²³ L. Bodson, *IEPA, cit.*, p. 158, a proposito di Eschilo, *Prometeo*, 1009-1010; vedi anche Eschilo, *Coefore*, 794; Euripide, *Fenicie*, 947; Euripide, *Andromaca*, 621; Euripide, *Ippolito*, 546; e soprattutto Esichio, s.v. <πῶλος> τοὺς νέους, καὶ τὰς νέας, καὶ παρθένους.

⁴²⁴ Ricordiamo le Leucippidi e le loro sacerdotesse, collegate alla sfera equina: vedi paragrafo sulle Leucippidi in questo capitolo e Esichio, s.v. *πωλία*: <πωλία> χαλκοῦν πῆγμα τι. φέρει δὲ ἐπὶ τῶν ὤμων τὰς τῶν Λευκιππίδων πῶλους, δύο δὲ εἶναι παρθένους φασίν, di cui si tenta una traduzione, sebbene, come è stato sottolineato (L. Bodson, *IEPA, cit.*, p. 159), la glossa sia divenuta oscura: "Sella di bronzo. Sostiene sui dorsi le puledre delle Leucippidi. Si dice fossero due vergini". Cfr. anche H. Jeanmaire, *Dioniso, cit.*, p. 285: dopo aver sottolineato la forte presenza di nomi "cavallini" tra quelli appartenenti all'orgia bacchica, Jeanmaire commenta che "si potrebbe mettere in relazione tutto ciò con la presenza, relativamente frequente, negli antichi culti

les cousins et les époux des Leucippides Hilaeira et Phoibè, en qui, depuis longtemps, a été reconnue, précisément autour de l'être chevalin, la fusion d'éléments égéens, anatoliens et indo-européens"⁴²⁶. E se il matrimonio si pone come "addomesticamento" per entrambi i sessi, è tuttavia l'uomo ad essere rappresentato come colui che "doma" la fanciulla, recalcitrante puledra e ciò, probabilmente, anche per la notevole differenza d'età che caratterizzò sempre la coppia greca nell'Antichità. In questo senso, i Dioscuri, rappresentati tradizionalmente come cavalieri, sono i domatori delle cavalle bianche, i domatori delle Leucippidi, addomesticate nella dimensione matrimoniale⁴²⁷. Esempi ve ne sono diversi⁴²⁸, anche rispetto alla già citata usanza della rasatura della chioma alla sposa spartana: Vernant sottolinea che con questa non solo si drammatizzava un'inversione attraverso il travestimento (la fanciulla vestiva con abiti maschili), ma che essa serviva ad estirpare "ciò che di selvaggio può ancora celarsi persino nel suo nuovo statuto matrimoniale"⁴²⁹ e ricorda come, nella *Lisistrata*, le giovani spartane siano descritte: "simili a puledre, le giovani sulle sponde dell'Eurota balzano con piedi agili sollevando polvere; e le loro capigliature si agitano come quelle delle baccanti che brandiscono il tirso e folleggiano"⁴³⁰.

Rimuovere il selvaggio, contenere il ferino, domare l'indocile, normalizzare il bizzarro: l'opera paideutica e il "giogo" matrimoniale mirano all'addomesticazione, tanto per i fanciulli quanto, e di più, per le fanciulle. Il

peloponnesiaci, specie spartani, di sacerdoti femminili le cui titolari, che prendevano parte a danze a carattere probabilmente estatico o a corse rituali, venivano designate col termine di «puledre» (*poloi*) o di «cavalle bianche» (*Leucippides*) ed erano connesse con diverse divinità, varietà locali della Demetra di cui abbiamo già ricordato il carattere cavallino, o coi Dioscuri, i quali erano anch'essi degli dei con cavallo, o infine con cavalli bianchi e con demoni rapitori di fanciulle".

⁴²⁵ Euripide, *Antiope*, 71; Pindaro, *Pitiche*, I 66 (λευκοπύλον).

⁴²⁶ L. Bodson, *IEPA, cit.*, p. 160.

⁴²⁷ C. Calame, *Le choeurs, cit.*, pp. 332-333. Su questo ed altri matrimoni per ratto e le connessioni con la sfera astrale, vedi J. Larson, *Greek Heroine Cults*, Madison-London 1995, pp. 64-68. Cfr. anche J. N. Bremmer, *Greek, cit.*, p. 73, dove l'autore sottolinea che la funzione addomesticatrice del matrimonio era anche rappresentata a livello di culto e rituale. Le fanciulle spartane, allora, adoravano le Leucippidi, "cavalle bianche", come "eroine prenatali", figure di transizione tra gioventù ed età adulta sposata, cosa che si riflette nel loro aspetto che è a volte quello di giovani spose, a volte quello di adolescenti. Il mito si riferisce al loro ratto da parte dei Dioscuri, che divengono simbolo dei maschi spartani e che Alcmane significativamente chiama "domatori di veloci cavalli" (fr. 2 Calame). Cfr. anche S. B. Pomeroy, *Spartan Women*, Oxford 2002, pp. 118 sgg. e A. Brelich, *Paidés, cit.*, pp. 162, 193 e 259, n. 53.

⁴²⁸ Cfr. J. P. Vernant, *Figure, cit.*, pp. 106-109.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 107, in riferimento ad Aristofane, *Lisistrata*, 1308 sgg.

taglio dei capelli e la loro offerta al fiume, all'interno di un immaginario di questo tipo, potrebbe allora avere un significato ulteriore di rinuncia al proprio lato "cavallino", con tutto ciò che esso significa: è un caso che alle cavalle che si specchiano nell'acqua occorre tagliare la criniera e gettarla al fiume⁴³¹, ché diversamente esse morirebbero di languore, innamorate della propria immagine? E a ciò Plutarco aggiunge che, persa la fierezza e l'orgoglio, queste possono arrivare ad accoppiarsi con un asino ed è singolare che l'autore utilizzi questo esempio come monito ai mariti a non maltrattare troppo le proprie mogli⁴³². Le criniere vengono offerte al fiume come i capelli dei giovani umani, un'analogia che dice di una vicinanza stretta, una contiguità carica di significati tra uomo e animale. Come nel caso del rito di Onchesto, il cavallo sembra vivere un atto rituale ma non in quanto oggetto, bensì in quanto soggetto. Non parleremo certo d'iniziazione per gli animali, piuttosto di un animale considerato così simile all'essere umano (un umano non ancora "compiuto", da costruire e addomesticare: il giovane), da divenire talvolta suo *avatar*: sembra ormai chiaro che un certo pensiero greco vide nel cavallo, per tutti gli aspetti finora indagati, un'ipostasi dell'adolescente e non di uno qualsiasi, bensì di quello/a alla soglia dell'iniziazione.

Diviso tra vita e morte, luce e tenebra, docilità e bizzarria, controllo e ferinità, il cavallo diviene uno dei modi di pensare il/la giovane, così come, l'abbiamo visto, il/la giovane diviene uno dei modi di pensare il cavallo. In questo senso, non possiamo non notare che la categoria di genere ha un suo ruolo peculiare. Spirito recalcitrante, selvatichezza, nervi fragili, ferinità nascosta, ambiguità e umoralità sono tratti che ricordano l'adolescente ma anche (e, in alcuni casi, soprattutto) il femminile.

Non sarà superfluo notare che i miti concernenti i cavalli raccontano di animali maschi quando narrano di singoli o di piccoli *team*, specie se connessi alla guerra, ma quasi sempre di femmine (cavalle), quando parlano di animali in gruppo: ciò naturalmente può riguardare una realtà storica, poiché verosimilmente si

⁴³¹ Columella, *De re rustica*, VI 35 e cfr. F. Frontisi-Ducroux – J. P. Vernant, *Dans l'œil du miror*, Paris 1997, ed. it. *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, Roma 1998, pp. 165-166.

⁴³² *Ibid.*, p. 166 e n. 17 in riferimento a Plutarco, *Amatorius*, 754e.

allevavano più le femmine dei maschi, ma è anche vero che è in comitiva che il mito ci rappresenta questi animali quando essi fanno scempio dei padroni e pare del resto che gli esemplari antropofagi della specie siano sempre stranamente femmine.

Dai poemi omerici al catalogo di Semonide fino alla tragedia ed oltre, la cultura greca ha spesso indugiato su quest'accostamento tra la donna e l'animale ed il cavallo è sicuramente stato impiegato in quest'operazione: per la sua natura e la sua prossemica, per la sua indole e la sua emotività, il cavallo è un animale sbilanciato sul lato del femminile, ma è soprattutto la fragilità nervosa ad accostare con più forza il cavallo alla donna: il cavallo come una donna o la donna come un cavallo? Quando l'animale è femmina, sono le sue qualità negative a potenziarsi, fino alla totale perdita di controllo: l'esperienza che l'iniziando fa della sua natura cavallina è un'esperienza d'alterità connotata al femminile, quel femminile umbratile e gorgonico di cui la Medusa continua ad essere inquietante emblema.

5. *Pattern* narrativi comuni e confronti

Ritorniamo a Leucippo. Questo etimo è comune, lo abbiamo visto, a ben tre (in realtà quattro) figure di ecisti: il Leucippo di Xanto connesso a Magnesia, quello acheo (o spartano) che fonda Metaponto (o Kallipolis), quello di Lesbo che installa una colonia a Rodi. Le storie di fondazione sono molto complesse ed articolate, ma azzardiamo l'ipotesi che la frequenza di questo nome tra gli ecisti possa essere spiegata, tra le altre, con due ragioni: 1. Leucippo è nome "eolico"⁴³³, nel senso che esso appartiene ad un'area culturale tessala e peloponnesiaca cui queste città vollero in un dato momento collegare la loro origine; 2. Leucippo è nome "tipico" del giovane greco, prototipo del "figlio del re", di colui il quale, con una decima parte della comunità e consacrandosi ad una divinità, parte per una nuova fondazione⁴³⁴.

⁴³³ Con ciò non si vuole affatto affermare la realtà etnica degli *Eoli*, che è questione molto spinosa, semmai la convinzione che, in età storica, un certo pensiero greco considerò storico questo assunto. Cfr. M. Corsano, *Glaukos, cit.*, p. 120.

⁴³⁴ K. Dowden, *La vergine, cit.*, pp. 84-86.

Le genealogie di *Leucipp** analizzate evidenziano spesso un legame con la sfera astrale e della luce: si è vista la genealogia stellare del Leucippo di Festo, ma abbiamo anche il Leucippo di Cirene⁴³⁵, nipote di Hélios per parte di madre (Sterope è sorella di Pasifae) e le Leucippidi sono, come abbiamo visto, connesse ad Apollo, ad Hélios, alle divinità della luce.

Il Leucippo di Cirene è nipote di Poseidone per parte di padre e a Poseidone si unirono sia Calchinia, figlia del Leucippo di Sicione, che Clito, figlia della Leucippe di Atlantide.

Quanto ad Apollo, egli compare insieme a Poseidone per punire Laomedonte, ma anche come compagno della terza Leucippide, Arsinoe, nonché come antagonista del Leucippo di Pisa e divinità referente della Leucippe figlia di Testore.

Nella vicenda del Leucippo di Xanto abbiamo l'intervento di Afrodite, in quella della Miniadi quello di Dioniso, laddove tutta una serie di elementi connessi al dio richiamano l'immaginario equino analizzato⁴³⁶. I referenti divini citati sono tutti coerenti alle osservazioni riportate finora.

Ma è soprattutto nel nome che Leucippo ha il suo collegamento con la sfera della luce, del movimento, della brillantezza: “cavallo bianco”: λευκός si dice di un bianco luminoso, che appartiene al colore del marmo, alla luce del sole, alla voce potente. Λευκός è anche riferito alla pelle delle donne (e in questo senso indica la mancanza di virilità) e produce in greco tantissimi composti e verbi, sempre riferiti all'idea del bianco brillante e luminoso. Del resto, λευκός è connesso al latino *lux*, che indica una luce intensa, violenta, tant'è che l'aggettivo viene anche collegato con la λύσσα, sovente personificata, simbolo del fervore frenetico della *mania*⁴³⁷. Questo bianco della luce dell'est è soprattutto il colore dell'alba, del ritorno, del passaggio dalla morte ad una nuova rinascita⁴³⁸; bianco è pure il colore della luna.

⁴³⁵ Per l'elemento “eolico” nella popolazione dei fondatori di Cirene cfr. K. Dowden, *La vergine*, cit., p. 268, n. 26.

⁴³⁶ Cfr. H. Jeanmaire, *Dioniso*, cit., pp. 202 sgg.

⁴³⁷ P. Chantraine, *Dictionnaire*, cit., pp. 632-633, s.v. λευκός e H. Jeanmaire, *Dioniso*, cit., pp. 104 sgg.

⁴³⁸ J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Dictionnaire*, cit., pp. 144-145: “Il bianco – candidus – è il colore del candidato, cioè di chi sta per mutare condizione [...] Il bianco dell'Ovest è il bianco opaco della morte [...] il bianco dell'Est è quello del ritorno”.

Poiché però la perdita di colore equivale ad una perdita di vitalità⁴³⁹, il bianco è anche il colore dei morti e degli iniziandi quando questi, specie se dipinti di bianco, sono ad essi assimilati⁴⁴⁰. Colore polisemico, portatore di significati talvolta contraddittori, il bianco luminoso che il greco esprime col vocabolo λευκός riguarda tutte le sfere d'ambivalenza viste sinora: vita/morte, quiete/violenza, vigore/fragilità, ordine/follia⁴⁴¹.

Sebbene non si possa (né si debba) pretendere di ritrovare un paradigma narrativo coerente a tutte le nostre tradizioni, tuttavia si noterà che spesso Leucipp* si presenta come un/una giovane che disobbedisce ad un ordine (umano o divino) e/o viene in contrasto con le figure genitoriali (o divine, nel caso delle Miniadi).

Il motivo del travestimento compare declinato in modalità diverse. Nella vicenda del Leucippo di Festo, di Pisa, di Xanto e del Leucippo di Tanagra (in una versione del mito, volontariamente ucciso da suo padre), ma anche in quella delle Miniadi e della Leucippe di Testore (sdoppiata nella figura di sua sorella?) lo schema narrativo sotteso può essere sintetizzato in questi tre momenti: 1. disobbedienza ad un ordine e/o separazione 2. travestimento/occultamento 3. svelamento (conseguente a morte, crescita, metamorfosi).

Galatea disobbedisce agli ordini di Lampro, traveste Leucippo nascondendola al padre, finché la fanciulla si “svela” come fanciullo, una volta avvenuto il prodigio.

Il Leucippo di Pisa disobbedisce alle regole che lo vorrebbero già adulto (prossimo sacrificio dei capelli ad Alfeo), si separa dal suo mondo d'appartenenza travestendosi da ragazza e viene poi ucciso, una volta “svelata” la sua condizione di maschio.

Il Leucippo di Xanto disobbedisce alla legge della dea Afrodite e viene punito con l'abominio dell'incesto, si nasconde nel buio dell'alcova domestica (la sua

⁴³⁹ Cfr. A. Grand-Clément, *Blancheur et altérité : le corps des femmes et des vieillards en Grèce ancienne*, «Corps», 3 (2007), pp. 33-39.

⁴⁴⁰ Cfr. L. Luzzatto - R. Pompas, *Il significato dei colori nelle civiltà antiche*, Milano 1988, p. 15: “È il colore del vampiro che cerca il sangue che si è ritirato da lui. È la tinta del sudario, di tutti gli spettri, delle apparizioni, degli spiriti”. Cfr. anche A. Brelich, *Paidés*, cit., pp. 97, 235, 473.

⁴⁴¹ Cfr. L. Gernet, *Dénomination et perception des couleurs chez les Grecs*, in I. Meyerson (a cura di), *Problèmes de la couleur*, Paris 1957; R. D'Avino, *La visione del colore nella terminologia greca*, in «Ricerche Linguistiche», 4 (1958), pp. 99-134, ma soprattutto M. Briand, *L'«esprit blanc» de Pélías*, in «Métis», 8 (1993), pp. 103-128, con relativa bibliografia.

identità celata può ben essere considerata un travestimento), si macchia di parricidio, viene scoperto ed esiliato.

Il Leucippo di Tanagra disobbedisce agli ordini del padre e viene ucciso: i momenti di separazione e svelamento (per purificazione) riguardano però più il padre di questi, Pimandro, che lui.

Le Miniadi disobbediscono a Dioniso (e alla norma sociale che impone che se ne celebrino i riti), si separano nel chiuso della loro casa, impazziscono e vengono mutate in uccelli notturni: la metamorfosi non fa altro che svelare la loro natura interiore.

La Leucippe di Testore si separa dalla patria (contro la volontà paterna?) per cercare genitore e sorella, si traveste da uomo e infine si “svela” ai suoi familiari.

Il travestimento si conferma un mezzo per entrare in spazi e relazioni altrimenti negati: alla Leucippo di Festo, in quanto fanciulla; al Leucippo di Pisa, per il motivo opposto. Nel caso del Leucippo di Xanto, il travestimento (non intersessuale, a meno di considerare la sua passione incestuosa e incuneata nella relazione madre-sorella come una deviazione nella direzione della femminilità), che consente di eludere la norma, non è realizzato attraverso l'abbigliamento (il peplo o un più generale travestimento femminile), ma attraverso l'occultarsi, il nascondersi nell'oscurità che è anche un divenire irricognoscibile al proprio padre; in questo senso, egli è vicino al Leucippo di Tanagra, “nascosto” al genitore che, volente o nolente, lo uccide. Per le Miniadi il travestimento avviene nella dimensione della follia dionisiaca, mentre, nel caso della Leucippe di Testore, torna con forza il motivo del travestimento più propriamente intersessuale. Ma se nei casi del Leucippo di Festo e Pisa questo collegamento, come abbiamo visto, può essere affermato con certezza, ciò non significa che per le altre occorrenze possa dirsi lo stesso.

Quello che era chiaro indizio di una dimensione rituale diviene nel tempo *pattern* letterario. Ciò che sappiamo dell'iniziazione greca ci viene dalle fonti, che, quando non sono epigrafiche, iconografiche, archeologiche, sono sostanzialmente narrazioni, testi letterari, sottoposti a leggi proprie del genere d'appartenenza e a

specifici contesti enunciativi, a quel gioco di riprese e richiami in cui si sostanzia ogni tradizione letteraria. Propp ha mostrato bene quale tipo di relazioni possano sussistere tra rito, mito e letteratura⁴⁴². Un caso significativo è quello del Leucippo di Xanto, spiegato dai moderni con ragioni psicanalitiche di contrasto tra il materno e il paterno, tra il tentativo della madre di bloccare lo sviluppo “culturale” del proprio figlio, legandolo ad una dimensione infantile attraverso il legame incestuoso⁴⁴³ e quello del padre di emanciparlo da questa condizione: non che ragionamenti del genere non possano fornire spunti, ma riteniamo più plausibile che l’incesto di Leucippo sia servito più a giustificare la sua partenza per la fondazione di una colonia che a far da spunto ad analisi psicanalitiche.

Un sotteso antagonismo tra mondo delle madri e mondo dei padri è stato invocato anche per la vicenda principale di cui ci si è trattato, quella della Leucippo di Festo⁴⁴⁴. Come non ricordare, allora, che, all’interno del processo di crescita cui si presuppone si riferisca il racconto, il comportamento della madre è sempre organico alla volontà della comunità? La madre contribuisce quanto il padre a quel più generale processo di “antropopoiesi” che ogni società realizza nella formazione delle nuove generazioni⁴⁴⁵. Nella fattispecie, nel caso cretese, è grazie alla madre e alle sue preghiere che Leucippo diviene uomo: la madre favorisce la sua integrazione nella comunità, preservando la sua creatura dalla mancata accettazione da parte del marito e della società tutta, affinché con l’uno e con l’altra possa correttamente relazionarsi.

Si parla di “antropopoiesi” e non di “andropoiesi”, perché, anche nel racconto su Leucippo, in cui la fonte collega all’*aition* due diversi riferimenti rituali, quello alle *Ekdýsia* e quello all’incubazione pre-matrimoniale, il progetto di “fabbricazione dell’umano” da realizzarsi sembra rivolgersi sia ai membri maschili che a quelli femminili della società⁴⁴⁶: chi non percorre questa strada è

⁴⁴² V. J. Propp, *Le radici*, cit., pp. 25-56 in particolare.

⁴⁴³ Cfr. D. Leitaó, *The Perils*, cit., pp. 159-160.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, pp. 157-163.

⁴⁴⁵ D. Sterbenc Erker, K. Waldner, *Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis*, in «Revue de l’histoire des religions», 221 (2004), pp. 99-102.

⁴⁴⁶ C. Calame, *Modes rituels de la fabrication de l’homme: l’initiation tribale*, in AA. VV., *Figures de l’humain. Les représentations de l’anthropologie*, Paris 2003, ed. it. *Modalità rituali di*

quella gioventù, al maschile e al femminile, di cacciatori e guerrieri irriducibili, ben noti al mito greco e che finiscono per incontrare una fine drammatica perché, in buona sostanza, si rifiutano di crescere nei tempi giudicati “naturali” dalla cultura di riferimento, secondo norme educative condivise, attraverso la perpetrazione delle quali, la società rinnova fundamentalmente se stessa.

L’abbandono del peplo da parte di Leucippo, per rispondere ad una domanda postaci in questo capitolo, non crediamo quindi che significhi *tout court* l’abbandono del materno per il paterno, nella direzione di una crescita vista come semplice spostamento dall’asse della natura a quello della cultura: “*l’inversione delle parti da maschio a femmina e viceversa, sia che si esprima come metamorfosi da fanciulla a giovinetto, sia che venga rappresentata sotto forma di travestimento di un ragazzo in abiti virginali, esprime comunque una serie di preoccupazioni e costrizioni che vertono inequivocabilmente sulla crisi d’identità dell’adolescente*”⁴⁴⁷, ma riflettono anche il carico d’angoscia con cui la società vive e rappresenta un passaggio potenzialmente eversivo per la comunità.

Come l’analisi degli altri personaggi connessi a quest’etimo e l’*excursus* sul posto del cavallo nell’immaginario greco hanno evidenziato, l’adolescente rappresenta nella riflessione degli antichi una creatura portatrice di istanze diverse e talvolta articolate. Ciò che il fanciullo (e in misura diversa, la fanciulla) devono costruire e gestire è un’identità che sappia trovare una collocazione non solo tra maschile e femminile, ma anche tra umano e bestiale, tra sacro e profano, tra ordinario e straordinario. In questo senso, il peplo abbandonato (citato nel brano contro ogni coerenza narrativa) indica che il femminile in questa storia non funziona solo come traccia di una differenza (di genere), bensì come operatore delle differenze che separano *ándres* e *gynáikes* da una parte, *páides* e *parthénoi* dall’altra.

fabbricazione dell’uomo: l’iniziazione tribale, in *Figure dell’umano. Le rappresentazioni dell’antropologia*, Roma 2005, pp. 157-210.

⁴⁴⁷ E. Pellizer, *Favole d’identità, Favole di paura. Storie di caccia ed altri racconti nella Grecia antica*, Roma 1982, p. 34.

6. Conclusioni

Siamo partiti dall'analisi di un caso specifico di travestimento intersessuale, quello descritto da Nicandro in Antonino Liberale, che narra della vicenda della fanciulla *Léukippos*, cresciuta come un maschio e infine in questo mutata da *Letó Phytie*.

Abbiamo visto come questo racconto sia servito, in epoca storica, da *áition* per spiegare la svestizione (da abiti femminili?) della gioventù cretese nell'ambito di un rito di cerimonia iniziatica interno a feste civiche celebranti il giuramento di cittadinanza.

Abbiamo anche sottolineato come l'incoerente, da un punto di vista narrativo, svestizione del peplo, probabilmente importata nel racconto dal rito, possa motivarsi con l'ipotesi che fosse *l'ágalma* di Leucippo ad esemplare un travestimento intersessuale, rappresentando un fanciullo vestito da fanciulla o un essere altrimenti bisessuato, accanto al quale dormivano le giovani cretesi alla vigilia della prima fase ("criptomatrimoniale") del matrimonio.

A seguire ci siamo chiesti se fosse possibile rintracciare delle caratteristiche comuni ai personaggi segnati da quest'etimo (Leucippo, Leucippe, Leucippidi), il che, nelle ovvie e irriducibili differenze di storie e tradizioni, ci ha comunque consentito non solo di sottolineare certi tratti comuni a diversi di questi (l'essere ragazzi, la regalità, la mobilità, il travestimento, la conflittualità con l'autorità divina o genitoriale), ma ci ha spinto anche ad indagare più profondamente le suggestioni che potevano derivare dall'incrociare la figura del cavallo (Leucippo: "cavallo bianco") con quella del fanciullo. È emersa una sostanziale continuità semantica nella rappresentazione dell'uno e dell'altro, marcata da connessioni forti che hanno rivelato come l'immaginario greco avesse in più occorrenze collegato la figura del cavallo a quella del fanciullo alle soglie dell'iniziazione, del passaggio all'età adulta, dell' "addomesticazione". Leucippo cavallo bianco, Leucippo giovane figlio di re, Leucippo che cambia sesso, che viaggia, che muore, che si traveste, ma i travestimenti intersessuali di Leucippo non servono sempre allo stesso scopo e nella variazione di senso di questi si disegna in qualche modo un passaggio, quello dal rituale al letterario.

Dal Leucippo di Festo, per cui il travestimento si pone come esperienza d'inversione rituale e di conoscenza religiosa del simbolismo della bisessualità (l'*àgalma* di Leucippo), giungiamo alla Leucippe di Testore, in cui riconosciamo il travestimento dell'eroe/eroina all'interno di un *pattern* letterario che la vede partire sotto mentite spoglie per una *queste* avventurosa e romanzesca.

CAPITOLO 3

IL TRAVESTIMENTO INTERSESSUALE IN AMBITO RITUALE

ÁNDRES E GYNÁIKES:

GIOCHI DI GENERE TRA ARGO E TEGEA

“Tutte le tue parole significano soltanto: «sei una donna e il tuo compito è la casa, ma quando gli uomini saranno morti in battaglia con onore, tu avrai il permesso di bruciare insieme con la casa, perché ormai gli uomini non ne avranno più bisogno». Ma io sono della Casa di Eorl e non una serva. So cavalcare e maneggiare le armi e non temo né il dolore né la morte”. (J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, London 1955, ed. it. *Il Signore degli Anelli*, Milano 2000, p. 943)

Parte prima. Le *Hybristiká* di Argo

Nella prima parte di questo capitolo, si analizza una tradizione specifica, quella delle *Hybristiká* di Argo.

1.1. I testi

Tutto ciò che sappiamo delle *Hybristiká* di Argo, ci viene da un paragrafo del *De mulierum virtutibus*¹ plutarcheo, quello dedicato alle Argive. Plutarco (245 c-f)²,

¹ Il testo plutarcheo noto come *De Mulierum Virtutibus* è una raccolta di 27 storie che celebrano tutte il comportamento virtuoso di donne illustri. Le circostanze, il luogo, l'epoca e gli atti variano sensibilmente da un racconto all'altro. Si tratta tanto di miti e leggende, quanto di avvenimenti storici, agiti nei più diversi contesti spaziali e temporali. Cfr. l'introduzione di J. Boulogne (a cura di), *Plutarque. Oeuvres Morales. Tome IV*, Paris 2002, pp. 3-4.

² Plutarco, *De mulierum virtutibus*, 245 c-f (=Socrate di Argo, 310 F 6 Jacoby) Οὐδενὸς δ' ἦττον ἔνδοξόν ἐστι τῶν κοινῇ διαπεπραγμένων γυναιξίν ἔργων ὁ πρὸς Κλεομένη περὶ Ἄργους ἀγῶν, ὃν ἠγωνίσαντο Τελεσίλλης τῆς ποιητρίας προτρεψαμένης. ταύτην δὲ φασιν οἰκίας οὔσαν ἐνδόξου τῶ δὲ σώματι νοσηματικὴν εἰς θεοῦ πέμψαι περὶ ὑγείας· καὶ χρησθὲν αὐτῇ Μούσας θεραπεύειν, πειθομένην τῇ (vedi n. 4) θεῶ καὶ ἐπιθεμένην ὥδῃ καὶ ἀρμονίᾳ τοῦ τε πάθους ἀπαλλαγῆναι ταχὺ καὶ θαυμάζεσθαι διὰ ποιητικὴν ὑπὸ τῶν γυναικῶν. ἐπεὶ δὲ Κλεομένης ὁ βασιλεὺς τῶν Σπαρτιατῶν πολλοὺς ἀποκτείνας (οὐ μὴν, ὡς ἔνιοι μυθολογοῦσιν, ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑπτακοσίους πρὸς ἑπτακισχίλιους) ἐβάδιζε πρὸς τὴν πόλιν, ὄρμη καὶ τόλμα δαιμόνιος παρέστη ταῖς ἀκμαζούσαις τῶν γυναικῶν ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους ὑπὲρ τῆς πατρίδος. ἠγουμένης δὲ τῆς Τελεσίλλης, ὄπλα λαμβάνουσαι καὶ παρ' ἑπαλξίν ἱστάμεναι κύκλῳ τὰ τεῖχη περιέστησαν, ὥστε θαυμάζειν τοὺς πολεμίους. τὸν μὲν οὖν Κλεομένη πολλῶν πεσόντων ἀπεκρούσαντο· τὸν δ' ἕτερον βασιλέα Δημάρατον, ὡς Σωκράτης φησὶν, ἐντὸς γενόμενον καὶ κατασχόντα τὸ Παμφυλιακὸν ἐξέωσαν. οὕτω δὲ τῆς πόλεως περιγενομένης, τὰς μὲν πεσοῦσας ἐν τῇ μάχῃ τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ τῆς Ἀργείας ἔθασαν, ταῖς δὲ σωθείσας ὑπόμνημα τῆς ἀριστείας ἔδοσαν ἰδρύσασθαι τὸν Ἐνυάλιον. τὴν δὲ μάχην οἱ μὲν ἐβδόμη λέγουσιν ἱσταμένου μηνός, οἱ δὲ νομηνία γενέσθαι τοῦ νῦν μὲν τετάρτου, πάλαι δ' Ἑρμαίου παρ' Ἀργείοις, καθ' ἣν μέχρι νῦν τὰ Ὑβριστικὰ τελοῦσι, γυναῖκας μὲν ἀνδρείοις χιτῶσι καὶ χλαμύσιν, ἀνδρας δὲ πέπλοις γυναικῶν καὶ καλύπτραις ἀμφιεννύντες. ἐπανορθούμενοι δὲ τὴν ὀλιγανδρίαν οὐχ, ὡς Ἡρόδοτος ἱστορεῖ τοῖς δούλοις, ἀλλὰ τῶν περιοίκων ποιησάμενοι πολίτας τοὺς ἀρίστους, συνώκισαν τὰς γυναῖκας· ἐδόκουν δὲ καὶ τούτους ἀτιμάζειν καὶ περιορᾶν ἐν τῶ συγκαθεύδειν ὡς χείρονας. ὅθεν ἔθεντο νόμον τὸν κελεύοντα πάγονα δεῖν ἐχούσας συναναπαύεσθαι τοῖς ἀνδράσι τὰς γεγαμημένας. “Delle azioni compiute in comune da donne, nessuna è più gloriosa della battaglia contro Cleomene per Argo, che (le donne) combatterono, spinte dalla poetessa Telesilla. Dicono che costei, che era di rinomata famiglia, ma inferma nel corpo, mandò a chiedere alla dea (vedi n. 4) della sua salute e, avuto l'oracolo di servire le Muse, obbedendo alla dea (vedi n. 4) e applicandosi alla poesia e all'armonia, velocemente fu liberata dalla malattia e ammirata dalle donne per l'arte poetica. Quando dunque Cleomene, re degli Spartani, dopo aver ucciso molti (argivi) (non però, come taluni favoleggiano 7777) marciò verso la città, un impeto e un'audacia divinamente ispirati indussero le più fiorenti tra le donne a respingere i nemici, per la patria. Sotto il comando di Telesilla, avendo abbracciato le armi ed essendosi poste sui bastioni tutt'intorno, circondarono le mura così da stupire i nemici. Cleomene dunque, lo respinsero, dopo che molti erano caduti; l'altro re, Demarato, come dice Socrate, che era dentro e si era impadronito del Panfiliaco, lo cacciarono fuori. Essendo così dunque salva la città, tra le donne quelle cadute in battaglia le seppellirono sulla via argiva, mentre alle salve, a memoria dell'eroica impresa, concessero di innalzare una statua ad Enialio. Dicono che la battaglia sia avvenuta all'inizio del mese, oggi quarto, anticamente (detto) Ermaio dagli Argivi, alcuni il settimo giorno, altri il primo, durante il quale ancora oggi celebrano le *Hybristiká*, vestendo le donne con chitoni e clamidi maschili, gli uomini con pepli e veli femminili. Per sanare la penuria di uomini, unirono in matrimonio le donne non, come riporta Erodoto, agli schiavi, ma, dopo averli resi cittadini, ai migliori tra i perieci. Ritengono anche che li

infatti, riprendendo lo storico Socrate di Argo (310 F 6 Jacoby; *FGrH*, III B, p.16-17) introduce il personaggio di Telesilla³, giovane nobile argiva, purtroppo inferma, che recuperò la salute e acquistò la fama presso i suoi concittadini, dopo aver accondisceso alle indicazioni dell'oracolo di una dea⁴ che la invitava a dedicarsi alla poesia. Fu Telesilla, secondo Plutarco, a guidare la resistenza di Argo allorché, rimasta senza soldati a seguito di un duro scontro con gli Spartani (identificato con la rotta di Sepeia), la città venne attaccata da questi ultimi, guidati dai re Cleomene⁵ e Demarato. Secondo Plutarco, Telesilla armò le donne e le pose sulle mura ad accogliere il nemico. Esse riuscirono non solo a respingere

trattassero con disprezzo e trascurassero di dormire insieme, quasi che fossero inferiori. Donde posero una legge che ordinava che le mogli, portando una barba, dovessero dormire con gli uomini". Anche Polieno, *Stratagemata* VIII 33, ci parla delle *Hybristiká*, ma pare riprendere Plutarco, riassumendolo: Polieno, *Stratagemata*, VIII 33: Κλεομένης Σπαρτιατῶν βασιλεὺς κτεινας ἐν παρατάξει Ἀργείων ἀνδρας ἐπτακισχιλίους ἑπτακοσίους ἑβδομήκοντα ἑπτὰ ἐβάδιζεν ἐπὶ τὸ Ἄργος ὡς κατὰ κράτος αἰρήσων τὴν πόλιν· Τελέσιλλα ἡ μουσικὴ τὰς Ἀργείας ὀπλίσασα προήγαγεν εἰς μάχην. αἱ δὲ ἔνοπλοι παρὰ ἔπαλξιν ἰστάμεναι, κύκλω τὰ τεῖχη φραζάμεναι Κλεομένη μὲν ἀπεκρούσαντο, Δημάρατον δὲ τὸν ἕτερον βασιλέα ἐξώσαντο καὶ τὴν πόλιν ἀλῶναι κινδυνεύουσαν ἀνέσωσαν. τοῦτο τὸ στρατήγημα τῶν γυναικῶν μέχρι νῦν Ἀργεῖοι τιμῶσι, νομηνία μὴνὸς Ἑρμαίου τὰς μὲν γυναικας ἀνδρείοις χιτῶσι καὶ χλαμύσι, τοὺς δὲ ἀνδρας πέπλοις γυναικεῖοις ἀμφιεννύντες. “[...]Cleomene, re degli Spartani, avendo ucciso in battaglia 7777 uomini di Argo, marciò verso Argo per prendere la città con la forza; Telesilla, la poetessa, avendo armato le argive, le condusse in battaglia. Quelle, stando armate sui merli, serrando tutt'intorno le mura, respinsero Cleomene, cacciarono l'altro re Damarato e salvarono la città che aveva rischiato d'esser presa". Cfr. P. A. Stadter, *Plutarch's historical methods. An analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge 1965, pp. 17-19.

³ Sulla figura di Telesilla, cfr. inoltre Clemente Alessandrino, *Stromata* IV 19: φασὶ δὲ καὶ τὰς Ἀργολικὰς ἡγουμένης αὐτῶν Τελεσίλλης τῆς ποιητρίας Σπαρτιάτας τοὺς ἀλκίμους τὰ πολέμια φανείσας μόνον τρέψασθαι καὶ ἐκείνας τὸ ἀδεὲς τοῦ θανάτου περιποιήσασθαι. “Si narra anche che le donne di Argo, guidate dalla poetessa Telesilla, volsero in fuga con il loro solo apparire i bellicosi guerrieri spartani: fu la poetessa a destare in esse il disprezzo della morte”. Traduzione di G. Pini (a cura di), *Gli Stromati: note di vera filosofia*, Milano 2006, p. 505. Per la cronologia cfr. M. E. Colonna, *Per una cronologia di Telesilla*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli», V (1955), pp. 67-72. Per una panoramica dell'opera di Telesilla e delle testimonianze sulla sua figura, M. Capellà Soler, *Poetes gregues antigues*, Barcelona 2005, pp. 58-68.

⁴ Si segue l'edizione de Les Belles Lettres, J. Boulogne (a cura di), *Plutarque, cit.*, dove, a p. 285, si precisa: “Cette divinité anonyme est une déesse, comme l'indique la phrase suivante. S'agit-il d'Héra? L'emplacement de la statue censée représenter la poétesse inviterait à penser plutôt à Aphrodite”. Nell'edizione di F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker, Autoren B*, Leiden 1950, 310 F6, troviamo il maschile τῶ, poiché si accoglie la correzione di Bachet de Méziriac; così anche W. Nachstädt – W. Sieveking – J. B. Titchener, *Plutarchi Moralia, Volume II*, Leipzig 1971, dove si preferisce la correzione del Bachet de Méziriac *vs omnes codices* che indicano il femminile τῆ, come invece ripreso nell'edizione de Les Belles Lettres. Accogliamo quest'ultima posizione poiché essa non solo è la più accreditata, ma anche perché risulta la più coerente col contesto culturale descritto in seguito. Per le critiche, sovente ingiuste, di Méziriac ad Amyot, vedi R. Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI siècle*, Genève 1965, p. 256.

⁵ Sulla figura di Cleomene, cfr. P. Carlier, *La vie politique à Sparte à l'époque de Cléomène I. Essai d'interprétation*, in «Ktèma», 2 (1977), pp. 65-84, ed. it. in C. Bearzot-F. Landucci (a cura di), *Contro le “leggi immutabili”: gli Spartani tra tradizione e innovazione*, Milano 2004, pp. 33-52.

Cleomene, ma anche a cacciare Demarato, che era intanto penetrato in città. Mentre le cadute furono seppellite sulla via argiva, le sopravvissute ebbero il permesso di innalzare una statua ad Enialio, a memoria dell'impresa compiuta. È per ricordare questa battaglia che, secondo Plutarco, gli Argivi celebrano, ancora ai suoi giorni⁶, le *Hybristiká*, feste in cui donne e uomini si scambiano gli abiti.

Il racconto plutarcheo termina con la notizia che, per sanare la penuria di uomini, le cittadine sopravvissute furono date in sposo non (come vedremo riferisce Erodoto) a degli schiavi, bensì ai migliori tra i perieci.

Queste, tuttavia, trattavano i loro nuovi sposi con disprezzo: di qui l'origine, ci riporta l'autore, di un *nómos* che prescriveva alle donne argive, dopo aver applicato a se stesse una barba, di dormire coi mariti.

Anche Pausania⁷ parla di Telesilla e della stele a lei dedicata nel tempio di Afrodite⁸ ad Argo, che la raffigura nel duplice aspetto assegnatole dalla tradizione

⁶ Naturalmente, se il *μέχρι νῦν* è parte della fonte del *De mulierum virtutibus*, il riferimento è al tempo di Socrate di Argo, non di Plutarco.

⁷ Pausania, II 20, 8-10: ὑπὲρ δὲ τὸ θέατρον Ἀφροδίτης ἐστὶν ἱερόν, ἔμπροσθεν δὲ τοῦ ἔδους Τελέσιλλα ἡ ποιήσασα τὰ ἄσματα ἐπείργασται στήλῃ· καὶ βιβλία μὲν ἐκεῖνα ἔρριπται οἱ πρὸς τοῖς ποσίν, αὐτὴ δὲ ἐς κράνος ὄρα κατέχουσα τῇ χειρὶ καὶ ἐπιτίθεσθαι τῇ κεφαλῇ μέλλουσα. ἦν δὲ ἡ Τελέσιλλα καὶ ἄλλως ἐν ταῖς γυναιξίν εὐδόκιμος καὶ μᾶλλον ἐτιμᾶτο ἔτι ἐπὶ τῇ ποιήσει. συμβάντος δὲ Ἀργείοις ἀτυχῆσαι λόγου μειζρόνως πρὸς Κλεομένην τὸν Ἀναξανδρίδου καὶ Λακεδαιμονίους, καὶ τῶν μὲν ἐν αὐτῇ πεπτωκότων τῇ μάχῃ, ὅσοι δὲ ἐς τὸ ἄλλος τοῦ Ἄργου κατέφευγον διαφθαρέντων καὶ τούτων, τὰ μὲν πρῶτα ἐξιόντων κατὰ ὁμολογίαν, ὡς δὲ ἔγνωσαν ἀπατόμενοι συγκατακαυθέντων τῷ ἄλσει τῶν λοιπῶν, οὕτω τοὺς Λακεδαιμονίους Κλεομένης ἤγεν ἐπὶ ἔρημον ἀνδρῶν τὸ Ἄργος. Τελέσιλλα δὲ οἰκέτας μὲν καὶ ὅσοι διὰ νεότητα ἢ γῆρας ὄπλα ἀδύνατοι φέρειν ἦσαν, τούτους μὲν πάντας ἀνεβίβασεν ἐπὶ τὸ τεῖχος, αὐτὴ δὲ ὅποσα ἐν ταῖς οἰκίαις ὑπελείπετο καὶ τὰ ἐκ τῶν ἱερῶν ὄπλα ἀθροίσασα τὰς ἀκμαζούσας ἡλικίας τῶν γυναικῶν ὤπλιζεν, ὀπλίσασα δὲ ἔτασσε κατὰ τοῦτο ἢ τοὺς πολεμίους προσιόντας ἠπίστατο. ὡς δὲ <ἐγγύς> ἐγίνοντο οἱ Λακεδαιμόνιοι καὶ αἱ γυναῖκες οὔτε τῷ ἀλαλαγμῷ κατεπλάγησαν δεξιόμεναι τε ἐμάχοντο ἔρρωμένως, ἐνταῦθα οἱ Λακεδαιμόνιοι, φρονήσαντες ὡς καὶ διαφθείρασι σφισι τὰς γυναῖκας ἐπιφθόνως τὸ κατόρθωμα ἔξει καὶ σφαλεῖσι μετὰ ὄνειδῶν γενήσοιτο ἢ συμφορά, ὑπέικουσι ταῖς γυναιξί. πρότερον δὲ ἔτι τὸν ἀγῶνα τοῦτον προεσήμηνεν ἡ Πυθία, καὶ τὸ λόγιον εἶτε ἄλλως εἶτε καὶ ὡς συνεῖς ἐδήλωσεν Ἡρόδοτος· ἀλλ' ὅταν ἡ θήλεια τὸν ἄρρενα νικήσασα ἐξελάσῃ καὶ κῦδος ἐν Ἀργείοισιν ἄρῃται, πολλὰς Ἀργείων ἀμφιδρυφείας τότε θήσει. τὰ μὲν ἐς τὸ ἔργον τῶν γυναικῶν ἔχοντα τοῦ χρησιμοῦ ταῦτα ἦν· “Al di là del teatro, si trova un santuario di Afrodite e davanti alla statua di culto una stele a rilievo che rappresenta Telesilla, la poetessa lirica: ai suoi piedi sono gettati alla rinfusa quei famosi suoi volumi di poesia, mentre essa guarda l'elmo che ha in mano e sta per metterselo sul capo. Telesilla era fra le donne famosa per varie ragioni, ma soprattutto era tenuta in onore per la sua poesia. Essendo gli Argivi incorsi in un'indicibile disfatta, combattendo contro Cleomene, figlio di Anassandrida, e contro gli Spartani, alcuni di essi erano caduti nel corso stesso della battaglia; quanti poi si erano rifugiati nel bosco sacro ad Argo, perirono anch'essi: in un primo momento, uscivano dal bosco dietro accordo con i nemici, poi però, accortisi del fatto che questi tendevano loro una trappola, rimasero nel bosco e vi perirono, arsi vivi; così Cleomene poté condurre gli Spartani contro una Argo ormai priva di uomini. Ma Telesilla fece salire sulle mura gli schiavi e quanti, per la loro giovinezza o per la loro

di poetessa (i libri gettati ai suoi piedi) e guerriera (l'elmo che si accinge a indossare)⁹. Pausania indugia nel descriverci le circostanze che portarono all'oligandria: l'inganno degli Spartani e il rogo nel bosco sacro all'eroe Argo, ordinato da Cleomene, che sterminò così i migliori soldati della città. Telesilla, anche nella versione del Periegeta, armò solo le donne, ma sistemò sulle mura gli

vecchiezza, non erano in grado di prendere le armi; poi, raccolte tutte le armi rimaste nelle case e quelle dai templi, armò con esse le donne che erano nel fiore dell'età; dopo averle armate, le dislocò là dove sapeva che i nemici si stavano avvicinando. E poiché, quando gli Spartani furono vicini, le donne non si lasciarono spaventare dal loro grido di guerra, ma anzi fronteggiavano l'assalto e combattevano vigorosamente, allora gli Spartani, avendo riflettuto sul fatto che, se essi avessero fatto strage delle donne, il loro successo sarebbe stato odioso, mentre, se avessero perduto, l'insuccesso sarebbe stato seguito dalle beffe, cedettero il campo alle donne. Già prima, la Pizia aveva predetto questa battaglia, e l'oracolo lo riferisce Erodoto, sia che vada inteso come l'ha inteso, sia che vada inteso altrimenti: «ma quando la femmina vincerà il maschio e lo caccierà, e avrà gloria fra gli Argivi, a molte Argive farà per il dolore graffiare ambo le guance». Questo è quanto, dell'oracolo, si riferiva all'impresa delle donne di Argo". Traduzione di D. Musti in D. Musti - M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia, Volume II. La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986, pp. 107-109. La *Suda* riprende Pausania quasi letteralmente: <Τελέσιλλα,> ποιήτρια. ἐπὶ στήλης τὰ μὲν βιβλία ἀπέρριπτε, κράνος δὲ τῇ κεφαλῇ περιέθηκε. καὶ γὰρ ὅτε Λακεδαιμόνιοι τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἄργου καταφυγόντας διέφθειρον καὶ πρὸς τὴν πόλιν ἤεσαν ὡς αἰρήσοντες, τότε Τελέσιλλα τὰς ἐν ἡλικίᾳ γυναῖκας ὀπλίσασα ὑπήνησεν οἱ προσήεσαν. ὅπερ ἰδόντες οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐς τοῦπίσω ὑπέστρεψαν, αἰσχρὸν νομίσαντες γυναῖξί πολεμεῖν, ἄς καὶ τὸ νικᾶν ἄδοξον καὶ ἠττᾶσθαι μέγα ὄνειδος. ἐς τοῦτο καὶ ὁ χρησμός πεπλήρωτο, Ἀργεῖοις λέγων· ἄλλ' ὅταν ἡ θήλεια τὸν ἄρρενα νικήσασα ἐξέλᾳσῃ καὶ κῦδος Ἀργεῖοισιν ἄρῃται, πολλὰς Ἀργεῖων ἀμφιδρυφέας τότε θήσει. "Telesilla, poetessa. Sulla stele, da una parte getta i libri, dall'altra indossa un elmo sulla testa. Quando infatti gli Spartani uccidevano quelli rifugiatisi nel luogo sacro di Argo e muovevano verso la città per prenderla, allora Telesilla, avendo armato le donne in giovane età, andò incontro a quelli che venivano. Vedendo ciò gli Spartani tornarono indietro, ritenendo vergognoso combattere con donne, essendo senza gloria il vincerle e gran biasimo l'esserne vinti. Così si compì l'oracolo che disse agli argivi: «ma quando la femmina vincerà il maschio e lo caccierà, e avrà gloria fra gli Argivi, a molte Argive farà per il dolore graffiare ambo le guance»".

⁸ D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia, Volume II. La Corinzia e l'Argolide*, cit., p. 279, n. 68-73. Cfr. inoltre R. A. Tomlinson, *Argos and the Argolid*, New York 1972, p. 209; J. G. Frazer, *Pausania's Description of Greece, Volume III*, New York 1965, p. 198: "But, as we learn from Pausania, the statue of Telesilla stood in front of a temple of Aphrodite. May not this have been the Armed Aphrodite? And would not this explain the statements of Plutarch and Lucian just quoted? If this were so, the historical foundation of the story of Telesilla would become more doubtful than ever". Cfr. inoltre l'analisi di V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, in «Kernos», Suppl. 4 (1994) Athènes-Liège, pp. 153-170 e G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007, p. 262, n. 271: "L'association d'Aphrodite avec Arès dans le double temple aux frontières d'Argos et l'emplacement de la stèle de Télésilla (en avant de l'Aphrodision, lui-même situé à proximité du cœur politique d'Argos) montrent que l'Aphrodite argienne pouvait être liée non seulement à la victoire remportée dans un conflit juridique au nom du mariage, mais aussi à celle remportée dans un conflit militaire au nom de la patrie".

⁹ Sull'aspetto militare di Telesilla, cfr. anche Massimo di Tiro, *Dissertationes*, XXXVII 5 (ma siamo già nel II secolo d. C.): Οὕτω Βοιωτοὺς τοὺς ἀγροίκους αὐλὸς ἐπιτηδεύομενος ἡμέρωσεν, καὶ ποιητῆς Πίνδαρος συνωδὸς τῷ αὐλῷ· καὶ Σπαρτιάτας ἠγειρεν τὰ Τυρταίου ἔπη, καὶ Ἀργεῖοις τὰ Τελεσίλλης μέλη, καὶ Λεσβίους ἡ Ἀλκαίου ᾠδὴ· οὕτω καὶ Ἀνακρέων Σαμίους Πολυκράτην ἡμέρωσεν, κεράσας τῇ τυραννίδι ἔρωτα, Σμερδίου καὶ Κλεοβούλου κόμην, καὶ αὐλοῦς Βαθύλλου, καὶ ᾠδὴν Ἴωνικὴν. I canti di Telesilla avrebbero dunque incitato gli Argivi alla vittoria come precedentemente quelli di Tirteo con gli Spartani.

schiavi e “*quanti, per la loro giovinezza e per la loro vecchiezza, non erano in grado di prendere le armi*”.

Furono le donne, dunque, a formare la prima linea, donne che ebbero ben presto la meglio su Spartani decisi a non lottare con avversarie così fuori dal comune, rispetto alle quali la vittoria sarebbe stata priva di gloria e un'eventuale sconfitta, colma di vergogna.

Questo fu, a parer di Pausania, il compimento di un antico oracolo delfico: “*Ma quando la femmina dopo aver vinto il maschio lo scacci, e gloria si acquisti nella terra d'Argo, allora farà che molte delle Argive si graffino le gote*”, riportato anche da Erodoto, ma il Periegeta aggiunge: “*sia che vada inteso come l'ha inteso, sia che vada inteso altrimenti*”. Pausania sembra cioè non concordare con l'interpretazione dello storico.

Erodoto¹⁰, difatti, aveva riportato quest'oracolo, dato agli Argivi insieme ad un altro oracolo rivolto ai Milesi, completo di due versi finali omissi da Pausania

¹⁰ Erodoto, VI 77-83: 77. Ἀργεῖοι δὲ ἐβοήθειον πυνθανόμενοι ταῦτα ἐπὶ θάλασσαν· ὡς δὲ ἀγγυῶ μὲν ἐγίνοντο τῆς Τίρυνθος, χώρῳ δὲ ἐν τούτῳ τῷ κεῖται Σήπεια οὖνομα, μεταίχμιον οὐ μέγα ἀπολιπόντες ἴζοντο ἀντίοι τοῖσι Λακεδαιμονίοισι. Ἐνθαῦτα δὴ οἱ Ἀργεῖοι τὴν μὲν ἐκ τοῦ φανεροῦ μάχην οὐκ ἐφοβέοντο, ἀλλὰ μὴ δόλῳ αἰρεθέωσι. Καὶ γὰρ δὴ σφι ἐς τοῦτο τὸ πρῆγμα εἶχε τὸ χρηστήριον, τὸ ἐπίκοινα ἔχρησε ἡ Πυθὴ τούτοις τε καὶ Μιλησίοισι λέγον ᾧδε· «Ἄλλ' ὅταν ἡ θήλεια τὸν ἄρσενά νικήσασα ἐξελάσῃ καὶ κῦδος ἐν Ἀργείοισιν ἄρῃται, πολλὰς Ἀργείων ἀμφιδρυφάας τότε θήσει. Ὡς ποτὲ τις ἐρέει καὶ ἐπεσομένων ἀνθρώπων· Δεινὸς ὄφρις τριέλκικτος ἀπώλετο δουρὶ δαμασθεῖς.» Ταῦτα δὴ πάντα συνελθόντα τοῖσι Ἀργείοισι φόβον παρεῖχε. Καὶ δὴ σφι πρὸς ταῦτα ἔδοξε τῷ κῆρυκι τῶν πολεμίων χρᾶσθαι, δόξαν δὲ σφι ἐποίεον τοιόνδε· ὅκως ὁ Σπαρτιήτης κῆρυξ προσημαῖνοι τι ἀκεδαιμονίοισι, ἐποίεον καὶ οἱ Ἀργεῖοι τῷτὸ τοῦτο. 78. Μαθὼν δὲ ὁ Κλεομένης ποιεῦντας τοὺς Ἀργεῖους ὀκοῖόν τι ὁ σφέτερος κῆρυξ σημήνεια, παραγγέλλει σφι, ὅταν σημήνη ὁ κῆρυξ ποιέεσθαι ἀριστον, τότε ἀναλαβόντας τὰ ὄπλα χωρέειν ἐς τοὺς Ἀργεῖους. Ταῦτα καὶ ἐγένετο ἐπιτελέα ἐκ τῶν Λακεδαιμονίων· ἀριστον γὰρ ποιευμένοι σφι τοῖσι Ἀργείοισι ἐκ τοῦ κηρύγματος ἐπεκέατο, καὶ πολλοὺς μὲν ἐφόνευσαν αὐτῶν, πολλῶν δὲ τι πλέονας ἐς τὸ ἄλσος τοῦ Ἄργου καταφυγόντας περικυβέοντες ἐφύλασσον. 79. Ἐνθεῦτεν δὲ ὁ Κλεομένης ἐποίησε τοιόνδε· ἔχων αὐτομόλους ἀνδράς καὶ πυνθανόμενος τούτων ἐξεκάλει, πέμπων κῆρυκα, ὀνομαστὶ λέγων τῶν Ἀργείων τοὺς ἐν τῷ ἰρῶ ἀπεργμένους, ἐξεκάλει δὲ φάς αὐτῶν ἔχειν τὰ ἀποινα· ἀποινα δὲ ἐστὶ Πελοποννησίοισι δύο μνῆαι τεταγμέναι κατ' ἀνδρά αἰχμάλωτον ἐκτίειν. Κατὰ πεντήκοντα δὴ ὧν τῶν Ἀργείων ὡς ἐκάστους ἐκκαλεόμενος ὁ Κλεομένης ἔκτεινε. Ταῦτα δὲ κως γινόμενα ἐλελήθει τοὺς λοιποὺς τοὺς ἐν τῷ τεμένει· ἅτε γὰρ πυκνοῦ ἐόντος τοῦ ἄλσεος οὐκ ὤρων οἱ ἐντὸς τοὺς ἐκτὸς ὃ τι ἔπρησσον, πρὶν γε δὴ αὐτῶν τις ἀναβάς ἐπὶ δένδρος κατεῖδε τὸ ποιεῦμενον. Οὐκ ὧν δὴ ἔτι καλεόμενοι ἐξήσαν. 80. Ἐνθαῦτα δὴ ὁ Κλεομένης ἐκέλευε πάντα τινὰ τῶν εἰλωτέων περινεῖν ὕλην τὸ ἄλσος· τῶν δὲ πιθομένων ἐνέπρησε τὸ ἄλσος. Καιόμενου δὲ ἤδη ἐπαίρειτο τῶν τινῶν αὐτομόλων τίνος εἶη θεῶν τὸ ἄλσος· ὁ δὲ ἔφη Ἄργου εἶναι. Ὁ δὲ ὡς ἤκουσε, ἀναστενάξας μέγα εἶπε· «ᾧ Ἄπολλον χρηστήριε, ἧ μεγάλας με ἠπάτηκας φάμενος Ἄργος αἰρήσειν. Συμβάλλομαι δ' ἐξήκειν μοι τὸ χρηστήριον.» 81. Μετὰ δὲ ταῦτα ὁ Κλεομένης τὴν μὲν πλέω στρατιὴν ἀπῆκε ἀπίνα ἐς Σπάρτην, χιλίους δὲ αὐτὸς λαβὼν τοὺς ἀριστέας ἦε ἐς τὸ Ἡραῖον θύσων. Βουλομένου δὲ αὐτοῦ θύειν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ὁ ἱεὺς ἀπηγόρευε, φάς οὐκ ὄσιον εἶναι ξείνῳ αὐτόθι θύειν. Ὁ δὲ Κλεομένης τὸν ἱεῖρα ἐκέλευε τοὺς εἰλωτάς ἀπὸ τοῦ

(“Così dirà qualcuno dei posteri: tremendo serpente dalla triplice spira perì domato dall’asta”) e l’aveva tuttavia diversamente spiegato: secondo Erodoto, infatti, con la sua oscura profezia di rovesciamento, esso creava ansietà agli Argivi che temevano un colpo basso da parte degli Spartani (“*Qui gli Argivi non temevano la battaglia in campo aperto, ma di essere presi con l’inganno*”)¹¹.

βωμοῦ ἀπαγαγόντας μαστιγῶσαι, καὶ αὐτὸς ἔθυσσε. Ποίησας δὲ ταῦτα ἀπήιε ἐς τὴν Σπάρτην. “77. Quando lo seppero, gli Argivi correvano al mare per portare aiuto; come furono vicini a Tirinto, in quella zona che ha nome Sepeia, si accamparono di fronte ai Lacedemoni lasciando poco spazio davanti a loro. Qui gli Argivi non temevano la battaglia in campo aperto, ma di essere presi con l’inganno. Infatti a questo si riferiva per loro l’oracolo che la Pizia aveva vaticinato in comune per essi e per i Milesi, che diceva così: “Ma quando la femmina, vinto il maschio, lo avrà ricacciato e guadagni gloria tra gli Argivi, allora costringerà molte Argive a deturparsi il viso. Così che un girono dirà anche qualcuno dei posteri: un serpente terribile senza spire morì domato dalla lancia. Tutti questi fatti concomitanti mettevano paura agli Argivi; perciò decisero di utilizzare l’araldo dei nemici e, decisi, si comportavano così: ogni volta che l’araldo spartiatà segnalava qualcosa ai Lacedemoni, anche gli Argivi facevano lo stesso. 78. Come Cleomene seppe che gli Argivi facevano qualunque cosa il loro araldo comandava, annuncia ai suoi che, quando l’araldo avesse dato il segnale del pasto, allora prendessero le armi e si lanciassero sugli Argivi. Questi ordini furono eseguiti dai Lacedemoni: assalirono gli Argivi che consumavano il pasto secondo il segnale dell’araldo, ne uccisero molti e un numero ancora maggiore tenevano sotto sorveglianza, circondandoli dopo che si erano rifugiati nel bosco sacro di Argo. 79. Allora ecco cosa faceva Cleomene: avendo dei disertori e informatosi da costoro, mandò un araldo e invitava a uscire, chiamandoli per nome, gli Argivi chiusi nel santuario, e li invitava ad uscire dicendo di avere il prezzo dei loro riscatti. Per i Peloponnesiaci il riscatto è fissato in due mine da pagarsi per ogni prigioniero di guerra. Essendo dunque usciti una cinquantina di Argivi chiamati uno ad uno, Cleomene li uccise. Questo fatto sfuggì a quelli rimasti nel recinto sacro – poiché, essendo il bosco fitto, quelli dentro non vedevano che cosa facessero quelli fuori – finché uno di loro, salito su un albero, non ebbe visto quel che accadeva. Allora, benché venissero ancora chiamati, non uscirono più. 80. A questo punto Cleomene invitava ciascuno degli Iloti a circondare il bosco di legname e, quando ebbero ubbidito, incendiò il bosco. E mentre già bruciava chiese a uno dei disertori a quale divinità il bosco appartenesse: quello rispose che era di Argo. Egli, come lo udì, disse gemendo ad alta voce: “O fatidico Apollo, certo mi ingannasti di molto, dicendomi che avrei preso Argo: credo che per me l’oracolo si sia compiuto”. 81 Dopo di ciò, Cleomene congedò la maggior parte dell’esercito perché tornasse a Sparta ed egli stesso, presi i mille soldati migliori andava al tempio di era per sacrificare. Ma, volendo sacrificare personalmente sull’altare, il sacerdote glielo impediva dicendo che non era lecito ad uno straniero sacrificare in quel luogo. Cleomene allora ordinò agli Iloti di trascinare via il sacerdote dall’altare e di fustigarlo, ed egli stesso compì il sacrificio. Fatto questo, se ne tornò a Sparta”. Traduzione di G. Nenci (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Volume VI. La battaglia di Maratona*, Milano 1998, pp. 83-88.

¹¹ Cfr. P. A. Stadter, *Plutarch’s, cit.*, p. 47. Sull’autenticità delfica dell’oracolo, cfr. anche C. Lanzani, *Gli oracoli greci al tempo delle guerre persiane*, in «Rivista di Storia antica», VIII (1904), pp. 241-259 e M. Zambelli, *Per la storia, cit.*, pp. 148-158; cfr. anche la posizione di I. Solima, *Era Artemide e Afrodite in Magna Grecia e in Grecia. Dee armate o dee belliche?*, in «Mélanges de l’Ecole française de Rome. Antiquité», CX (1998), pp. 381-417, ma soprattutto, in particolare riguardo i due versi finali, R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956, p. 174: “Ces deux derniers vers ont dû être composés après la bataille, Cléomène voulant, par une allusion transparente, donner quelque vraisemblance à l’encouragement qu’il prétendait tirer de l’antique rébus argien”.

Lo storico racconta sia della terribile disfatta sia della penuria d'uomini che aveva portato la città a ricorrere non, come dirà Plutarco ai “*migliori tra i perieci*” (τῶν περιοίκων ... τοὺς ἀρίστους), bensì agli schiavi (οἱ δοῦλοι).

Erodoto va poi oltre, rivelandoci che i figli dei morti di Sepeia “*recuperato il potere in Argo, li scacciarono e gli schiavi scacciati occuparono con battaglia Tirinto. Per un certo tempo ci furono tra loro relazioni cordiali, ma in seguito giunse presso gli schiavi un indovino, Cleandro, che era originario di Figalia in Arcadia; questi indusse gli schiavi ad assalire i loro padroni. Per questo ci fu tra loro guerra per molto tempo, finché a fatica gli Argivi rimasero vincitori*”¹².

¹² Oltre a Plutarco ed Erodoto, si riferiscono a quest'evento anche Aristotele, *Politica*, 1302b33-1304a14: καὶ ἐν Ἄργει τῶν ἐν τῇ ἑβδόμῃ ἀπολομένων ὑπὸ Κλεομένους τοῦ Λάκωνος ἠναγκάσθησαν παραδέξασθαι τῶν περιοίκων τινάς, “e in Argo, poiché erano stati uccisi da Cleomene spartano nel settimo (giorno), furono costretti ad ammettere alcuni dei perieci” e, secondo le indicazioni di De Sanctis [G. De Sanctis, *Argo e i Gimneti*, in S. Accame (a cura di), *Scritti minori I*, Roma 1966, pp. 49-52, (studio già presente in AA. VV., *Scritti di storia antica e di archeologia, a Giulio Beloch nel XXX dell'insegnamento nell'Ateneo romano*, Roma 1910, pp. 235-239)], anche Diodoro Siculo, X 26: Ὁ γὰρ τοῖς πολλοῖς κατὰ τῶν πολιτῶν φθόνος τὸν ἔμπροσθεν χρόνον ἐγκρυπτόμενος, ἐπειδὴ καιρὸν ἔλαβεν, ἄθρους ἐξεργράγη. διὰ δὲ τὴν φιλοτιμίαν τοὺς δούλους ἠλευθέρωσαν, μᾶλλον βουλόμενοι τοῖς οἰκέταις μεταδοῦναι τῆς ἐλευθερίας ἢ τοῖς ἐλευθέροις τῆς πολιτείας. “L'invidia dei cittadini verso i molto, dapprima celata, quando si presentò il momento giusto, scoppiò tutta insieme. Per il loro orgoglio resero liberi gli schiavi, preferendo che i servi partecipassero alla libertà piuttosto che i liberi alla cittadinanza”. Quest'attribuzione è generalmente accettata [cfr. tra gli altri C. Bearzot, *I douloi /perioikoi di Argo. Per una riconsiderazione della tradizione letteraria*, in «L'incidenza dell'antico», 3 (2005), pp. 61-82], ma trova anche espressioni di maggiore cautela [(M. Zambelli, *Per la storia di Argo nella prima metà del V secolo a. C.*, in «Rivista di Filologia e d'Istruzione classica», 99 (1971), pp. 148-158] quando non di aperto scetticismo [cfr. R. Van Compernelle, *Le mythe de la “gynécocratie-goulocratie” argienne*, in «Le monde grec», LXII (1978), pp. 355-364]. Sullo status di questi *douloi-perioikoi* le posizioni non sono concordi. Molti credono che essi debbano identificarsi con la classe dei *gimneti*, ovvero individui “a metà tra liberi e schiavi”, come gli iloti degli Spartani e i penesti dei Tessali (cfr. Polluce III 83: μεταξὺ δ' ἐλευθέρων καὶ δούλων οἱ Λακεδαιμονίων εἰλωτες, καὶ Θετταλῶν πενέσται, καὶ Κρητῶν κλαρῶται καὶ μνωῖται καὶ Μαριανδυνῶν δωροφόροι, καὶ Ἀργείων γυμνήτες, καὶ Σικωνίων κορυνηφόροι): così in sostanza P. Vidal-Naquet, *Esclave et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in C. Nicolet (a cura di) *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris 1970, pp. 63-80, di nuovo pubblicato in *Le chasseur noir*, Paris 1981, ed. it. *Il cacciatore nero*, Milano 2006, pp. 229-231; cfr. anche V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite*, cit., p. 156, dove l'autrice afferma che si potrebbe fare l'ipotesi che i cittadini sopravvissuti abbiano dato in spose le vedove e le giovani figlie ai migliori dei “perieci” che sono probabilmente i *Gimneti*, cioè i pre-dorici asserviti. Volendo “sciogliere la logica dei miti”, sottolinea l'autrice, si vedrà allora l'immagine di un mondo rovesciato dove le donne prendono le armi e fanno la guerra, dove gli schiavi sono al potere, un mondo dove gli eterni esclusi arrivano in prima scena; cfr. anche M. Zambelli, *Per la storia di Argo nella prima metà del V secolo a. C.*, in «Rivista di Filologia e d'Istruzione classica», 102 (1974), pp. 442-453; R. F. Willetts, *The servile interregnum at Argos*, in «Hermes», 87 (1959), pp. 495-506; diversamente C. Bearzot, *I douloi*, cit., ritiene che si tratta di *perioikoi*, attribuendo così credito maggiore alla testimonianza di Plutarco. D. Asheri, *Tyrannie et mariage forcé*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 32 (1977), pp. 22-48, rifiuta l'idea di un

Com'è chiaro, Erodoto non cita Telesilla né collega quest'evento ad alcuna festa.

1.2. La battaglia di Sepeia e le Guerre Persiane

Il racconto erodoteo della battaglia di Sepeia, dell'oracolo dato agli Argivi e della presa di potere da parte degli schiavi nella città, si inserisce nel più ampio quadro dell'inizio del conflitto con i Persiani e della posizione assunta da Argo in quest'ultimo.

È un fatto che Argo non abbia partecipato alle operazioni anti-persiane. Ciò, naturalmente, getta ombre considerevoli sulla sua fedeltà alla causa greca, ombre la cui presenza, da diverse parti, non si è mancato di rimarcare. Conosciamo il clima di grande agitazione connesso ai preparativi di resistenza ellenica contro il gigante persiano e sappiamo anche che il fronte greco, fatta salva una certa retorica, non era in alcun modo compatto.

Le stesse tradizioni riguardanti il comportamento della capitale dell'Argolide in questa circostanza sono tra loro contrastanti e lasciano intravedere la seria difficoltà che molte *póleis* sperimentarono nel dover operare una scelta di campo.

All'interno di ogni città, del resto, finanche nella *leader* Atene, erano presenti forze filo-persiane: Ippia, il figlio esiliato di Pisistrato, aveva ancora i suoi seguaci in città, tanto da seguire il Gran Re nella speranza di riprendere il potere e da consigliargli il luogo più propizio dove sferrare l'attacco, la pianura di Maratona¹³.

Erodoto, che descrive con dovizia di particolari questa temperie, riporta anche quale fu la particolare strategia degli Argivi rispetto all'organizzazione degli stati greci dinanzi alla minaccia persiana. A ben vedere, sembra quasi che Argo, per ragioni più o meno valide e che storicamente restano comunque da chiarire, voglia volontariamente autoescludersi dal fronte antipersiano: di certo, però, da un punto di vista ufficiale, la sua politica estera viene presentata, in questa fase,

interregno servile e di uno sviluppo della democrazia in Argo (pp. 31-32), parlando piuttosto di una *cooptatio* organizzata dalla stessa classe dirigente ormai decimata.

¹³ Cfr. H. Bengtson, *Griechische geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München 1965, ed. it. *Storia Greca. Volume I*, Bologna 1985, pp. 276-277: "Su consiglio di Ippia, i Persiani approdarono di fronte alla pianura di Maratona, in Attica. La scelta del luogo pare essere stata dettata da considerazioni sia politiche (i piccoli contadini locali erano considerati particolarmente favorevoli ai tiranni) che strategiche; un intervento della cavalleria persiana con prospettive di successo era inoltre possibile solo in una zona pianeggiante".

condizionata anche e soprattutto proprio dalle nefaste conseguenze della battaglia di Sepeia¹⁴.

¹⁴ Erodoto, VII, 148-152: «Dunque gli esploratori, dopo aver così osservato ed esser stati rimandati, tornarono in Europa, mentre i Greci alleati contro il Persiano, dopo l'invio degli esploratori, mandarono in secondo luogo messaggeri ad Argo. Gli Argivi dicono che le cose per loro si sono svolte nella seguente maniera: poiché subito fin dall'inizio erano informati di quel che il barbaro stava per scatenare contro la Grecia, sapendolo e intuendo che i Greci avrebbero tentato di prenderli con sé come alleati contro il Persiano, inviarono delegati a Delfi per chiedere al dio, cosa per loro fosse meglio fare: da poco tempo infatti 6000 di loro erano caduti per opera degli Spartani e di Cleomene figlio di Anassandrida e per questo consultarono l'oracolo. La Pizia alle loro richieste vaticinò così: «Nemico ai vicini, caro agli immortali, tenendo indietro la lancia statti in guardia e custodisci il capo: e il capo salverà il corpo». Questo la Pizia profetò; poi, come giunsero ad Argo, gli ambasciatori si presentarono al consiglio e dissero quel che era stato loro imposto. Ed essi a ciò che veniva loro detto rispondevano che gli Argivi erano pronti ad agire secondo quanto essi dicevano, ma dopo aver concluso una pace di trenta anni con Sparta e avendo il comando di metà di tutta la lega: ché, sebbene secondo giustizia il comando spettasse a loro, tuttavia si sarebbero accontentati di comandare per metà. Questo dicono che il consiglio abbia risposto, sebbene il responso dell'oracolo vietasse loro di concludere un'alleanza coi Greci. E avevano desiderio che ci fosse una tregua trentennale, sebbene temessero l'oracolo, perché durante quegli anni i figli divenissero loro adulti. Qualora non ci fosse stata tregua, temevano di dover essere per il futuro soggetti agli Spartani, se oltre ai guai già capitati avessero subito una sconfitta da parte del Persiano. Ma gli ambasciatori che venivano da Sparta risposero a queste parole del consiglio in questi termini, che riguardo alla tregua avrebbero riferito all'assemblea, mentre riguardo all'egemonia, essi stessi avevano avuto l'incarico di rispondere e precisamente di dire che essi avevano due re e gli Argivi uno solo: non era dunque possibile che alcuno dei due re di Sparta decadesse dal comando, mentre non c'era nulla che impediva che dopo loro due ci fosse, con parità di voto, l'argivo. Così gli argivi dicono che non vollero sopportare l'arroganza degli Spartani, ma preferirono essere comandati dai barbari piuttosto che cedere in alcunché agli Spartani, e intimarono agli ambasciatori di allontanarsi prima del calar del sole dal territorio di Argo, altrimenti sarebbero stati trattati come nemici. Gli Argivi raccontano questo, ma c'è un altro racconto diffuso nella Grecia, che cioè Serse mandò un araldo ad Argo prima di muovere per la spedizione contro la Grecia; si dice che costui, giunto, abbia detto: «Uomini di Argo, il re Serse questo vi annunzia: noi crediamo che il nostro progenitore sia Perse, nato da Perseo figlio di Danae e da Andromeda figlia di Cefeo. In tal modo saremmo vostri discendenti. Non è giusto quindi né che noi marciamo contro i nostri progenitori, né che voi per prestare aiuto ad altri diveniate avversari nostri, ma conviene piuttosto che ve ne stiate tranquilli nel vostro paese. Se le cose andranno secondo le mie intenzioni, nessuno io onorerò più di voi». Si dice che, udite queste parole, gli Argivi le abbiano tenute in gran conto; al momento non fecero alcuna promessa né alcuna richiesta, ma quando i Greci chiesero la loro alleanza allora fecero delle richieste, ben sapendo che gli Spartani non avrebbero condiviso il comando, appunto per starsene tranquilli, sotto questo pretesto. Alcuni Greci dicono che s'accorda con questo anche il seguente fatto, avvenuto molti anni dopo questi avvenimenti: capitò che si trovassero a Susa Memnonia per una certa altra faccenda gli ambasciatori di Atene, precisamente Callia figlio di Ipponico e gli altri mandati con lui; ambasciatori argivi, mandati nello stesso tempo anch'essi a Susa, chiesero ad Artaserse figlio di Serse se rimaneva ancora salda tra loro l'amicizia che avevano concluso con Serse o se li considerava suoi nemici. Ed Artaserse rispose che certamente restava salda e che nessuna città egli considerava più amica di Argo. Se davvero Serse mandò l'araldo ad Argo a dire questo e se davvero ambasciatori argivi giunti fino a Susa interrogarono Artaserse riguardo all'amicizia, non posso dirlo con sicurezza, e su questi argomenti non voglio esporre altro parere che quello degli Argivi stessi. Questo comunque so, che se tutti gli uomini mettersero insieme in pubblico i loro mali con l'intenzione di scambiarseli con quelli dei vicini, dopo aver esaminato le sventure del prossimo, volentieri ciascuno si riporterebbe indietro quelle che aveva portato. Così neppure gli Argivi hanno commesso l'azione più turpe. Io sono tenuto a riferire quel che si dice, ma non a prestar fede a tutto e queste parole valgano per ogni mia trattazione, dal momento che anche questo si dice, che furono gli Argivi che chiamarono i Persiani contro la Grecia, essendo

L'autodifesa degli Argivi rispetto a quella che a pieno diritto poteva apparire al fronte anti-persiano come una defezione, chiama a questo punto in causa proprio Delfi e gli Spartani¹⁵.

Interpellata rispetto alla sua posizione, Argo dichiara di aver già richiesto un oracolo a Delfi, che avrebbe caldamente consigliato loro una posizione di sostanziale non belligeranza e neutralità¹⁶.

Tuttavia, gli Argivi affermano di essere disposti, disobbedendo all'oracolo (caso quanto mai raro e perciò sospetto)¹⁷ a non seguire le direttive pitiche, purché venga assicurata loro una pace trentennale con Sparta, che dia ai figli dei morti di Sepeia la possibilità di divenire adulti: Argo insomma non ha le risorse umane necessarie per combattere sia i Persiani che gli Spartani; diversamente la sua cittadinanza avrebbe rischiato l'estinzione. Gli Argivi però avanzano anche un'altra richiesta, quella di una divisione del comando supremo delle azioni con gli Spartani e quando questi sostanzialmente rifiutano, essi si irrigidiscono, rinunciando a qualsiasi tipo di intervento nelle operazioni, preferendo, a quel punto, *“esser comandati dai barbari piuttosto che cedere in alcunché agli Spartani”*. Erodoto riporta questa versione dei fatti come argiva, ma non manca di riferire ciò che si diceva in altre parti della Grecia (*Ἔστι δὲ ἄλλος λόγος λεγόμενος ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα*) e cioè che gli Argivi si fossero accordati coi Persiani, in nome della presunta comune discendenza da Perseo, figlio di Danae e che avessero richiesto la metà del comando agli Spartani ben sapendo che questi avrebbero rifiutato.

Lo storico restituisce al riguardo anche altre prove, quale quella di un'ambasceria argiva ad Artaserse e, pur non ritenendo la notizia degna di fede e dissociandosene personalmente, non manca di riportare una variante ben più grave: che fossero stati gli stessi Argivi a chiamare i Persiani contro la Grecia, *“essendo andata loro*

andata loro male la guerra contro gli Spartani, perché preferivano che capitasse loro qualunque cosa piuttosto che l'onta di quel momento”. Traduzione di A. Izzo D'Accinni in D. Fausti (a cura di), *Erodoto, Storie, libri V-VI-VII*, Milano 1984, pp. 405-411.

¹⁵ Cfr. P. Vannicelli, *Eraclidi e Perseidi*, in P. Angeli Bernardini (a cura di), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche. Atti del Convegno Internazionale. (Urbino, 13-15 giugno 2002)*, Roma 2004, p. 281.

¹⁶ Cfr. R. Crahay, *La littérature, cit.*, p. 324: “Quant à l'oracle, inspiré des lieux communs de la sagesse des nations, il n'est qu'un des rouages d'une machine apologétique qui en compte beaucoup et il est certainement une invention argienne”.

¹⁷ *Ibid*, p. 283, n. 13.

male la guerra contro gli Spartani, perché preferivano che capitasse loro qualunque cosa piuttosto che l'onta di quel momento". Le diverse tradizioni riportate da Erodoto danno ragione del clima tutt'altro che disteso che si respirava in Grecia alla vigilia del conflitto. Si sa che, all'indomani della fine delle ostilità (479/478 a. C.), gli Spartani proposero di espellere dall'anfizionia tutte le città che non avevano combattuto i barbari.

Fu Temistocle che si oppose a questa decisione, giacché rilevò che *"solo trentuno erano le città intervenute nella guerra e per di più piccolissime"*¹⁸. Lo stratego ateniese, pur in tempi di alleanza, si mostrava lungimirante nel tener presente la possibilità di un futuro scontro con Sparta e la necessità di creare dei contrappesi alla sua egemonia, soprattutto nel Peloponneso.

È evidente che il numero di città schierate in prima linea contro il Persiano è da principio davvero esiguo, donde risulta alta la tendenza a "medizzare" che, in gradazioni diverse, riguardò tante città greche in questo periodo¹⁹. Il fatto che Argo giustifichi la sua cautela nello schierarsi, in assenza di garanzie rispetto a Sparta, chiamando in causa la recente strage di cittadini avvenuta a Sepeia, porterebbe sia a valutare con maggiore attenzione la reale portata (certamente drammatica, ma forse non così esiziale) della battaglia, sia la cronologia stessa del

¹⁸ Plutarco, *Vita di Temistocle*, XX 3-4: Ἐν δὲ τοῖς Ἀμφικτυονικοῖς συνεδρίοις τῶν Λακεδαιμονίων εἰσηγουμένων ὅπως ἀπείργωνται τῆς Ἀμφικτυονίας αἱ μὴ συμμαχήσασαι κατὰ τοῦ Μήδου πόλεις, φοβηθεὶς μὴ Θετταλοῦς καὶ Ἀργείους, ἔτι δὲ Θηβαίους ἐκβαλόντες τοῦ συνεδρίου παντελῶς ἐπικρατήσωσι τῶν ψήφων καὶ γένηται τὸ δοκοῦν ἐκείνοις, συνεῖπε ταῖς πόλεις καὶ μετέθηκε τὰς γνώμας τῶν πυλαγόρων, διδάξας ὡς τριάκοντα καὶ μία μόναι πόλεις εἰσὶν αἱ τοῦ πολέμου μετασχοῦσαι, καὶ τούτων αἱ πλείους παντάπασι μικραὶ· δεινὸν οὖν εἰ τῆς ἄλλης Ἑλλάδος ἐκσπόνδου γενομένης ἐπὶ ταῖς μεγίσταις δυσὶν ἢ τρισὶ πόλεσιν ἔσται τὸ συνέδριον. ἐκ τούτου μὲν οὖν μάλιστα τοῖς Λακεδαιμονίοις προσέκρουσε· διὸ καὶ τὸν Κίμωνα προῆγον ταῖς τιμαῖς, ἀντίπαλον ἐν τῇ πολιτείᾳ τῷ Θεμιστοκλεῖ καθιστάντες. "3. Nel congresso degli Anfizioni i Lacedemoni proposero di espellere dall'Anfizionia le città che non avevano partecipato alla lotta contro i Medi. Temistocle, timoroso che con l'esclusione dal consesso dei Tessali, degli Argivi e dei Tebani, essi avrebbero totalmente dominato le votazioni e si sarebbe attuato il loro parere, parlò in favore di quelle città e fece mutare opinione ai delegati dimostrando che solo trentuno erano le città intervenute nella guerra e per lo più piccolissime. 4. Sarebbe stato pericoloso se, con l'esclusione del resto della Grecia, il consesso finisse nelle mani delle due o tre città maggiori. Così andò a urtare fortemente i Lacedemoni, i quali favorirono per questo l'ascesa di Cimone, opponendolo a Temistocle come suo rivale politico". Traduzione di C. Carena – M. Manfredini – L. Piccirilli (a cura di), *Le vite di Temistocle e di Camillo*, Milano 1983, p. 63.

¹⁹ Cfr. P. Vannicelli, *Eraclidi*, cit., p. 282: "In 7, 138-174, viene disegnato un ampio spettro delle posizioni assunte dai Greci durante le guerre persiane, dall'eroica resistenza ateniese (sulla quale peraltro Erodoto 8, 3 non mancherà di formulare qualche riserva) fino allo zelante ed esecrato medismo dei Tessali. [...] Tra i due estremi Erodoto colloca, con accorta strategia narrativa, la posizione problematica di quanti, come gli Argivi, dichiararono la propria neutralità e che egli, pur differenziando le singole posizioni, considera senz'altro medizzanti".

conflitto con gli Spartani, datato dai più al 494 a. C.²⁰. Sebbene infatti sia largamente riconosciuta la sostanziale giustezza della datazione²¹, non può essere escluso che gli Argivi avessero interesse a “spostarne” la cronologia in un passato più recente che giustificasse la loro mancata adesione al conflitto. Viene inoltre naturale chiedersi come Argo abbia potuto, se così priva di uomini, inviare un contingente di mille volontari agli Egineti solo pochi anni dopo Sepeia, sebbene, al riguardo, possano anche ipotizzarsi altre spiegazioni plausibili²².

Quale che sia la motivazione reale di questo gesto²³, è chiaro che la datazione e la portata della battaglia di Sepeia costituiscono un dato tutt’altro che neutro nella generale valutazione della posizione di Argo durante le guerre persiane (nonché nell’elaborazione della sua personale storia identitaria)²⁴. Pur non volendo in assoluto negare la drammaticità dell’avvenimento, sottesa alla “retorica” argiva su Sepeia sembrerebbe esserci la volontà di presentare questa battaglia come un evento eccezionale, straordinario, una catastrofe senza precedenti che avrebbe costretto la città a politiche “d’emergenza” e spregiudicate.

Il “leggendaro” racconto su Telesilla, di chiara derivazione locale, marca ancor di più l’anomalia e la inusuale singolarità che la città attribuiva a questo momento drammatico della sua storia.

²⁰ Sulla cronologia di Sepeia, cfr. P. Vannicelli, *Eraclidi, cit.*, dove si sottolinea la necessità di un riesame della cronologia relativa a Sepeia (“datata per lo più per inerzia al 494 a. C.”) alla luce della più generale posizione di Argo all’interno del conflitto greco-persiano. Dall’opera di G. Grote, *History of Greece. Volume IV*, New York 1880, la cui analisi viene sostanzialmente ancora accettata, il 494 a. C. resta la data più accreditata anche se, dopo di lui, J. Wells, *Studies in Herodotus*, Oxford 1923, riportò la datazione al 520 a. C. In attesa di ulteriori studi, la posizione più diffusa è quella di Grote (Cfr. anche R. A. Tomlinson, *Argo, cit.*, e C. Bearzot.- F. Landucci, *Argo, una democrazia diversa*, Milano 2006); cfr. inoltre A. Barrello, *Il processo di Cleomene e la crisi dinastica di Sparta*, in M. Sordi (a cura di), *Processi e politica nel mondo antico*, Milano 1996, p. 21, n. 5: “L’oracolo comune ad Argivi e Milesi indicherebbe che vi fu un sincronismo tra la guerra spartana contro Argo e l’assedio di Mileto da parte persiana, nel 494 a. C.: sulla base di tale sincronia, il Beloch (*Griechische Geschichte. Volume I*, Berlin-Leipzig 1923, p. 13) propone di datare la spedizione di Cleomene al 494 a. C.”.

²¹ Cfr. P. Vannicelli, *Eraclidi, cit.*, pp. 285-286.

²² Cfr. C. Bearzot, *I douloi, cit.*, p. 68.

²³ *Ibid.* p. 69.

²⁴ Cfr. C. Bearzot.- F. Landucci, *Argo, cit.*, p. 112 e n. 20: Sulla battaglia di Sepeia come mito identitario argivo, unitamente alla ‘battaglia dei campioni’ confronta M. Piérart, *Qu’est-ce-que’être Argien? Identité civique et régime démocratique à Argos au Ve s. avant J.-C.*, in S. Cataldi (a cura di), *Poleis e politeiai. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca. Torino, 29 maggio - 31 maggio 2002*, Alessandria 2004, pp. 167-185.

1.3. Telesilla e Cleomene: l'oracolo agli Argivi e le caratteristiche della contesa tra Sparta ed Argo

Altrettanto “extra-ordinarie” appaiono le feste legate a quest'*aition*. Le *Hybristiká*, come si è visto, son citate dal solo Plutarco. Costui, s'è detto, riprende lo storico Socrate di Argo, la cui cronologia, tuttavia, rimane incerta o tutt'al più da ascrivere al periodo ellenistico²⁵ e a cui, ad ogni modo, non può neanche attribuirsi con assoluta certezza la paternità dell'intero brano²⁶. La versione plutarchea è chiaramente derivante da fonti locali, filo argive, così come anche quella di Pausania²⁷. In entrambi i casi appare evidente la volontà di riconsiderare una terribile sconfitta, quella di Sepeia, attraverso l'eroica resistenza delle sole donne (nella versione plutarchea) o, significativamente, dell'intera parte “marginale” della città (donne, schiavi, giovani e vecchi).

Leader dell'eroica impresa contro gli Spartani sarebbe stata Telesilla, poetessa di indubbia fama, la cui cronologia, tuttavia, come molti altri particolari di questa tradizione, suggerisce cautela in qualsivoglia attribuzione.

Secondo una notizia di Eusebio²⁸, infatti, Telesilla avrebbe raggiunto la sua acme negli anni 452-1 a. C., il che escluderebbe automaticamente la sua partecipazione a quest'azione²⁹. Del resto, anche riguardo il retroterra storico di questa difesa, le

²⁵ Secondo F. Jacoby (*Die Fragmente der griechischen Historiker, Kommentar* b, Leiden 1955, p. 39), “questi due eruditi e conosciuti autori” (si sta riferendo all'altro Socrate, quello di Coa, spesso confuso con Socrate di Argo) “si possono datare in modo diretto solo precedentemente a Demetrio di Magnesia”, il che li colloca al più tardi al primo terzo del I secolo a. C. L'autore non ha dubbi che l'Argivo appartenga ancora al periodo ellenistico, dato anche il riferimento a Euripide, Pindaro, Teocrito (e Apollonio di Rodi), e la derivazione molto probabile di F 11 dal *Perì Theon* di Apollodoro; cfr. inoltre G. Grote, *History, cit.*, p. 322, n. 1: “Plutarch cites the historian Sokrates of Argos for this story about Telesilla; an historian, or perhaps composer of a *περὶ ἄγης* “Argos of unknown date”. Cfr. ancora J. Wells, *Studies, cit.*, p.92, n.2: “*De Mulier Virt.*c. 4, p.245; he quotes as his authority Socrates of Argos, a writer of uncertain date, who wrote a *περὶ ἄγης* of Argos; the other fragments quoted from him by Müller (*F.H.G. IV 497*) do not raise our opinion of his value as an historical authority”.

²⁶ P. A. Stadter, *Plutarch's, cit.*, p. 52, n. 73: “Plutarch, however, usually names his sources only for variants, not for a simple narrative. If the whole story were from Socrates, there would be no reason to introduce his name here. The action of Telesilla is equally reasonable as an *aition* for the scorn the women later showed their mates without the addition from Socrates, and therefore it is not necessary to connect this part of the account with Socrates”.

²⁷ Cfr. D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume II. La Corinzia e l'Argolide, cit.*, p. 28.

²⁸ Eusebio, *Chronicon*, 82, 2: Crates comicus et Telesilla ac Bacchylides lyricus clari habebant. Praxilla quoque et Cleobulina sunt celebres. “Cratete comico e Telesilla e Bacchilide lirico erano considerati famosi. Anche Prassilla e Cleobulina sono celebri”.

²⁹ Cfr. M. E. Colonna, *cit.*, pp. 67-72; D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia, Volume II. La Corinzia e l'Argolide, cit.*, p. 280, n. 81-99: “Se l'*akme* di Telesilla va

opinioni sono discordi: si sa che Cleomene dovette affrontare un processo al suo ritorno a Sparta, con l'accusa di essersi venduto agli Argivi poiché non era stato in grado di prendere una città ormai priva di uomini. È noto da Erodoto che egli giustificò diversamente questa decisione, attribuendola alla corretta interpretazione di un oracolo (quello di Apollo delfico che gli aveva preannunciato che avrebbe perso Argo, compiutosi beffardamente per il re quando questi aveva dato ordine di bruciare il bosco sacro all'eroe Argo) e di un sacrificio (quello nel tempio di Era, allorché dal petto della statua della dea sarebbe scaturita una fiamma, chiaro segno che la volontà divina non richiedeva altre azioni)³⁰.

fissata al 452/51 a. C., (cfr. Eusebio, *Chronicon* 82,2), si aggiunge un elemento di sospetto verso la concrezione dei vari elementi 'storici' intorno al suo nome e alla sua figura; e un altro sospetto d'artificio risulta dalla possibilità che l'episodio di anomala organizzazione militare sia costruito sulla traccia degli Ὑβριστικά la festa argiva «della trasgressione» in cui si simulavano scambi di ruoli, nel sesso e nella condizione sociale. Per un ruolo storico dei servi nel V secolo ad Argo, depono il fatto che questo elemento, ancora assai pronunciato in Erodoto (e in qualche misura presente nella tradizione locale cui attinge Pausania), appare invece negato, o confinato in posizioni secondarie, in Plutarco [...]"

³⁰ Erodoto, VI 82-83: 82. Νοστήσαντα δὲ μιν ὑπῆγον οἱ ἐχθροὶ ὑπὸ τοὺς ἐφόρους, φάμενοί μιν ὠροδοκῆσαντα οὐκ ἐλεῖν τὸ Ἄργος, παρεὸν εὐπετέως μιν ἐλεῖν. Ὁ δὲ σφι ἔλεξε, – οὔτε εἰ ψευδόμενος οὔτε εἰ ἀληθέα λέγων, ἔχω σαφηνέως εἶπαι, ἔλεξε δ' ὦν φάμενος, – ἐπεῖτε δὴ τὸ τοῦ Ἄργου ἱερὸν εἶλε, δοκέειν οἱ ἐξεληλυθέναι τὸν τοῦ θεοῦ χρησμόν· πρὸς ὧν ταῦτα οὐ δικαιοῦν πειρᾶν τῆς πόλιος, πρὶν γε δὴ ἱροῖσι χρῆσθαι καὶ μάθη εἴτε οἱ ὁ θεὸς παραδιδῶι εἴτε [οἱ] ἐμποδῶν ἔστηκε· καλλιερομένω δὲ ἐν τῷ Ἡραίῳ ἐκ τοῦ ἀγάλματος τῶν στηθέων φλόγα πυρὸς ἐκλάμψαι, μαθεῖν δὲ αὐτὸς οὕτω τὴν ἀτρεκείην, ὅτι οὐκ αἰρέει τὸ Ἄργος· εἰ μὲν γὰρ ἐκ τῆς κεφαλῆς τοῦ ἀγάλματος ἐξέλαμψε, αἰρέειν ἂν κατ' ἄκρης τὴν πόλιν, ἐκ τῶν στηθέων δὲ ἐκλάμψαντος πᾶν οἱ πεποιῆσθαι ὅσον ὁ θεὸς ἐβούλετο γενέσθαι. Ταῦτα λέγων πιστὰ τε καὶ οἰκότα ἐδόκεε Σπαρτιήτησι λέγειν καὶ διέφυγε πολλὸν τοὺς διώκοντας. 83. Ἄργος δὲ ἀνδρῶν ἐχηρώθη οὕτω ὥστε οἱ δοῦλοι αὐτῶν ἔσχον πάντα τὰ πρήγματα ἄρχοντές τε καὶ διέποντες, ἐς δ' ἐπήβησαν οἱ τῶν ἀπολομένων παῖδες. Ἐπειτέ σφεας οὗτοι ἀνακτώμενοι ὀπίσω ἐς ἑωυτοὺς τὸ Ἄργος ἐξέβαλον· ἐξωθεόμενοι δὲ οἱ δοῦλοι μάχῃ ἔσχον Τίρυνθα. Τέως μὲν δὴ σφι ἦν ἄρθμα ἐς ἀλλήλους, ἔπειτε δὲ ἐς τοὺς δούλους ἦλθε ἀνὴρ μάντις Κλέανδρος, γένος ἑὼν Φιγαλεὺς ἀπ' Ἀρκαδίας· οὗτος τοὺς δούλους ἀνέγνωσε ἐπιθέσθαι τοῖσι δεσπότησι. Ἐκ τούτου δὲ πόλεμός σφι ἦν ἐπὶ χρόνον συχρόν, ἐς δ' ἡ μόνος οἱ Ἀργεῖοι ἐπεκράτησαν. “82. Quando fu tornato, i suoi nemici lo trascinarono davanti agli efori, dicendo che non aveva preso Argo perché era stato corrotto, mentre gli sarebbe stato facile occuparla. Egli rispose loro – non saprei dire con certezza se mentendo o dicendo la verità –, rispose dunque loro dicendo di aver creduto che l'oracolo del dio si fosse compiuto dopo che egli aveva preso il santuario di Argo. Oltre a ciò non aveva creduto opportuno attaccare la città prima di consultare con sacrifici e di aver saputo se il dio gliela concedeva o gli era di impedimento. Che durante i sacrifici offerti nel santuario di Era dal petto della statua era uscita una lingua di fuoco e che così aveva capito la verità: non avrebbe preso Argo. Infatti, se la fiamma fosse uscita dalla testa della statua, avrebbe preso la città da cima a fondo, ma poiché la fiamma era uscita dal petto, egli aveva compiuto tutto quanto il dio voleva che avvenisse. Dicendo questo, sembrò agli Spartiati che dicesse cose fededegne e verosimili, e con una grande maggioranza di voti sfuggì agli accusatori. 83. Argo rimase vedova di uomini al punto che i loro schiavi ebbero tutti i poteri, sia come magistrati sia come giudici, finché i figli degli uccisi non raggiunsero l'età adulta. Quindi costoro ripresero Argo e cacciarono gli schiavi e gli schiavi cacciati con una battaglia si impadronirono di Tirinto. Per un certo tempo furono in armonia tra di loro finché giunse tra gli schiavi un profeta, un certo Cleandro, che era Figaleo d'origine, dall'Arcadia. Costui persuase gli schiavi ad attaccare i padroni; allora ci fu guerra tra

Sarà convincente al punto tale da essere assolto con larga maggioranza di voti, ma potrebbe esserci anche dell'altro dietro questa apparente indulgenza degli Spartiati.

In effetti, già Brelich aveva inserito la rotta di Sepeia nel più ampio contesto di una contesa di carattere "agonale" tra le due città del Peloponneso per la Tireatide. Il divieto dell'inseguimento sarebbe una delle regole pattuite agli albori di questo secolare conflitto, insieme, ad esempio, alla periodicità mediamente cinquantennale del medesimo³¹.

A questo proposito, riprendendo un passo di Plutarco³², l'autore sottolineava che, in occasione di un precedente scontro, falsamente attribuito al re spartano Polidoro, neanche questi aveva voluto muovere contro Argo³³. A ben guardare, "*nemmeno dopo le vittorie più totali, gli Spartani sono entrati in Argo, né gli Argivi hanno occupato Sparta*"³⁴.

La storia di uno scontro degli Spartani con le donne di Argo sembrerebbe perciò inconciliabile con il processo a Cleomene³⁵, ma in realtà l'organizzazione di un'estrema resistenza della città potrebbe essere avvenuta comunque, pur se ad essa non seguì poi una vera e propria battaglia³⁶, né in generale è da ritenersi

loro per molto tempo, finché gli Argivi, sia pure a stento, ebbero la meglio". Traduzione di G. Nenci (a cura di), *Erodoto, cit.*, p. 209.

³¹ A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961, p. 29; ma cfr. anche J. P. Vernant, *La guerre des cités* pubblicato come *Introduction* in J. P. Vernant (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968, ed. it. *La guerra delle città* in J. P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981 [*Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974], pp. 23-49.

³² Plutarco, *Apoftegmata Laconica* 231e: Ἀργείων δὲ πάλιν μετὰ τὴν τῶν τριακοσίων μάχην ἐκ παρατάξεως πανδημει κρατηθέντων, τὸν Πολύδωρον οἱ σύμμαχοι παρεκελεύοντο μὴ παριέναι τὸν καιρὸν, ἀλλ' ἐπελθόντα τῷ τείχει τῶν πολεμίων τὴν πόλιν αἰρεῖν· ῥᾶστον γὰρ ἔσσεσθαι, τῶν μὲν ἀνδρῶν ἀπολωλότων, τῶν γυναικῶν δ' ἀπολελειμμένων· ἔφη οὖν πρὸς αὐτοὺς «τὸ μὲν ἐκ τοῦ ἴσου μαχόμενον νικᾶν τοὺς ἐναντιουμένους ἐστὶ μοι καλόν, τὸ δ' ὑπὲρ τῶν ὄρων τῆς χώρας μεμαχημένον τὴν πόλιν ἐπιθυμεῖν λαβεῖν οὐ δίκαιον τίθεμαι. εἶναι ἦλθον γὰρ χώραν ἀπολαβεῖν οὐ καταλαβέσθαι πόλιν». Ἐρωτηθεὶς δὲ διὰ τί Σπαρτιᾶται κατὰ πόλεμον κινδυνεύουσιν ἀνδρείως, «ὄτι» ἔφη «αἰδέεσθαι τοὺς ἡγεμόνας ἔμαθον, οὐ φοβεῖσθαι».

³³ A. Brelich, *Guerre, cit.*, p. 26.

³⁴ *Ibid.*, p. 30, n. 39.

³⁵ Su Cleomene e Demarato, cfr. tra gli altri, C. Montepaone – A. Koba, *Il mito di Melampo come paradigma di mobilità (a proposito di Erodoto IX 33-35)*, in C. Montepaone (a cura di), *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore. Volume III*, Napoli 1996, pp. 357-379, di nuovo pubblicato col titolo *Le "pretese" di Melampo*, in C. Montepaone, *Lo spazio del margine*, Roma 1999, pp. 131-154.

³⁶ Così J. Wells, *Studies, cit.*, pp. 92-94. Cfr. anche la tradizione riportata da Plutarco, *Apophthegmata Laconica*, 223a-c: Ἀνοχὰς δὲ ἐφθήμερους πρὸς Ἀργεῖους ποιησάμενος, φυλάξας αὐτὰς <δύο ἡμέρας>, τῇ τρίτῃ νυκτὶ κοιμημένοις διὰ τὸ πεποιθῆναι ταῖς σπονδαῖς ἐπέθετο· καὶ τοὺς μὲν ἀπέκτεινε τοὺς δ' αἰχμαλώτους ἔλαβεν. ὄνειδιζόμενος δ' ἐπὶ τῇ παραβάσει τῶν ὄρκων,

improbabile che le donne potessero partecipare, in casi eccezionali, alla difesa della *pólis*³⁷.

Il fatto che Erodoto non citi Telesilla né la resistenza da parte delle donne ha spinto alcuni³⁸ a ritenere che il racconto della poetessa guerriera abbia preso le mosse in ambiente argivo proprio a partire dall'oracolo erodoteo e dalla stele, probabilmente realizzata in età ellenistica, di cui ci reca testimonianza lo stesso Pausania, raffigurante Telesilla, poetessa e guerriera.

Certuni ritengono l'oracolo tramandato dallo storico un autentico responso *ante eventum*, poiché esso sembra avere le caratteristiche proprie di questo tipo di profezie: oscurità, ambiguità, indicazioni variamente adattabili a seconda della piega che gli eventi avrebbero potuto prendere³⁹.

Crahay sostiene risolutamente che il racconto di Telesilla è leggendario e rappresenta l'*áition* che spiega sia l'oracolo erodoteo che le *Hybristiká*, festa di

οὐκ ἔφη προσομωμοκέναι ταῖς ἡμέραις τὰς νύκτας· ἄλλως τε [καί], ὅτι ἂν κακόν τις ποιῆ τοὺς πολεμίους, τοῦτο καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις δίκης ὑπέρτερον νομίζεσθαι. Συνέβη δ' αὐτῷ τοῦ μὲν Ἄργους, δι' ὃ παρεσπόνδησεν, ἀποπεσεῖν διὰ τὸ τὰς γυναῖκας τὰ ἀπὸ τῶν ἱερῶν καθελοῦσας ὄπλα τούτοις αὐτὸν ἀμύνεσθαι καὶ ὕστερον δὲ τῶν φρενῶν ἔξω γενόμενον δράξασθαι τινος μαχαίριου καὶ αὐτὸν ἀνατεμεῖν ἀπὸ τῶν σφυρῶν ἕως ἐπὶ τοὺς καιρίους τόπους, καὶ οὕτως ἐκλιπεῖν τὸν βίον γελῶντα καὶ σεσηρότα. Τοῦ δὲ μάντεως ἀποτρέποντος μὴ ἄγειν ἐπὶ τὴν Ἀργείων πόλιν τὸ στράτευμα (τὴν γὰρ ἐπάνοδον αἰσχρὰν γενήσεσθαι) προσελθὼν τῇ πόλει ὡς τὰς μὲν πύλας κεκλεισμένας εἶδε, τὰς δὲ γυναῖκας ἐπὶ τῶν τειχῶν, «αὕτη σοι» ἔφη «ἢ ἐπάνοδος αἰσχρὰ φαίνεται εἶναι, ἐν ἧ τῶν ἀνδρῶν τεθνηκότων αἱ γυναῖκες τὰς πύλας κεκλείκασιν;». “Avendo stipulato un armistizio di sette giorni con gli Argivi, lo rispettò per due giorni, ma la terza notte li assalì mentre riposavano, confidando nella tregua; e alcuni ne uccise, altri ne prese prigionieri. Quando fu rimproverato per la violazione del giuramento, rispose che, giurando, non aveva considerato le notti oltre ai giorni; d'altra parte, tutto il male che si fa ai nemici è ritenuto, presso gli dei e presso gli uomini, al di sopra della giustizia. Ma gli accadde di essere respinto da Argo, per la conquista della quale aveva violato la tregua, perché le donne, con le rami prese dai templi, lo ricacciarono; e più tardi, uscito di senno, afferrò un coltello e si squarciò il corpo dalle caviglie fino alle parti vitali e così lasciò la vita ridendo e digrignando i denti. Sebbene l'indovino lo dissuadesse dal condurre l'esercito contro la città degli Argivi (giacché la ritirata sarebbe stata ingloriosa), s'avvicinò alla città e, quando vide le porte chiuse e le donne sulle mura, disse: «E questa ritirata ti pare ingloriosa, in cui, essendo morti i mariti, le mogli hanno chiuso le porte?»”. Traduzione di C. Santaniello (a cura di), *Plutarco, Detti dei Lacedemoni*, Napoli 1995, pp. 159-161.

³⁷ R. A. Tomlinson, *Argos, cit.*, p. 94: “It was not abnormal, when a direct assault on a city was threatened, for the women to participate in a last ditch defence”.

³⁸ Così P. A. Stadter, *Plutarch's, cit.*, p. 52.

³⁹ *Ibid.*, p. 47. Sull'autenticità delfica dell'oracolo, cfr. anche C. Lanzani, *Gli oracoli, cit.*, e . M. Zambelli, *Per la storia, cit.*, pp. 148-158; Plutarco non parla dell'oracolo, ma di “un impeto e un'audacia divinamente ispirati” (ὄρη καὶ τόλμα δαιμόνιος): ispirati da chi? La divinità coinvolta è certamente Ares, padre delle Amazzoni, che rende le donne coraggiose e ardite fino a trasformarle in guerriere (cfr. Ferecide d'Atene, 3 F15 Jacoby).

cui “*Socrate d’Argos a fait la commémoration d’un exploit guerrier*”⁴⁰. L’oracolo non verrebbe in effetti neanche da Delfi, poiché “*ces rites et les mythes qui prétendent les expliquer sont certainement plus ancienne que les oracles*”, mentre gli ultimi due versi sarebbero stati composti addirittura dopo la battaglia di Sepeia⁴¹.

Naturalmente, ciò metterebbe in discussione l’autenticità dell’ “oracolo doppio” ad Argivi e Milesi e conseguentemente, uno degli argomenti a favore della datazione dello scontro al 494 a. C.⁴²

1.4. Caratteristiche dell’intervento femminile nell’*áition*

Ciò che qui interessa, tuttavia, non è tanto ricostruire i fatti, quanto mettere in rilievo “*la logica dei miti*”⁴³; nella fattispecie, cercare di comprendere quali rappresentazioni del rapporto tra femminile e maschile si giochino in questo racconto. Si è visto che, a differenza che in Pausania, in Plutarco solo le donne animano la difesa della città. Rileviamo innanzitutto che le armi di queste signore non sono armi di fortuna, né il loro comportamento è quello che spesso la tradizione attribuisce alle donne in guerra, quando queste, con armi improprie, “*simboli della vita femminile deviate dalla parte del *phónos*, estranee e terribili, anche mitiche*”⁴⁴, irrompono nella scena virile del conflitto, avvolte dal *thórybos*, creando scompiglio. Queste donne, invece, vestono come *ándres* e come questi si preparano alla battaglia: Telesilla dispone soldati, pianifica movimenti, elabora strategie. La sua non è un’irruzione disordinata e confusa nella mischia. Tutt’altro. Ne è una prova l’apparato bellico di queste guerriere. Sottolinea infatti la Loraux: “*Telesilla di Argo fornisce di armi regolari il suo esercito di donne. Regolari, o quasi: occorre forse rilevare che queste armi, trafugate dai templi e dalle case, per la loro provenienza appartengono più ad altre sfere che a quella, puramente*

⁴⁰ R. Crahay, *La littérature, cit.*, p. 173. Quest’oracolo troverebbe dunque la sua origine in un “poème rituel”, che si riferiva a leggende eziologiche ispirate a cerimonie arcaiche di fecondità in cui la femmina prevaleva sul maschio.

⁴¹ *Ibid.*, p. 174.

⁴² *Ibid.*, p. 179: “Il est fait de deux oracles distincts qu’Hérodote a repris dans une source commune où ils se seront trouvés accidentellement juxtaposés. Dans la suite on a cherché à expliquer cette juxtaposition, de laquelle ni les anciens ni les modernes n’ont pu trouver une solution convaincante”.

⁴³ P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore, cit.*, p. 230.

⁴⁴ N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l’homme grec*, Paris 1989, ed. it. *Il femminile e l’uomo greco*, Roma-Bari 1991, p. 258.

*militare, della guerra virile: ma [...] non darò peso a questo particolare, perché sono autentici hópla, né armi di fortuna né parvenze di armi, quelli che impugnano le donne nelle tradizioni nazionali del Peloponneso. Come dire: in una logica che è quella della leggenda*⁴⁵. Logica della “leggenda” per la Loraux, logica del “mito” per Vidal-Naquet, per il quale Erodoto vedrebbe nel mondo argivo un mondo capovolto, in cui le donne prevalgono e gli schiavi comandano⁴⁶. Schiavi per Erodoto, perieci per Plutarco. E non solo: irrisolto rimane sì il quesito sull’identità etnica e politica degli individui integrati dopo Sepeia, ma anche quello sulla natura e la portata dell’entrata in scena di questi soggetti. Dove Erodoto pare descrivere un colpo di stato degli schiavi (dal basso), Aristotele (con Plutarco) descrive un provvedimento (dall’alto) di pacifica integrazione dei perieci⁴⁷. L’interpretazione benevola di Plutarco sullo *status* di questi schiavi deriva probabilmente dalla provenienza filo argiva della sua fonte, che tende a nobilitare i neo cittadini (“*i migliori tra i perieci*”) chiamati a sanare l’oligandria successiva a Sepeia. Innumerevoli sono le questioni connesse ai rapporti tra l’*áition* e il rito stesso⁴⁸, ma “*gli elementi fondamentali della tradizione sulla singolare difesa di Argo appaiono storici, in quanto risalgono a tradizione di epoca pre-ellenistica e allo stesso Erodoto*”⁴⁹. Così Musti. Non è impossibile, come sottolineato, che una qualche forma di organizzazione di resistenza per un creduto (che non significa “avvenuto”) attacco di Cleomene alla città possa essersi verificata da parte delle donne (da sole o insieme agli altri “marginali” della città). Ma veniamo a ciò che Plutarco ci dice che accadde all’indomani della battaglia: “*Essendo così dunque salva la città, tra le donne quelle cadute in battaglia le*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁶ P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore*, cit., p. 230.

⁴⁷ Cfr. C. Bearzot, *I douloi*, cit., p. 66, ma anche M. Zambelli, *Per la storia*, cit., p. 151 e R. F. Willetts, *The servile*, cit., pp. 495-506 ed inoltre D. Asheri, *Tyrannie*, cit., p. 32.

⁴⁸ D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume II. La Corinzia e l’Argolide*, cit., p. 280, n. 81-99: “Ma la saga delle donne e di Telesilla deve risultare da un coagulo e da una fermentazione di tutti questi elementi autentici di fondo (crisi politico-militare ad Argo; emergere di gruppi sociali emarginati, come servi e donne, storica promessa dell’avvento della democrazia; evidenza mento di ruoli femminili, che presiedono alla creazione o istituzionalizzazione di una quarta tribù, quella degli *Hymathioi*, che appunto da una donna prende il nome)”.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 280, n. 81-99: “1) l’oracolo *epikoinon* (“comune”) ad Argivi e Milesii, che fa riferimento a “donne vincitrici di uomini”, e che Pausania commenta I 92 sgg. 2) il ruolo dei douloi ad Argo, nel periodo successivo alla battaglia di Sepeia [...] 3) il ruolo, di nuovo, delle donne in questo stesso periodo in quanto spose dei *perioikoi* ad Argo”.

seppellirono sulla via argiva, mentre alle salve, a memoria dell'eroica impresa, concessero di innalzare una statua ad Enialio". Plutarco è il solo a parlarci degli onori funebri dedicati alle guerriere guidate da Telesilla e morte in combattimento e a darci notizia del particolare privilegio che toccò a quelle che si salvarono.

Queste donne, che hanno vestito gli *hópla* degli uomini e da uomini, virilmente, hanno combattuto, hanno degli uomini incontrato anche "la bella morte"⁵⁰: il seppellimento lungo la via argiva rappresenta la consacrazione alla memoria e alla gloria, il riconoscimento di una morte maschile⁵¹. Su un'altra via (o forse sulla stessa), Pausania⁵² ci dice che furono seppellite le teste che le figlie di Danao avevano spiccato dai corpi dei mariti e inviato al padre: ciò sembra ancor di più rimarcare il legame già evidenziato tra questa tradizione e il mito delle Danaidi⁵³. In effetti, la statua di Telesilla si trova nel tempio di Afrodite e un altro segno del culto della dea nella città di Argo è rappresentato da uno *xóanon* che la rappresenta nel suo aspetto di *Niképhoros* e che, secondo la tradizione, le sarebbe stato dedicato proprio dalla danaide Ipermnestra⁵⁴ (dopo che qui venne assolta nel

⁵⁰ J. P. Vernant, *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1985, ed. it. *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, Bologna 1987, pp. 87-88: "Esistere, da vivo o da morto, è trovarsi riconosciuto, stimato, onorato; è soprattutto essere glorificato, essere oggetto di una parola di lode, divenire *aoidimos*, degno di un canto che racconti, in un'azione incessantemente ripresa e ripetuta, un destino da tutti ammirato. Grazie alla gloria che ha saputo conquistarsi votando la vita al combattimento, l'eroe iscrive nella memoria collettiva la sua realtà di soggetto individuale, che si esprime in una biografia che la morte, segnandone la fine, ha reso inalterabile".

⁵¹ N. Loraux, *Il femminile*, cit., p. 256: "Il lettore non si stupisce nell'apprendere che quelle che caddero in combattimento furono seppellite insieme, come cittadini-soldati".

⁵² Pausania, II 24, 2: ἐς δὲ τὴν ἀκρόπολιν ἰοῦσιν ἔστιν ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ τῶν Αἰγύπτου παίδων καὶ ταύτῃ μνήμα. χωρὶς μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν σωμάτων ἐνταῦθα αἱ κεφαλαί, χωρὶς δὲ ἐν Λέρνῃ σώματα τὰ λοιπά· ἐν Λέρνῃ γὰρ καὶ ὁ φόνος ἐξεργάσθη τῶν νεανίσκων, ἀποθανόντων δὲ ἀποτέμνουσιν αἱ γυναῖκες τὰς κεφαλὰς ἀπόδειξιν πρὸς τὸν πατέρα ὧν ἐτόλμησαν. "Andando verso l'acropoli, sulla sinistra della via, si trova un'altra tomba dei figli di Egitto: qui infatti sono conservate le teste, recise dai corpi, mentre le altre parti dei corpi sono a Lerna, dove in effetti avvenne la strage dei giovani; una volta morti, le donne ne tagliarono le teste, perché servissero al padre come prova di ciò che avevano avuto l'audacia di compiere". Testo e traduzione da D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume II. La Corinzia e l'Argolide*, cit., pp. 125-127.

⁵³ Cfr. anche C. Montepaone, *Le "pretese"*, cit., p. 142.

⁵⁴ Pausania, II 19, 6: τὰ δὲ ζόανα Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ, τὸ μὲν <Ἐπειοῦ> λέγουσιν ἔργον εἶναι, τὸ δὲ Ὑπερμήστρας ἀνάθημα. ταύτην γὰρ τῶν θυγατέρων μόνην τὸ πρόσταγμα ὑπεριδοῦσαν ὑπήγαγεν ὁ Δαναὸς ἐς δικαστήριον, τοῦ τε Λυγκέως οὐκ ἀκίνδυνον αὐτῷ τὴν σωτηρίαν ἠγούμενος καὶ ὅτι τοῦ τολμήματος οὐ μετασχοῦσα ταῖς ἀδελφαῖς καὶ τῷ βουλευσαντι τὸ ὄνειδος ἠΰξῃσε. κριθεῖσα δὲ ἐν τοῖς Ἀργείοις ἀποφεύγει τε καὶ Ἀφροδίτην ἐπὶ τῷδε ἀνέθηκε Νικηφόρον. "Quanto alle statue lignee di Afrodite ed Ermes, dicono che l'una sia opera di Epeo, l'altra sia stata dedicata da Ipermnestra. Questa, che era stata l'unica delle figlie di Danao a trasgredire l'ordine, fu trascinata in giudizio dal padre, sia perché egli riteneva che non fosse senza suo rischio il fatto che Linceo si fosse salvato, sia perché, non avendo diviso con le sorelle la responsabilità del

processo intentatole dal padre, per aver salvato suo marito Linceo), la quale consacrò anche un santuario ad Artemide *Peithó*⁵⁵. Analizzando il mito delle Danaidi, già Dumézil aveva sottolineato il legame tra questa ed altre tradizioni (nella fattispecie, quella delle Danaidi Argive, delle Lemnie di Lemno e delle Lemnie di Laconia), da interpretarsi come drammatizzazioni mitiche di riti legati al matrimonio e caratterizzate dal travestimento⁵⁶, un punto da ricordare per il rituale della barba, descritto in seguito. Alle coraggiose sopravvissute viene tuttavia concesso un onore non meno speciale della gloriosa sepoltura riservata a quelle morte in battaglia: la possibilità di innalzare una statua ad Enialio, dio quanto mai maschile, ma che, in questa occasione, diviene “caro alle donne”. Proprio a questo pare riferirsi un lapidario commento dello Pseudo-Luciano⁵⁷ su Telesilla: “*Telesilla, che si armò contro gli Spartiati, per mezzo della quale, ad Argo, Ares è tenuto in conto dalle donne*”. Verrebbe da dire che si tratta di Ares non di Enialio, un’altra divinità in origine distinta da Ares e poi assimilata a questo come simbolo della furia guerriera, ma in realtà le fonti letterarie li confondono continuamente⁵⁸. Essendo la guerra un affare da uomini, “*it is no*

crimine, Ipermnestra aveva reso ancor più grave l’infamia anche per l’istigatore del fatto. Giudicata dinanzi al tribunale degli Argivi, essa fu assolta e perciò dedicò l’Afrodite Nikephoros”. Traduzione da D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume II. La Corinzia e l’Argolide, cit.*, p. 101.

⁵⁵ Pausania, II 21,1: ὁ δὲ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἐπικλήσιν Πειθοῦς, Ὑπερμήστρα καὶ τοῦτο ἀνέθηκε νικήσασα τῇ δίκῃ τὸν πατέρα ἦν τοῦ Λυγκέως ἕνεκα ἔφυγε: “Il santuario di Artemide, soprannominata *Peitho*, fu anch’esso dedicato da Ipermnestra, dopo che ebbe vinto il padre nel giudizio al quale fu sottoposta a causa di Linceo”. Traduzione da D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume II. La Corinzia e l’Argolide, cit.*, p. 109. Al riguardo, vedi il saggio di V. Pirenne-Delforge, *L’Aphrodite, cit.*, p. 170, dove l’autrice sottolinea che: “La place d’Aphrodite dans le mythes locaux des Danaïdes la met en relation avec le mariage, qui n’appartient donc pas exclusivement à la toute-puissante Héra argienne. Mais il est sortout intéressant de voir se profiler Aphrodite dans l’ènonciation mytique de l’inversion des valeurs de la cité et dans leur réaffirmation. La place d’Aphrodite et d’Arès dans le *Hybristiká*, même si elle n’est pas aussi bien attestée qu’on le souhaiterait, semble néanmoins ériger les deux divinités en référence divine des deux pôles de la société que sont les hommes et le femmes. C’est peut-être également le cas pour leur culte conjoint en de hors de la cité”.

⁵⁶ Cfr. G. Dumézil, *Le Crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*, Paris 1924, ed. it. *Riti e leggende del mondo egeo*, Palermo 2005, pp. 69 sgg.

⁵⁷ Pseudo-Luciano, *Amori*, 30: ἡ Σπαρτιάταις ἀνθρωπισμένη Τελέσιλλα, δι’ ἣν ἐν Ἄργει θεὸς ἀριθμεῖται γυναικῶν Ἄρης.

⁵⁸ F. Graf, *Women, War, and warlike divinities*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 55 (1984), p. 249: “Not very much is know about Enyalios at Argos. An archaic inscription from the temenos of Athena Polias shows his military character, and the finds from his sanctuary near Mycenae confirm this. We do not know where the women dedicated their statue, and it is not even certain that it was really Enyalios and not Ares to whom the statue was dedicated. The literary sources constantly confuse the two (as against the inscriptions which show them to be two distinct

surprise that the women did not play a role in the rituals surrounding warfare”⁵⁹, ma la nostra tradizione si muove chiaramente in una dimensione inconsueta e particolare. Le donne di Argo sono così simili negli intendimenti e nelle azioni agli *ándres*, che di questi sembrano invadere anche lo spazio culturale. Pausania, a differenza che nella tradizione di Tegea, che esamineremo, non conosce la statua eretta dalle donne ad Enialio (ἰδρύσασθαι τὸν Ἐνυάλιον) di cui parla Plutarco, ma questo riferimento e quello luciano ci suggeriscono di non escludere l’idea che Ares avesse un culto ad Argo, forse anche o proprio da parte delle *gynáikes*⁶⁰. Così Ares-Enialio sembrerebbe configurarsi, insieme ad Afrodite *Niképhoros*, l’altro referente culturale delle donne Argive dell’*áition*, pur essendo un dio tradizionalmente associato all’efebia⁶¹ e alle istituzioni maschili, anzi, forse proprio per questo.

In effetti, secondo la logica di rovesciamento che riconosciamo alla base del rito, non è strano che donne che hanno combattuto come gli *ándres* acquisiscano di questi anche i culti specifici, specie quando questi afferiscono ambiti così intimamente ed esclusivamente legati al genere d’appartenenza: come se più che di una condivisione (le donne insieme agli uomini), si trattasse qui di una sostituzione (le donne al posto degli uomini)⁶². Del resto, lo stesso Pausania ci informa dell’esistenza di un doppio tempio di Ares ed Afrodite al di fuori delle mura. Al suo interno, la statua lignea della dea, posta all’ingresso orientale,

divinities”. In Pseudo-Luciano, *Amori*, 30, si parla appunto di Ares, non di Enialio, ma cfr. anche V. Pirenne-Delforge, *L’Aphrodite*, cit., p. 159.

⁵⁹ Cfr. F. Graf, *Women*, cit., pp. 245-246: “They did not participate in the prayers and sacrifices before and during the departure of the army. The sphagia immediately before the battle were performed by the soldiers alone (except that, in some legends, the animal victim was replaced by a more potent one, a virgin). The erection of the tropaion and the paeon of victory celebrated on the battlefield concerned only the soldiers”.

⁶⁰ C’è in effetti la tentazione di ritenere che quello dedicato ad Enialio fosse un tempio, non una statua e che questo possa identificarsi col tempio di Ares-Enialio che Vollgraff pone accanto a quello di Atena sull’acropoli di Larissa. Riguardo questo dibattito, cfr. M. Valdès Guia, *La batalla de Sepea y las Hybristika: culto, mito y ciudadanía en la sociedad argiva*, in «Gerión» 23 (2005), pp. 101-114 e W. Vollgraff, *Une offrande à Enyalios*, in «Bulletin de Correspondance Ellénique», 58 (1934), pp. 138-156.

⁶¹ F. Graf, *Women*, cit., p. 253: “The rituals of Ares and Enyalios are, as far as we can see, concerned either with warfare or with ephebeia – naturally enough, since the military instruction is part of the ephebic *paidéia*”.

⁶² Così, per un’altra tradizione a questa accostata da F. Graf, *Women*, cit., p. 248: le donne di Tegea guidate da Marpessa, dopo aver difeso la città dagli Spartani guidati dal re Carillo, svolgono la νικητήρια ad Ares da sole e gli uomini non vengono ammessi al banchetto connesso al sacrificio (Pausania, VIII 48, 4-6). Questa tradizione verrà più avanti, in questo capitolo.

guardava verso la città; quella del dio, all'entrata occidentale, verso l'Arcadia. Polinice fu il dedicatario di queste opere, il figlio di Edipo che mosse alla conquista di Tebe, il cui fondatore, Cadmo, fu sposo di Armonia, figlia di Ares e Afrodite⁶³. Le due divinità, insieme onorate in un tempio fuori lo spazio cittadino, guardano l'interno e l'esterno della *pólis*, la città nel suo aspetto espansivo e conservativo, militare e riproduttivo, maschile e femminile, nella sua totalità di *ándres e gynáikes*, che nelle *Hybristiká*, scambiandosi ruoli e funzioni, dovevano evocare l'incontro "inclusivo" e proficuo tra Ares e Afrodite.

1.5. Il rito

È quello che sembra emergere anche proseguendo nella lettura del testo plutarco: "*Dicono che la battaglia sia avvenuta all'inizio del mese, oggi quarto, anticamente (detto) Ermaio dagli Argivi, alcuni il settimo giorno*⁶⁴, *altri il primo, durante il quale ancora oggi celebrano le Hybristiká, vestendo le donne con chitoni e clamidi maschili, gli uomini con pepli e veli femminili. Per sanare la penuria di uomini, unirono in matrimonio le donne non, come riporta Erodoto, agli schiavi, ma, dopo averli resi cittadini, ai migliori tra i perieci*".

La festa si svolge il primo giorno del mese ed è quindi una festa della luna nuova, momento tipico di angoscia ma anche di rinnovamento che, tradizionalmente, ben

⁶³ Pausania, II 25, 1: ἡ δ' ἐς Μαντίνειαν ἄγουσα ἐξ Ἄργους ἐστὶν οὐχ ἤπερ καὶ ἐπὶ Τεγέαν, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν πυλῶν τῶν πρὸς τῇ Δειράδι. ἐπὶ δὲ τῆς ὁδοῦ ταύτης ἱερὸν διπλοῦν πεποιήται, καὶ πρὸς ἡλίου δύνοντος ἕσοδον καὶ κατὰ ἀνατολὰς ἑτέραν ἔχον. κατὰ μὲν δὴ τοῦτο Ἀφροδίτης κεῖται ξόανον, πρὸς δὲ ἡλίου δυσμᾶς Ἄρεως· εἶναι δὲ τὰ ἀγάλματα Πολυνεϊκοῦς λέγουσιν ἀναθήματα καὶ Ἀργείων, ὅσοι τιμωρήσοντες αὐτῷ συνεστρατεύοντο. "La via che da Argo conduce a Mantinea non è la stessa che porta a Tegea: ma ha inizio dalle porte presso la Deiras. Su questa strada, c'è un santuario con due ambienti, che ha un'entrata verso occidente e un'altra verso oriente. All'ingresso orientale c'è una statua lignea di Afrodite, a quello occidentale una di Ares: dicono che i due simulacri furono dedicati da Polinice e da quegli argivi che scesero in campo al suo fianco, per difenderne i diritti". Traduzione di D. Musti in D. Musti - M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume II. La Corinzia e l'Argolide*, cit., p. 129; vedi anche V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite*, cit., pp. 167 sgg.

⁶⁴ Cfr. anche il già citato Plutarco, *Apophthegmata Laconica*, 223a-c. Cfr. P. A. Stadter, *Plutarch's*, cit., p. 49. L'autore sottolinea inoltre la presenza di una variante marcata dalla ricorrenza del numero 7, riferendosi con questo alla rottura della tregua di 7 giorni, precedentemente stipulata con gli Argivi (Plutarco, *Apophthegmata Laconica*, 223a), da parte di Cleomene, alla notizia ripresa da Polieno e smentita da Plutarco a proposito dei morti argivi in battaglia (7777) e alla datazione della battaglia di Sepeia al settimo giorno del mese Ermaio, ripresa da Plutarco e a cui si riferisce forse anche Aristotele *Politica*, 1303a 6 (ἐν τῇ ἑβδόμῃ). Il riferimento ad un diciassettesimo giorno, ancora presente in alcune edizioni (Cfr. J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, p. 612), credo derivi dal manoscritto di Tesserant che riproduce alcuni errori presenti nella traduzione latina di Ranutinus (cfr. R. Aulotte, *Amyot*, cit., p. 77, n. 1).

si concilia con la celebrazione dei matrimoni: “*Renouveau et fécondité semblent les deux composantes de cette journée généralement faste et doivent intervenir, d’une manière malheureusement impossible à préciser, dans la fête argienne*”⁶⁵. Il mese Ermaio appartiene ad Ermes, “*in himself a liminal god*”⁶⁶ e la data ricorderebbe quella presunta dello svolgimento della battaglia. Il mese Ermaio, secondo Halliday⁶⁷, coincide con l’attico Gamelione, il che porrebbe la festa nel nostro gennaio; altri lo collocano comunque tra gennaio e febbraio⁶⁸. Il tempo di questa festa ancora celebrata (μέχρι νῦν), ad ogni modo, pare essere l’inverno, la stagione ideale per certi riti di passaggio, non ultimo il matrimonio⁶⁹ (Nilsson aveva del resto interpretato le *Hybristiká* come una cerimonia di matrimonio collettivo)⁷⁰. Ma andiamo avanti. La festa ha il suo momento centrale nello scambio degli abiti tra *ándres* e *gynáikes*. Quando Plutarco ci indica le categorie dei partecipanti al rito centrale in cui sembrano consistere le *Hybristiká* (lo scambio delle vesti) utilizza questi termini.

È noto che con essi la lingua greca specifica l’individuazione e le relazioni tra due componenti della città: i cittadini di pieno diritto, liberi, adulti, guerrieri e le mogli legittime/madri di questi (figlie a loro volta di cittadini), la comunità delle donne cui è concesso, seppur in un contesto di eccezionalità culturale, parodia o paradosso, di fare “irruzione” sulla scena maschile. Non solo. *Ándres* e *gynáikes* individuano anche, in termini di esclusione, i soggetti aventi diritto a generare una prole legittima⁷¹.

Sono queste due parti della *pólis* che attuano lo scambio degli abiti, l’inversione dei generi⁷².

Sono questi soggetti che vestono i panni dell’altro, creando uno scarto tra significativo (l’abito, il genere) e significato (il sesso d’appartenenza)⁷³.

⁶⁵ V. Pirenne-Delforge, *L’Aphrodite*, cit., p. 158.

⁶⁶ F. Graf, *Women*, cit., p. 250.

⁶⁷ W. R. Halliday, *A note on Herodotus VI 83 and the Hybristiká*, in «Annual of the British School at Athens», 16 (1909-1910), pp. 212-219.

⁶⁸ F. Graf, *Women*, cit., p. 250, n. 35.

⁶⁹ Cfr. Aristotele, *Politica*, VII 1335a sgg e L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, ed. it. *Antropologia della Grecia Antica*, Milano 1983, p. 31; ma anche L. Gernet - A. Boulanger, *La génie grec dans la religion*, Paris 1932, p. 38.

⁷⁰ M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig 1906, pp. 371-73.

⁷¹ Cfr. N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, in «Arethusa» 11 (1978), pp. 43-87, di nuovo pubblicato in *Les enfants d’Athéna*, Paris 1981, pp. 75-117.

⁷² Cfr. N. Loraux, *Il femminile*, cit., p. XII.

1.5.1. *Le vesti*

Halliday interpreterà le *Hybristiká* come un rito di passaggio caratterizzato da un rovesciamento “carnevalesco” dei ruoli sessuali, lì dove, come si è visto, altri avevano parlato di una cerimonia di matrimonio collettivo⁷⁴. Bisogna chiarirsi. Sia il rituale delle *Hybristiká* che quello della barba posticcia possono considerarsi riti di passaggio, ma di segno diverso. Il rituale della barba si connette alle iniziazioni poiché le iniziazioni precedevano contestualmente, in epoca antica, i matrimoni.

Come rilevava Gernet⁷⁵, questi sono “*riti che accompagnano il passaggio dall’infanzia all’adolescenza del maschio ma anche [...] riti che sono in rapporto con i matrimoni di gruppo il cui ricordo rimane vivo nella tradizione delle feste più antiche; riti ai quali partecipano anche le fanciulle: e nei quali, globalmente, compaiono i simbolismi della veste abbandonata, regalata, scambiata*”⁷⁶. Nel caso delle *Hybristiká*, invece, sarebbe difficile sostenere che ci troviamo di fronte, in tempi storici, ad un rito vissuto come una cerimonia iniziatica. I membri delle due classi coinvolte sono indicati chiaramente come già “iniziati” (*ándres* e *gynáikes*), membri adulti della società che hanno già assunto gli specifici ruoli.

Le vesti utilizzate hanno di certo un ruolo centrale. Lo scambio, come abbiamo visto, concerne chitoni e clamidi maschili, da una parte, veli e pepli femminili, dall’altra. Chitoni e clamidi, pepli e veli, si trovano qui in posizione simmetrica e di contrasto ed hanno certamente un significato specifico. “*Per tutta la tradizione greca il pèplos, «pezzo di stoffa, velo, vestito» è l’abito delle donne – e talvolta dei Barbari (cosa che non è contraddittoria agli occhi di un Greco)*”⁷⁷. *Il pèplos femminile si contrappone al chitón maschile e, anche se nel corso della sua storia la parola sembra aver avuto un uso non univoco, da Omero fino a Plutarco*

⁷³ Cfr. Platone, *Cratilo*, 430c.

⁷⁴ W. R. Halliday, *A note*, cit., pp. 212-219.

⁷⁵ Cfr. L. Gernet - A. Boulanger, *La génie*, cit., p. 38, dove Gernet ipotizza, in tempi molto antichi, pratiche annuali di matrimoni simultanei per le nuove classi di giovani.

⁷⁶ L. Gernet, *Antropologia*, cit., pp. 166-167.

⁷⁷ A questo riguardo, cfr. Erodoto, I, 105 e IV 67 e M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris 1958, pp. 60-61.

*l'opposizione tra péplos e chitón resta pertinente*⁷⁸. Chitoni e pepi identificano dunque, in modo diretto ed essenziale, i due generi, come per un'intuitiva metafora. Clamidi e veli, invece, i membri secondi delle due coppie, sembrano evocare piuttosto il compiuto raggiungimento dello *status* di adulti. È noto che gli efebi indossavano la clamide nera (fino all'epoca di Erode Attico che la cambiò in bianca⁷⁹) nei due anni di servizio dell'efebia. Secondo l'interpretazione di Vidal-Naquet della descrizione che ne dà Aristotele nel XLII capitolo della *Costituzione degli Ateniesi*, "il riconoscimento della qualità di cittadino precede il periodo probatorio, non ne è la conseguenza"⁸⁰. Vestire la clamide vuol dire dunque esser già ammessi nella comunità degli adulti⁸¹, primariamente nella funzione guerriera, la prima e più importante che l'efebo deve far propria. Quanto al velo, è noto che esso rappresenta un simbolo nuziale. Durante il banchetto, la sposa, fino a quel momento velata, scopre il suo volto col gesto dell'*anakalýpsis*⁸² (o *anakalyptéria*⁸³). Non è del resto un caso che la sposa del padre degli dei, Era, venga rappresentata, sul fregio del Partenone (e su una metopa di Selinunte), rivolta al divino consorte e nell'atto di togliersi il velo, gesto con cui sottolinea, rispetto alle altre divinità, la sua speciale posizione nei confronti di Zeus⁸⁴.

1.5.2. La hýbris di Telesilla e delle altre: possibili referenti culturali

L'esistenza di una statua dedicata ad Enialio dalle donne consente il riferimento ad un *áition* di *gynáikes* guerriere. Il travestimento delle donne in guerrieri

⁷⁸ N. Loraux, *Il femminile*, cit., p. 130: "Quando nell'*Iliade* Atena, lasciando l'Olimpo per raggiungere il campo di battaglia, si arma per la guerra, si toglie il suo *péplos* per indossare la tunica (*chitón*) del padre Zeus, più adatta al combattimento; e, dall'altro capo della catena, Plutarco, ricordando la festa argiva degli *Hybristiká*, specifica che nel corso di questa le donne indossano il *chitón* e la clamide maschili, gli uomini il *péplos* e il velo delle donne; tra i due estremi, lo stesso Euripide, il quale tuttavia usa volentieri il termine *péplos* in un contesto maschile restituendo alla parola il suo significato originario di «velo», sottolinea nelle *Baccanti* tutto ciò che fa di questo indumento un costume femminile – sto pensando alla celebre scena del travestimento di Penteo".

⁷⁹ A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969, p. 219.

⁸⁰ P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore*, cit., p. 163.

⁸¹ Cfr. anche A. Brelich, *Paidés*, cit., pp. 223 sgg.

⁸² Cfr. M. Baggio, *I gesti della seduzione*, Roma 2004, pp. 39, 55 e 162; cfr. inoltre C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica* (titolo originale: *Eros inventeur et organisateur de la société grecque antique*), in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, p. XIX. Cfr. anche J. Kott, *Eating of the Gods*, Paris 1972, ed. it. *Divorare gli dei. Un'interpretazione della tragedia greca*, Milano 2005, p. 127.

⁸³ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁴ W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1977, ed. it. *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003, pp. 271-272.

consente narrativamente il collegamento con una festa, quella della *hýbris*, rito di passaggio che celebra primariamente, più che un semplice momento di catartico caos o di generale rovesciamento, uno scambio simmetrico di vesti, ruoli e simboli di genere; diversamente, la pratica rituale della barba posticcia si connette chiaramente ad un altro rito di passaggio, funzionale all'introduzione nella cittadinanza e al matrimonio. Il rito di scambio delle vesti, di certo molto antico, viene significativamente risemantizzato in un momento di crisi della città, attraverso il collegamento con Telesilla e le sue guerriere. Il travestimento intersessuale diviene, ad appannaggio della classe d'età adulta (non più *páides* e *parthénoi*, come visto in precedenza, ma *ándres* e *gynáikes*), simbolo di uno scambio di genere nel segno della trasgressione e del sovvertimento temporaneo delle regole, utile all'uscita dal disordine. La connessione (avvenuta probabilmente in età ellenistica) del rito ad un *áition* in parte storico, avviene in ragione del fatto che ad entrambi appare sottesa una dimensione "agonale" e di inversione, momentanea e strumentale, che salva la *pólis*, prima attraverso la guerra, poi grazie al matrimonio, per richiamare l'interpretazione "complementare" che di questi due istituti diede Vernant⁸⁵.

L'eccezionalità consiste nel fatto che le protagoniste di questi due istituti in questa tradizione sono sempre e comunque le donne. Come i perieci vengono integrati come cittadini nel momento in cui prendono in mogli le *gynáikes*, allo stesso modo le fanciulle realizzano pienamente la loro funzione accettando l'intimità sessuale coi propri consorti (il dormire insieme), presupposto per quella maternità che implementa lo *status* di sposa, dal momento che dona alla città figli che possano essere *ándres*, cittadini e opliti⁸⁶.

⁸⁵ J. P. Vernant, *Mito e società*, cit., p. 27. Cfr. anche A. Brelich, *Guerre*, cit., pp. 80-81: "Nella guerra tra Sparta ed Argo si ha [...] un episodio in cui le donne capeggiate da Telesilla appaiono travestite da guerrieri, fornendo così l'*áition* di quella festa di generale travestimento sessuale che erano gli *Hybristiká* [...] Travestimento e taglio di capelli o cambiamento di acconciatura sono motivi frequenti nei più vari «riti di passaggio», come nozze, lutto, iniziazioni".

⁸⁶ N. Loraux, *Il femminile*, cit., pp. 7-8.

L'Afrodite armata, dea dell'amore, per omerica memoria inadatta alla guerra⁸⁷, ma qui compagna di Ares, della cui natura partecipa, come Era con Zeus⁸⁸, sembra incarnare perfettamente questo contrasto⁸⁹, sancito nell'accoglienza del principio militare maschile: la logica non è solo quella dell'inversione, ma anche quella dell'inclusione⁹⁰. Ares e Afrodite giocano i loro ruoli in un'opposizione che sottintende di necessità una compartecipazione: “sono meno complementari ed opposti di quanto siamo complementari e complici”⁹¹. La dea, da cui Telesilla riceve l'oracolo di dedicarsi alle muse e a cui Ipermnestra aveva dedicato uno *xóanon*, in un altro mito legato al rito del matrimonio, e il dio Enialio, epiteto di Ares, a cui le Argive sopravvissute consacrano una statua e che era divenuto “caro alle donne” sembrano dunque le divinità più facilmente riferibili anche ad un rito che attraverso lo scambio delle vesti sanciva la partecipazione e l'inclusione, ma anche la successiva rinnovata separazione del maschile e del femminile. L'opposizione è una delle modalità di decodifica dei rapporti di genere nel mondo

⁸⁷ *Iliade*, V 426-430: “Ὡς φάτο, μείδησεν δὲ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, / καὶ ῥα καλεσσάμενος προσέφη χρυσῆν Ἀφροδίτην· / οὐ τοι τέκνον ἐμὸν δέδοται πολεμήϊα ἔργα, / ἀλλὰ σὺ γ' ἡμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο, / ταῦτα δ' Ἄρηϊ θεῶ καὶ Ἀθήνῃ πάντα μελήσει.

⁸⁸ Cfr. J. P. Vernant, *Le mariage en Grèce archaïque*, in «La Parola del Passato» XXVIII (1973), pp. 51-79, ed. it. in *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981 [*Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974], p. 79; cfr. anche J. Flemberg, *The transformation of Armed Aphrodite*, in B. Berggreen – N. Marinatos (a cura di), *Greece & Gender*, Bergen 1995, p. 121.

⁸⁹ V. Lambropoulou, *Reversal of gender roles in Ancient Greece and Venezuela*, in B. Berggreen – N. Marinatos, *Greece, cit.*, p.150 e, al riguardo, Filocoro Fr. 184, in Macrobio, *Saturnalia*, III 8 2: Nonnullorum quae scientissime prolata sunt male enuntiando corrumpimus dignitatem, ut quidam legunt: *Discedo ac ducente dea flammam inter et hostes / expedior*, cum ille doctissime dixerit: ducente deo, non dea. Nam et apud Calvum Aterianus adfirmat legendum: *Pollentemque deum Venerem* non “deam”. Signum etiam eius est Cypri barbatum corpore, sed veste muliebri, cum sceptro ac natura virili: et putant eandem marem ac feminam esse. 3 Aristophanes eam Ἀφρόδιτον appellat. Laevius etiam sic ait: *Venerem igitur alium adorans, / sive femina sive mas est, / ita uti alma noctiluca est*. Philochorus quoque in Attide eandem adfirmat esse lunam, et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas aestimatur et femina. “Di alcuni passi che furono enunciati con piena conoscenza di causa roviniamo il merito adottando lezioni errate. Ad esempio certuni leggono: *Mi allontano e guidato dalla dea tra le fiamme e i nemici riesco a passare*, mentre egli con grande erudizione aveva detto *guidato dal dio non dalla dea*. Infatti Ateriano sostiene che anche in Calvo bisogna leggere: *e Venere, possente dio*, non *dea*. A Cipro c'è anche una sua statua con la barba, con forme e in abbigliamento da donna, con lo scettro e in statua da uomo; e ritengono che sia maschio e femmina nello stesso tempo. Aristofane la chiama *Ἀφρόδιτος*, al maschile, Levio dice anche: *adorando dunque l'alma Venere, / sia essa femmina o maschio, / così come è l'alma luce della notte*. Anche Filocoro nell'Attide afferma che la stessa è la luna: ad essa gli uomini celebrano sacrificio in abiti femminili e le donne in abiti maschili, perché è considerata maschio e femmina nello stesso tempo”. Traduzione di N. Marinone (a cura di), *Macrobio. I Saturnali*, Torino 1967, pp. 397-399.

⁹⁰ N. Loraux, *Il femminile, cit.*, p. XV.

⁹¹ G. Pironti, *Entre, cit.*, p. 258. Secondo l'autrice, nelle *Hybristiká* “la distinction entre hommes et femmes devient secondaire par rapport aux distinctions fondées sur l'âge et le statut social”.

greco, ma non è l'unica e, spesso, presa da sola, non risulta esaustiva. Laddove sembra sia suggerita una logica di opposizione binaria scorgiamo i meccanismi della condivisione e della connivenza, necessari ad ogni incontro che voglia e possa dirsi tale. Adorati congiuntamente nel doppio tempio al di fuori della città, Ares e Afrodite guardano ad essa all'interno e all'esterno, proteggendo non solo *ándres* e *gynáikes*, ma più precisamente, appunto, il loro incontro nello spazio liminale del rito, che precede e funzionalizza lo scambio, ma anche la successiva netta separazione dei ruoli di genere all'interno della *pólis*. La festa si svolge nel mese di Ermes, dio liminale per eccellenza⁹² e anche questi era onorato insieme ad Afrodite proprio ad Argo⁹³.

Il testo di Plutarco, tuttavia, non finisce qui⁹⁴. L'autore chiude infatti il capitolo sulle Argive riferendoci di un riprovevole atteggiamento di distacco e superbia da parte delle neo-spose verso i loro mariti, da poco naturalizzati cittadini e di un *nómos* che disponeva il ripristino di un preciso obbligo coniugale: “*Ritengono anche che li trattassero con disprezzo e trascurassero di dormirci insieme, quasi che fossero inferiori. Donde posero una legge che ordinava che le mogli, portando una barba, dovessero dormire con gli uomini*”.

Le donne dunque mostrano un atteggiamento di marcata insofferenza, superbia, ostilità, un atteggiamento che non si confà alla loro natura e al loro ruolo; in altre parole, ostentano *hýbris*. Di qui (*othen*) la necessità di un *nómos* che stabilisce che le donne dormano con i loro sposi (cioè che ristabilisca l'ordine) e lo facciano indossando una barba (chiaro riferimento al rovesciamento rituale).

Anche la barba è un attributo maschile significativo: ad Atene, solo gli efebi e gli effeminati sembrano aver fatto a meno della barba⁹⁵. Inoltre, tradizionalmente, la comparsa dei peli sancisce il passaggio alla condizione di adulto e la fine del ruolo

⁹² F. Graf, *Women, cit.*, p. 250.

⁹³ Pausania II 19, 6; cfr. inoltre M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, p. 70.

⁹⁴ Non tutti i codici riportano l'ultimo periodo. Cfr. R. Aulotte, *Amyot, cit.*, p. 77: “Ce détail bouffon de nouvelles mariées que la loi invitait à ne partager la couche de leurs époux qu'affublées d'une barbe au menton n'avait pas été retenu par Ranutinus. De même, Tesserant l'omet dans sa traduction”.

⁹⁵ A. B. Høiby, *A joke with the inevitable. Men as women and women as men in Aristophanes*, in B. Berggreen – N. Marinatos, *Greece, cit.*, p. 53.

“passivo” di *erómenos* nei rapporti omoerotici maschili⁹⁶. La barba, insomma, è metafora dell'*anér*, non meno del chitone e della clamide.

L'inversione funzionale è, come si è detto, ben attestata e quindi le *Hybristiká*, con il loro scambio di abiti, sembrerebbero a giusto diritto collocarsi in questo schema, poiché nella loro stessa denominazione si sottolinea lo scambio dei ruoli maschili e femminili: la *hýbris* per eccellenza⁹⁷. Tuttavia, anche il comportamento delle novelle spose può ben definirsi *hýbris*. Plutarco ha ereditato dalla sua fonte parole di elogio per Telesilla e le donne guerriere, che pur avevano preso il posto degli *ándres*, ma questo momentaneo sovvertimento e scambio dei ruoli, nell'*áition* e nel rito, in cui si drammatizzava attraverso lo scambio delle vesti, era presentato come una temporanea licenza (*hýbris*), funzionale alla salvezza stessa della città. Diversamente e negativamente si connota il comportamento delle spose, che, rifiutando di dormire con i mariti, abdicano alla riproduzione, implicito presupposto e fine nel matrimonio⁹⁸, nonché necessaria condizione affinché la *pólis*, che s'identifica coi suoi cittadini, possa davvero sopravvivere.

È questo il modo in cui la nostra fonte, che “monta” fatti rituali diversi, giustifica la notazione della barba posticcia, che descrive invece una ben nota prassi rituale connessa al passaggio nuziale. Messo in relazione, nella nostra fonte, all'*áition* descritto e alle *Hybristiká*, il comportamento delle donne di Argo sembra deviare verso la direzione della guerra: “una fanciulla che rifiuta il matrimonio, rinunciando per ciò stesso alla sua «femminilità», viene a trovarsi in certo modo respinta dal lato della guerra per diventare paradossalmente equivalente ad un

⁹⁶ Di qui, la tanto temuta crescita dei peli da parte dei giovani fanciulli che temono così di essere abbandonati dai propri amanti, che diverrà un *tópos* della poesia ellenistica (cfr. ad esempio Stratone in *Antologia Palatina*, XII 10, 12 e 220: 10. Εἰ καί σοι τριχόφοιτος ἐπεσκήρτησεν ἴουλος / καὶ τρυφερῶν κροτάφων ξανθοφρεῖς ἔλικες, / οὐδ' οὕτω φεύγω τὸν ἐρώμενον· ἀλλὰ τὸ κάλλος / τούτου, κἄν πῶγων, κἄν τρίχες, ἡμέτερον: “Se anche ti è spuntata la prima peluria / e sulle tempie spirali bionde di riccioli, / non per questo abbandono il mio amore: che siano capelli / o barba, è mia anche questa bellezza”. 12: Ἄρτι γενειάζων ὁ καλὸς καὶ στερρὸς ἐρασταῖς / παιδὸς ἐρᾷ Λάδων· σύντομος ἢ Νέμεσις : “Sta mettendo la prima peluria Ladone. Bello e crudele / con chi lo ama, ama un ragazzo. È veloce la Nemesi”. 220: Οὐχὶ τὸ πῦρ κλέψας δέδεσαι, κακόβουλε Προμηθεῦ, / ἀλλ' ὅτι τὸν πηλὸν τοῦ Διὸς ἠφάνισας. / πλάττων ἀνθρώπους ἔβαλες τρίχας· ἔνθεν ὁ δεινὸς / πῶγων καὶ κνήμη παισὶ δασυνομένη. / εἶτά σε δαρδάπτει Διὸς αἰετὸς, ὃς Γανυμήδην / ἤρπασ'· ὁ γὰρ πῶγων καὶ Διὸς ἔστ' ὀδύνη: “Non è per aver rubato il fuoco che sei in catene, / sciocco Prometeo, ma per aver sciupato l'argille di Zeus. / Modellando gli uomini, hai fatto i peli: di qui la terribile / barba e le gambe irsute dei ragazzi. Per questo / ti divorà l'aquila che rapì Ganimede, / perché la barba anche a Zeus è odiosa”). Traduzioni di G. Paduano (a cura di), *Antologia Palatina. Epigrammi Erotici*, Milano 1989.

⁹⁷ V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite, cit.*, p. 158.

⁹⁸ N. Loraux, *Sur la race, cit.*, p. 90, n. 80; J. P. Vernant, *Mito e società, cit.*, p. 53.

guerriero”⁹⁹. La *hybris* nefasta, tradizionalmente associata a conseguenze esiziali, diviene, narrativamente, più quella di queste donne che quella di Telesilla e del suo “extra-ordinario” esercito. Così come è inserito nel testo plutarco, il motivo della barba posticcia sembra voler ricordare alle nuove spose che l’inversione e lo scambio sono consentiti (anzi, richiesti), ma solo in una dimensione temporanea, mitica, rituale. *Hybris* autentica è quella di coloro che vorrebbero continuare ad essere *ándres* anche all’interno del matrimonio, trattando gli sposi come inferiori (ὡς χείρονας).

1.6. Conclusioni

Feste della *pólis* che della *pólis* pretendevano di ricordare il profondo pericolo occorso (la disfatta di Sepeia) ed eluso, feste della luna nuova, della luce dopo il buio e dell’ordine dopo il caos, feste della reciprocità degli opposti, del rovesciamento dei generi e dunque di sostanziale riaffermazione dell’ordine sociale, ma soprattutto feste che utilizzano il travestimento per oggettivare l’inversione simbolica dei generi e il partecipare l’uno degli spazi, normalmente negati, dell’altro¹⁰⁰, le *Hybristiká* ricordano, con il successivo collegamento all’*áition*, la positività di un capovolgimento di ruoli che portò le donne a salvare la città e, con il loro rito, una pratica ben conosciuta di travestimento e scambio che non era solo possibile, ma anche necessaria al compimento del passaggio ad un nuovo ordine e al ritorno alla regola, all’equilibrio, alla civiltà¹⁰¹.

Questo processo passa anche attraverso un regime di separazione sessuale in cui non solo le donne agiscono da sole, ma lo fanno in spazi tradizionalmente maschili e “rifiutano” di congiungersi agli uomini o li escludono: così nel mito delle Lemnie e delle Danaidi¹⁰², nelle leggende delle donne di Tegea guidate da Marpessa (vedi oltre) e delle Argive di Telesilla, che si fanno *ándres* e poi rifiutano gli sposi. Caratteristica delle *Hybristiká* sembra essere, in particolare,

⁹⁹ J. P. Vernant, *Mito e società*, cit., p. 29.

¹⁰⁰ A. B. Høiby, *Men*, cit., p. 50.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 46: “Such festivals can be highly dramatic, but also full of teasing and jesting. Their purpose seems to be clear: by combining emphasis of normal order with an element of rebellion, the participants offer a tribute to their norms and structure, while at the same time there is an easing off friction. The topsy-turvy, however, is strictly confined to its acknowledge time and place. In ordinary life the behaviour that is licenced in these festivals, would necessitate capital punishment”.

¹⁰² G. Dumézil, *Riti*, cit., pp. 35 sgg.

proprio la dimensione simmetrica e simultanea dell'opposizione e del travestimento, laddove invece altri riti simili vengono presentati come svolti da uno solo dei due gruppi.

Quanto al motivo della barba posticcia, il cui collegamento con la festa appare giustificabile solo in una dimensione narrativa, esso era parte di una drammatizzazione dell'inversione connessa al matrimonio e probabilmente era associata a questo anche una simulata ritrosia ed ostilità delle spose ai mariti, che si conciliavano poi nella cerimonia nuziale¹⁰³.

È probabilmente questo un tratto, tra gli altri, che ha spinto Plutarco a mettere in relazione nel racconto tre fatti rituali assolutamente diversi: una statua dedicata ad Enialio dalle donne, il rito delle *Hybristiká*, l'applicazione di una barba posticcia alla sposa. Il racconto di Telesilla e delle donne guerriere consente di assemblare in un'unica narrazione tre pratiche rito-culturali del tutto distinte. Mentre il culto di (Ares) Enialio da parte delle donne trova conferma in altre tradizioni simili (Marpessa e Ares *Gynaikothóinas* a Tegea, ad esempio), nel caso dell'applicazione della barba posticcia si tratta di un rituale d'inversione connesso all'iniziazione e al matrimonio (di cui è nota la primitiva simultaneità), laddove, con le *Hybristiká*, abbiamo piuttosto a che fare con un rito di passaggio dal carattere carnevalesco, che marca una dimensione di momentaneo sovvertimento, organizzato attraverso il rito, in vista della riaffermazione di un nuovo ordine. Il racconto plutarco ci presenta questi tre dati come interconnessi l'uno all'altro e tutti e tre all'*áition*, ma Pausania non si riferisce a nessuno dei tre, il che rafforza l'idea che Plutarco (o meglio, la sua fonte, Socrate di Argo) abbia utilmente e coerentemente raggruppato azioni aventi un comune denominatore nel principio d'inversione (e scambio di genere) che le caratterizza e, non è da escludersi, nelle divinità referenti di queste pratiche, nella fattispecie: Ares, dio caro alle donne, che si fanno guerriere e gli dedicano una statua, padre delle Amazzoni ma anche dio coinvolto nell'efebia attica e signore della guerra, monopolio degli *ándres*; e Afrodite, "cui appartengono i genitali maschili"¹⁰⁴, dea vicina alle iniziazioni femminili (Saffo), ma soprattutto alla mischia e al vigore ed anche dea guerriera

¹⁰³ Cfr. L. Gernet-A. Boulanger, *La génie, cit.*, pp. 52-53.

¹⁰⁴ Cfr. W. Burkert, *La religione, cit.*, p. 307, n. 29.

cui sono cari i travestimenti (e che non disdegna d'indossare la barba)¹⁰⁵, che presiede ugualmente alla lotta amorosa e alle opere belliche¹⁰⁶. Il “montaggio” plutarco non è privo di coesione: il capitolo sulle donne di Argo, iniziato all'insegna della *hýbris* e della guerra si chiude sotto il dominio del *nómos* e della concordia. All'interno del “buon ordine” cittadino trasgredire è possibile, ma solo ritualmente (nel ricordo di un passato leggendario), per rinsaldare ruoli e funzioni¹⁰⁷.

Il *nómos* riporta le cose al loro posto, interrompendo il protagonismo e l'audacia femminile con il rilancio dei valori tradizionali che sanciscono la separazione dei ruoli di *ándres* e *gynáikes* e l'obbedienza e la sottomissione delle mogli ai nuovi mariti. Di certo, “*l'adoption du vêtement de l'autre sexe est de l'ordre de la transgression*”¹⁰⁸, ma questa deve di necessità essere temporanea, così come ammoniva la vicenda di Telesilla e delle sue guerriere. Solo gli dei possono bloccare la loro esistenza in una di quelle fasi che per i mortali sono di necessità transitorie, in quanto tappe interne ad un itinerario di maturazione e cambiamento verso l'assunzione dei propri ruoli sociali, civili, politici. Quando un mortale vuole opporsi a quest'ordine, cade nella *hýbris* e viene punito nella disgrazia. La fissazione ad uno stadio di quello che era considerato un naturale sviluppo non può che appartenere agli dei o a speciali figure da questi toccate (Ifigenia-Attis). Lo scambio dei generi, il simbolico prendere parte l'uno della natura dell'altra di certo doveva portare ad assumere completamente ed inequivocabilmente ruoli che escludessero ogni sorta d'ambiguità, ma sarebbe riduttivo vedere nell'inversione solo un mezzo per accedere alla virilità/femminilità totali: questa fantasia di appropriazione asimmetrica (poiché è il maschio a concettualizzarla e dirigerla) non sfuggì a Nicole Loraux, quando argomentò che “*un uomo degno di questo nome è più virile quando accoglie in sé il femminile*”¹⁰⁹, intendendo che l'inversione non può esaurire i rapporti di genere nell'immaginario greco, ma che

¹⁰⁵ Cfr. il già citato Filocoro fr. 184, in Macrobio, *Saturnalia*, III 8, 2.

¹⁰⁶ G. Pironti, *Entre, cit.*, pp. 282-283: “Ares déchaîne la fureur guerrière et Aphrodite suscite l'éros de la bataille”.

¹⁰⁷ V. Lambropoulou, *Reversal, cit.*, p. 153: “Reversal of identity and imitation of the powers of the opposite sex can have important healing effects (on both the social and individual level). Moreover, they reaffirm the social order”.

¹⁰⁸ F. Gherchanoc, *Les atours, cit.*, p. 764.

¹⁰⁹ N. Loraux, *Il femminile, cit.*, pp. VIII-XIII.

essa presuppone, spesso e volentieri, la logica dell'inclusione, che, tendenzialmente, privilegia l'appropriazione del femminile (o meglio, di un certo femminile)¹¹⁰ da parte del maschile, ma non manca, come in questa tradizione, di mostrare anche la dinamica opposta (seppur narrata da uomini).

Le *Hybristiká* di Argo si presentano a noi come un "carnevale" che marca la reciproca sostituzione dei ruoli, trasgressione allegra e positiva perché necessaria all'uscita dal disordine e dal pericolo. Attraverso lo scambio simmetrico delle vesti e l'inversione dei generi, operata tramite il travestimento intersessuale, la cittadinanza drammatizzava la partecipazione della sfera maschile a quella femminile e viceversa, sottolineando allo stesso tempo il carattere temporaneo di questa particolare licenza (*hybris*), funzionale al superamento di un passaggio angoscioso. In età ellenistica, questo rito, di certo antichissimo, venne collegato ad un *aition* pseudo-storico che raccontava della difesa *in extremis* della città di Argo dagli Spartani (che avevano annientato l'esercito argivo a Sepeia nel 494 a. C.) da parte di Telesilla e delle altre donne che "s'erano fatte uomini", difesa che sarebbe stata addirittura predetta da un oracolo delfico. La cronologia dissuade dall'attribuire credibilità all'intervento della famosa poetessa e la provata dimensione inizialmente "agonale"¹¹¹ del conflitto con gli Spartani induce a ritenere improbabile che Argo si fosse davvero trovata in pericolo di essere annientata. Inoltre, l'oracolo è davvero criptico e incerto è anche il suo collegamento con questa tradizione. Tuttavia, l'organizzazione di una difesa cittadina, con le donne protagoniste di queste operazioni, non è da escludersi in via pregiudiziale. Successivamente al terribile sterminio di Argivi avvenuto a Sepeia, la cui portata va comunque analizzata alla luce della situazione storica di

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹¹¹ Cfr. A. Brelich, *Guerre, cit.*, p. 84: "Con la graduale alterazione delle condizioni sociali, culturali e religiose, e in modo particolare con la formazione di città-stato e di una religione politeistica e quindi con la scomparsa delle iniziazioni vere e proprie, anche il carattere delle guerre d'origine iniziatica subiranno profonde trasformazioni, pur conservando per secoli un loro carattere tradizionale; in esse verranno coinvolti non più soltanto i giovani in età di neo-iniziati, ma tutti i cittadini atti alle armi; le mire espansionistiche di certe città-stato, i rancori suscitati dalle perdite troppo gravi in combattimenti precedenti, trasformeranno le contese rituali in guerre generali a sfondo politico; ma neanche queste usciranno completamente dall'aura determinata dalle loro remote origini; e mentre i riti iniziatici verranno assorbiti da una parte da istituzioni politiche e sociali più moderne e dall'altra parte dai culti delle grandi divinità, i gruppi dei giovani cederanno il posto a reparti scelti, la data del termine della carriera iniziatica verrà sostituita da una data festiva e nella località di confine contesa sorgeranno santuari divini".

riferimento e della posizione di Argo all'interno degli stati greci alla vigilia del conflitto con i Persiani, le donne di Argo sposarono dei perieci, i migliori tra questi, coloro che Erodoto identificherà come δοῦλοι e che restano comunque elementi estranei alla cittadinanza, che dopo Sepeia vengono in essa integrati, avviando, con tutta probabilità, un processo di democratizzazione delle istituzioni. L'*áition* di Telesilla, attraverso il riconoscimento di un nemico esterno, trova il modo di rinfrancare il sodalizio di genere interno alla *pólis*; questo, almeno, nella riflessione maschile. L'intervento delle donne ha i caratteri dell'epica, ma se la guerra è *épos*, la guerra civile è tragedia. Che il paradosso delle donne armate contro gli Spartani nasconda i conflitti civili sorti dopo Sepeia? Lo spirito irenico del congedo della fonte ci fa pensare all'oblio del conflitto della Loraux¹¹², a quell'opera di amnistia/amnesia che sembra prevalere nella parte finale del testo plutarco. Alla questione posta, tuttavia, non siamo in grado di rispondere.

Il ricordo lontano della scampata rovina della città e l'oracolo, insieme ad un episodio analogo avvenuto in età ellenistica, potrebbero aver agito da suggestione in modo che le fonti locali collegassero quest'*áition* al rito. Nel 271 a. C. Argo viene presa da Pirro, re dell'Epiro, ma questi viene ucciso, pare colpito da una donna, identificata dagli Argivi addirittura con Demetra¹¹³.

Non esiste una città senza cittadini. In greco, infatti, una città si indica col nome collettivo dei suoi cittadini, maschi, adulti e liberi: in una parola, i *polítai*¹¹⁴. Se le donne di Telesilla salvano la *pólis*, i nuovi matrimoni "misti" tra le donne di Argo e i perieci (schiavi erodotei) salvano i *polítai*, tutelando i figli dei morti di Sepeia, cooptando nuovi elementi nella cittadinanza e creando, attraverso il matrimonio, la base perché si possa rinfoltire la popolazione. Lo *status* di iniziale inferiorità

¹¹² N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris 1997, ed. it. *La città divisa*, Vicenza 2006.

¹¹³ Pausania, I 13, 8: μέλλοντος δὲ Ἀντιγόνου τὸν στρατὸν ἐξ Ἄργους ἐς τὴν Λακωνικὴν ἄγειν, αὐτὸς ἐς τὸ Ἄργος ἐληλύθει Πύρρος, κρατῶν δὲ καὶ τότε συνεσπίπτει τοῖς φεύγουσιν ἐς τὴν πόλιν καὶ οἱ διαλύεται κατὰ τὸ εἶκος ἢ τάξιν· μαχομένων δὲ πρὸς ἱεροῖς ἤδη καὶ οἰκίαις καὶ κατὰ τοὺς στενωποὺς καὶ κατ' ἄλλο ἄλλων τῆς πόλεως, ἐνταῦθα ὁ Πύρρος ἐμονώθη καὶ τιτρώσκει τὴν κεφαλὴν. κεράμῳ δὲ βληθέντα ὑπὸ γυναικὸς τεθνάναι φασὶ Πύρρον· Ἀργεῖοι δὲ οὐ γυναικὰ τὴν ἀποκτείνασαν, Δήμητρα δὲ φασὶν εἶναι γυναικὶ εἰκασμένην. ταῦτα ἐς τὴν Πύρρου τελευτὴν αὐτοὶ λέγουσιν Ἀργεῖοι καὶ ὁ τῶν ἐπιχωρίων ἐξηγητῆς Λυκέας ἐν ἔπεσιν εἴρηκε· καὶ σφισιν ἔστι τοῦ θεοῦ χρήσαντος, ἔνθα ὁ Πύρρος ἐτελεύτησεν, ἱερὸν Δήμητρος· ἐν δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Πύρρος τέθραπται. Cfr. P. A. Stadter, *Plutarch's, cit.*, p. 52.

¹¹⁴ C. Orrioux – P. Schmitt Pantel, *Histoire grecque*, Paris 1999, ed. it. *Storia greca*, Bologna 2003, p. 59.

politica dei nuovi sposi serve a giustificare la punizione al presunto atto di *hýbris* da parte dello neo-spose, ovvero l'applicazione di una barba posticcia, riferimento ad una prassi rituale di cui forse, ai tempi di Plutarco, s'era perso il senso.

Paradossalmente attraversate dalla cittadinanza senza mai riuscire a contenerla, eppure capaci, in unione a cittadini naturalizzati, di trasmetterla, le donne di Argo, nell'*áition* analizzato, divengono mitopoieticamente le “salvatrici della patria”, il fattore di continuità che consente alla città di superare un momento di gravissima crisi. Questo sovvertimento “positivo” devia narrativamente nella direzione del disordine per l'insolenza delle neo-spose: un *nómos* le obbligherà ad assumere di nuovo un tratto distintivo degli *ándres* (la barba) ma, stavolta, rendendolo funzionale ad un'assoluta disambiguazione di ruoli.

La straordinarietà delle circostanze consente la *hýbris* femminile, quella positiva di Telesilla e delle sue guerriere, licenza temporanea e benefica in quanto salva la città, eccezionale al punto da divenire l'*áition* di una cerimonia che descrive un “mondo alla rovescia”, e quella esecrabile e subito contenuta delle neo spose, che rifiutando i coniugi e dunque la procreazione, della città rischiano di far estinguere gli *ándres*, l'elemento fondante ed essenziale, ufficialmente l'unico presupposto necessario alla definizione e all'esistenza della *pólis*.

Parte seconda. Tradizioni affini

Nella seconda parte di questo capitolo, si analizzano due tradizioni altrove associate a quella argiva, una in modo tangenziale, quella dell'Afrodite armata di Sparta, l'altra in misura più approfondita, quella di Ares *Gynaikothóinas* a Tegea.

2.1. Intermezzo: l'Afrodite armata di Sparta

Il caso delle *Hybristiká*, appena analizzato, era già stato utilmente accostato da Fritz Graf¹¹⁵ ad altre due tradizioni che pure hanno per protagoniste delle donne-guerriere.

La prima, riguardante Sparta, ci viene riportata da Lattanzio, un autore del III-IV secolo d. C., retore e apologeta cristiano. La nostra notizia è tratta dal primo libro

¹¹⁵ F. Graf, *Women, cit.*, pp. 248 sgg.

delle *Divinae Institutiones*¹¹⁶, che Lattanzio dedica alla polemica e alla confutazione della “falsa religione pagana” e, in particolare, nel capitolo XX, all’origine ridicola o scandalosa che, a suo dire, caratterizza molti culti antichi. A tal riguardo, cita il seguente episodio: gli Spartani stavano tenendo d’assedio Messene, quando una parte dell’esercito nemico si recò a Sparta per attaccarla, mentre era priva di uomini. A quel punto le donne spartane, armatesi, avevano lottato contro gli invasori e riportato la vittoria. Gli Spartani, però, accortisi della sortita dei nemici, avevano a loro volta inviato un drappello di soldati, che, giunto a destinazione, stava per lanciarsi sulle donne armate, scambiate per guerrieri messeni. Queste, a quel punto, si erano spogliate di armi ed abiti, rivelando ai loro concittadini il grossolano errore in cui erano incorsi. Tra i due gruppi s’era così ingaggiata un’altra “battaglia”, stavolta amorosa, né l’autore manca di sottolineare il carattere illecito di queste unioni (il riferimento alla tradizione dei cosiddetti “Parteni” è in questo senso significativo). Per ricordare questa vittoria, ci dice Lattanzio, gli Spartani dedicarono una statua e un tempio ad Afrodite Ἐνόπλιος ο Ὠπλισμένῃ. L’autore non risparmia sarcastici commenti al riguardo, reputando ad

¹¹⁶ Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I 20, 27-32: 27. Urbe a Gallis occupata obsessi in Capitolio Romani cum ex mulierum capillis tormenta fecissent, aedem Veneri Calvae consecrarunt. 28. Non igitur intellegunt quam vanae sint religiones vel ex eo ipso, quod eas his ineptiis cavillantur. 29. A Lacedaemoniis fortasse didicerant deos sibi ex eventis fingere. Qui cum Messenios obsiderent et illi furtim deceptis obsessoribus egressi ad diripiendam Lacedaemonem concurrissent, a Spartanis mulieribus fusi fugatique sunt. 30. Cognitis autem dolis hostium Lacedaemonii sequebantur. His armatae mulieres obviam longius exierunt. Quae cum viros suos cernerent parare se ad pugnam, quod putarent Messenios esse, corpora sua nudaverunt. 31. At illi, uxoribus cognitis et aspectu in libidinem concitati, sicuti erant armati permixti sunt, utique promise – nec enim vacabat discernere - , 32. sicut iuvenes ab iisdem antea missi cum virginibus, ex quibus sunt Partheniae nati. Propter huius facti memoriam aedem Veneri Armatae simulacrumque posuerunt: quod tametsi ex causa turpi venit, tamen honestius videtur Armatam Venerem consecrasse quam Calvam: “27. Quando Roma era assediata dai Galli, i Romani, avendo fatto delle corde dai capelli delle donne, consacrarono un tempio a Venere Calva. Non comprendono dunque quanto vane siano le religioni, soprattutto dal momento che le ridicolizzano con queste sciocchezze. 29. Forse hanno imparato dagli Spartani a fabbricare a se stessi divinità a partire dagli eventi. Questi stavano assediando i Messeni e quelli, ingannati gli assediati, usciti furtivamente, essendo corsi a distruggere Sparta, furono sconfitti e messi in fuga dalle donne spartane. 30. Scoperti poi gli inganni dei nemici, gli Spartani li seguivano. Le donne armate mossero incontro a questi più lontano (dalla città). Queste, vedendo i loro uomini prepararsi alla battaglia, poiché credevano che esse fossero i Messeni, denudarono i propri corpi. 31. Quelli allora, riconosciute le mogli e eccitati al desiderio da (quella) vista, si mescolarono armati com’erano (a quelle), - né infatti v’era l’agio di distinguerle – 32. come i giovani in precedenza da questi inviati con le vergini, da cui nacquero i Parteni. A memoria di questo fatto, posero un tempio e una statua alla Venere Armata: e anche se ciò proviene da un turpe motivo, sembra più onorevole aver consacrato una Venere Armata che una Venere Calva”.

ogni modo “più onorevole aver consacrato una *Venere Armata* che una *Venere Calva*”, divinità, questa, di cui aveva parlato in precedenza.

Questa fonte, decisamente tarda, è da ritenersi completamente inattendibile: “*nothing in this story suggests authenticity*”¹¹⁷, afferma perentoriamente Graf, e ciò non solo per l’articolazione interna al racconto, ma anche e soprattutto per il vizio costituito dalla prospettiva deformante del pregiudizio dell’autore e dalle sue finalità denigratorie. In effetti, è più interessante l’analisi che Graf fa di questa fonte. Secondo lo studioso, la leggenda spartana fornisce l’*áition* per una statua, quella di un’Afrodite armata “paradossale” sulla cui natura anche Quintiliano s’interrogava (*Cur armata apud Lacedaemonios Venus?*)¹¹⁸ e non era il solo¹¹⁹. La risposta a questa domanda, la giustificazione ad un’Afrodite guerriera che contraddice l’omerica tradizione e sconvolge gli eruditi, si trova, per Graf, non solo nel retaggio orientale della dea, laddove essa si presenta con attributi militari, ma anche nel collegamento ad un rituale bizzarro, le cui caratteristiche di eccentricità farebbero da *pendant* a quelle della statua. Ci troveremmo in presenza di un *áition*, dal carattere storico quasi certamente fittizio, che marcherebbe, come per le argive *Hybristiká*, una dimensione rituale di capovolgimento, licenzioso e temporaneo, della norma¹²⁰. Del resto, il travestimento ben si collega al culto di Afrodite, come anche a quello di Dioniso¹²¹. Il paradigma interpretativo sotteso a quest’assunto ripropone l’inversione come modalità relazionale principale dei rapporti di genere tra maschile e femminile. Afrodite, estranea ad ogni contesto bellico, potrebbe solo mediante un rovesciamento, frutto del suo antitetico rapporto con Ares, acquisire tratti e caratteristiche propri della sfera virile della guerra. A partire da Nicole Loraux, tuttavia, e come già sottolineato nel caso delle *Hybristiká*, si ritiene proficuo mettere in discussione questo modello, non per smentirlo, ma per problematizzarlo. Un’Afrodite armata simbolo d’inversione presuppone una dea completamente estranea alle battaglie e ai conflitti, ma, com’è stato dimostrato, ciò può essere in diversi contesti smentito e senza bisogno di

¹¹⁷ F. Graf, *Women, cit.*, p. 248.

¹¹⁸ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, II 4, 26.

¹¹⁹ F. Graf, *Women, cit.*, p. 250.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 251.

¹²¹ *Ibid.*, p. 251.

rimandare a più o meno significative ascendenze orientali¹²². La dimensione “politica” di Afrodite, la sua intima connessione alle forze vitali della città e a quelle del conflitto, nonché la sua continuità e complicità rispetto al compagno Ares, suggeriscono di scorgere, dietro il capovolgimento, il senso di una corrispondenza profonda. Diversamente, e ancora una volta, vestire i panni dell’altro apparirebbe impossibile.

2.2. Ares *Gynaikothóinas* a Tegea

Storicamente più complessa e interessante per noi è l’altra tradizione analizzata da Graf, che ha anch’essa come sfondo il Peloponneso, ma ci porta stavolta a Tegea. Descrivendo l’*agorá* della città, Pausania incappa in una stele recante un rilievo di Ares che, con un epiteto che costituisce un *ápax*, viene qui chiamato *Gynaikothóinas*, in ricordo della decisiva partecipazione delle donne di Tegea ad una battaglia dei loro uomini contro il re spartano Carillo, che le vide vittoriose ed indispensabili per il buon esito dello scontro. L’epiclesi divina ricorderebbe un banchetto sacrificale tenutosi successivamente al conflitto e al quale le donne non ammisero gli uomini.

2.2.1. I testi

Pausania fornisce un primo accenno dell’evento nel libro III della sua *Periegesi*, quello dedicato alla Laconia: “*Carillo, figlio di Polidette, devastò il territorio argivo – fu lui a invadere l’Argolide – e non molti anni dopo, sotto la guida di Carillo, avviene anche la spedizione degli Spartiati contro i Tegeati, quando gli Spartani sperarono di conquistare Tegea e di annettersi in Arcadia la pianura Tegeate, avendola attaccata spinti da un ambiguo oracolo*”¹²³.

¹²² Si acquisisce, sostanzialmente, la posizione di G. Pironti, *Entre, cit.*, ben riassunta nelle conclusioni finali al testo, pp. 279-285.

¹²³ Pausania, III 7, 3: Χάριλλος δὲ ὁ Πολυδέκτου τὴν τε γῆν ἐδήωσεν Ἀργείοις – οὗτος γὰρ καὶ ὁ ἐς τὴν Ἀργολίδα ἐσβαλὼν – καὶ ἔτεσιν οὐ πολλοῖς ὕστερον ὑπὸ ἡγεμόνι Χαρίλλῳ γίνεται καὶ ἡ Σπαρτιατῶν ἐπὶ Τεγεάτας ἔξοδος, ὅτε οἱ Λακεδαιμόνιοι Τεγεάτας αἰρήσειν ἤλπισαν καὶ ἀποτεμεῖσθαι τῆς Ἀρκαδίας τὸ Τεγεατῶν πεδῖον, ὑπούλῳ μαντεύματι ἐπελθόντες. Traduzione di D. Musti in D. Musti - M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume III. La Laconia*, Milano 1991, p. 43.

Quest'oracolo, cui Pausania si riferisce, è riportato integralmente da Erodoto¹²⁴. Secondo questi, gli Spartani, che prosperavano e necessitavano di nuovi territori, avevano messo l'occhio su tutta l'Arcadia, ma la Pizia li spinse, diversamente, a puntare alla sola Tegea: *“Mi chiedi l'Arcadia. Mi chiedi molto, non te la darò. Ci sono in Arcadia molti uomini che mangiano ghiande, essi ti respingeranno. Tuttavia, non voglio esserti avversa: ti darò Tegea, buona per picchiarvi sopra i piedi nella danza, e una bella pianura da misurare con la corda”*. A questo responso, seguì, secondo Erodoto, la fiduciosa spedizione dei Lacedemoni, che furono però sconfitti e, avvinti da quegli stessi ceppi con cui ritenevano di poter soggiogare i Tegeati, costretti da questi a zappare per loro la bella pianura che avevano creduto di poter far propria. Ancora ai suoi tempi, ci rivela lo stesso Erodoto, egli poteva ammirare, nel tempio di Atena Alea¹²⁵, il grande santuario di Tegea, le catene che avevano ridotto in servitù i superbi Lacedemoni.

Giunti al libro VIII, Pausania si riferisce una prima volta a Carillo in un passo in cui anticipa che di questi parlerà in seguito, più diffusamente, chiarendo il ruolo e il contesto del suo intervento in Arcadia: *“Dopo Eginete divenne re degli Arcadi*

¹²⁴ Erodoto, I 66-67: Οὕτω μὲν μεταβαλόντες εὐνομήθησαν, τῷ δὲ Λυκούργῳ τελευτήσαντι ἱρὸν εἰσάμενοι σέβονται μεγάλως. Οἷα δὲ ἔν τε χώρα ἄγαθῆ καὶ πλήθει οὐκ ὀλίγῳ ἀνδρῶν, ἀνά τε ἔδραμον αὐτίκα καὶ εὐθηνήθησαν. Καὶ δὴ σφι οὐκέτι ἀπέχρα ἡσυχίην ἄγειν, ἀλλὰ καταφρονήσαντες Ἀρκάδων κρέσσονες εἶναι ἐχρηστηρίαζοντο ἐν Δελφοῖσι ἐπὶ πάσῃ τῇ Ἀρκάδων χώρῃ. Ἡ δὲ Πυθίη σφι χρᾶ τάδε: “Ἀρκάδιον μ' αἰτεῖς; Μέγα μ' αἰτεῖς; οὐ τοι δώσω. Πολλοὶ ἐν Ἀρκάδι βαλανηφάγοι ἄνδρες ἔασιν, οἳ σ' ἀποκωλύσουσιν. Ἐγὼ δὲ τοι οὔτι μεγαίρω· δώσω τοι Τεγεήν ποσσικροτον ὀρχήσασθαι καὶ καλὸν πεδίων σχοίνῳ διαμετρήσασθαι”. Ταῦτα ὡς ἀπενειχθέντα ἤκουσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι, Ἀρκάδων μὲν τῶν ἄλλων ἀπείχοντο, οἱ δὲ πέδας φερόμενοι ἐπὶ Τεγεήτας ἐστρατεύοντο, χρησιμῶ κιβδήλῳ πίσυνοι, ὡς δὴ ἐξανδραποδιεῦμενοι τοὺς Τεγεήτας. Ἐσωθέντες δὲ τῇ συμβολῇ, ὅσοι αὐτῶν ἐξωγήθησαν, πέδας τε ἔχοντες τὰς ἐφέροντο αὐτοὶ καὶ σχοίνῳ διαμετρησάμενοι τὸ πεδίων τὸ Τεγεητέων ἐργάζοντο. Αἱ δὲ πέσαι αὐτὰ ἐν τῇσι ἐδέδεάτο ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἦσαν σοαὶ ἐν Τεγεῇ, περὶ τὸν νηὸν τῆς Ἀλέης Ἀθηναίης κρεμάμεναι. Κατὰ μὲν δὴ τὸν πρότερον πόλεμον συνεχῶς αἰεὶ κακῶς ἀέθλεον πρὸς τοὺς Τεγεήτας [...]: “Con queste riforme, essi ricevertero un buon ordinamento e, dopo aver fondato un santuario a Licurgo quando morì, gli tributarono grandi onori. Poiché avevano una buona terra e non poca abbondanza di uomini, subito prosperarono e si arricchirono. Né furono contenti di starsene in pace ma, disprezzando gli Arcadi e sentendosi superiori, consultarono l'oracolo di Delfi su tutta la regione dell'Arcadia. La Pizia rispose loro così (...) [vedi oracolo riportato nel testo]. Quando gli Spartani si sentirono riferire questo responso, stettero lontani dagli altri Arcadi, ma mossero in guerra contro i Tegeati portando i ceppi (fiduciosi in un oracolo ingannevole), per rendere schiavi i Tegeati. Sconfitti in battaglia, quanti di loro furono fatti prigionieri, lavorarono la pianura di Tegea, con indosso i ceppi che essi stessi avevano portato e misurando il terreno con la corda. Questi ceppi, in cui furono imprigionati, si conservano a Tegea ancora al mio tempo, appesi intorno al tempio di Atena Alea. Nella guerra precedente, dunque, gli Spartani combatterono contro i Tegeati sempre senza fortuna [...]”. Traduzione di V. Antelami in D. Asheri (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Volume I, Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988, pp. 73-75. Cfr. *ibid.*, pp. 309-310, n. 66 I.

¹²⁵ Cfr. M. E. Voyatzis, *The early sanctuary of Athena Alea at Tegea*, Göteborg 1990, pp. 269-273.

*Polimestore, figlio di Eginete, e allora per la prima volta gli Spartani e Carillo effettuarono con un esercito un'invasione nel territorio dei Tegeati; furono sconfitti in battaglia dai Tegeati stessi e dalle loro donne, che avevano indossato le armi (γυναῖκες ὄπλα ἐνδῦσαι): Carillo medesimo e gli altri uomini del corpo di spedizione furono catturati vivi; di Carillo e del suo esercito farò menzione con maggiori particolari nella sezione dedicata a Tegea*¹²⁶. Pausania ha dunque già aggiunto dei particolari significativi: se dal primo accenno, nel libro III, avevamo appreso semplicemente di una spedizione degli Spartani (guidati da Carillo e spinti da un ingannevole oracolo) a Tegea, acquisiamo ora che suddetta spedizione era la prima rivolta contro questa città (πρῶτον τότε) e che essa fallì miseramente (anche) per l'intervento delle signore tegeati (ancora una volta, le γυναῖκες), concludendosi addirittura con la cattura del sovrano spartano e del drappello a lui vicino (τῆς σὺν αὐτῷ στρατιᾶς).

Una seconda volta, poi, all'interno del libro VIII, Pausania si riferisce a quest'impresa, quando descrive gli oggetti sacri contenuti all'interno del tempio di Atena Alea: *“ci sono appese le catene, tutte quelle non distrutte dalla ruggine, portate dai prigionieri spartani mentre zappavano la pianura per i Tegeati; vi si trovano infine un letto sacro di Atena, un dipinto di Auge e l'arma di Marpessa, denominata Chóira, una donna di Tegea, della quale farò menzione anche in seguito*¹²⁷. Con questa notazione, Pausania non solo, sulla scia di Erodoto, conferma per “autopsia” la presenza delle catene nel santuario, ma colloca nello stesso luogo anche l'arma di Marpessa, definita come una semplice “donna di Tegea” (γυναικὸς Τεγεάτιδος), ma dalla suggestiva epiclesi (Χοίρας).

Bisogna andare ancora più avanti, nello stesso libro VIII, per ritrovare, infine, il riferimento completo al conflitto che, partendo sempre da un dato autoptico,

¹²⁶ Pausania, VIII 5, 9: μετὰ δὲ Αἰγινήτην Πολυμήστωρ ἐγένετο <ὁ> Αἰγινήτου βασιλεὺς Ἀρκάδων, καὶ Λακεδαιμόνιοι καὶ Χάριλλος πρῶτον τότε ἐς τὴν Τεγεατῶν ἐσβάλλουσι στρατιᾶ· καὶ σφᾶς αὐτοὶ τε οἱ Τεγεᾶται καὶ γυναῖκες ὄπλα ἐνδῦσαι μάχῃ νικῶσι, καὶ τὸν τε ἄλλον στρατὸν καὶ αὐτὸν Χάριλλον ζῶντα αἰροῦσι. Χαρίλλου μὲν δὴ καὶ τῆς σὺν αὐτῷ στρατιᾶς ἐς πλεον μνήμην ποιησόμεθα ἐν τοῖς Τεγεατικοῖς. Traduzione di M. Moggi in M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L'Arcadia, cit.*, pp. 34 sgg.

¹²⁷ Pausania, VIII 47, 2: εἰσὶ δὲ αἱ πέδα κρεμάμεναι, πλὴν ὅσας ἠφάνισεν αὐτῶν ἰός, ἅς γε ἔχοντες Λακεδαιμονίων οἱ αἰχμάλωτοι τὸ πεδῖον Τεγεάταις ἔσκαπτον· κλίνη τε ἱερὰ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Αὔγης εἰκὼν γραφῆ μεμιμημένη Μαρπήσεως τε ἐπίκλησιν Χοίρας, γυναικὸς Τεγεάτιδος, ἀνάκειται τὸ ὄπλον. ταύτης μὲν δὴ ποιησόμεθα καὶ ὕστερον μνήμην· Traduzione di M. Moggi in M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L'Arcadia, cit.*, pp. 249 sgg.

riprende parte delle notizie già citate e le integra per fornire un'eziologia dell'epiclesi divina ad Ares coerente al racconto: *“Nell’agorá di Tegea c’è anche un’immagine di Ares, scolpita in rilievo su una stele, che chiamano Gynaikothóinas. Al tempo della guerra laconica e della prima spedizione di Carillo, re degli Spartani, le donne, prese le armi, si posero in agguato sotto la collina che attualmente chiamano Filatride; scontratisi gli eserciti, gli uomini delle due parti compivano molti atti di audacia e gesta degne di ricordo. Allora, dicono, comparvero le donne e furono loro a determinare la fuga degli Spartani; Marpessa, denominata Chóira, superò in audacia le altre donne, e fra gli Spartiati fu catturato lo stesso Carillo. Questi fu lasciato libero senza riscatto e giurò ai Tegeati che mai più gli Spartani avrebbero marciato contro Tegea, ma violò il giuramento. Le donne offrirono ad Ares, per loro conto e senza gli uomini, i sacrifici per la vittoria e non parteciparono agli uomini le carni della vittima. Per questo motivo ad Ares fu attribuito quell’epiteto”*¹²⁸. Non si fa menzione qui della servitù agricola cui furono costretti gli Spartani, ma maggior spazio è lasciato all’intervento femminile che non è solo presente, ma diviene determinante per il conseguimento della vittoria (εἶναι τὰς ἐργασαμένας ταύτας τῶν Λακεδαιμονίων τὴν τροπήν). Del resto, proprio il carattere d’indispensabilità di quest’azione al femminile giustifica l’esclusione dal sacrificio degli uomini di Tegea, come a dire che, senza donne, non ci sarebbe stato nulla da festeggiare. Su questo torneremo.

¹²⁸ Pausania, VIII 48, 4-5: ἔστι δὲ καὶ Ἄρεως ἄγαλμα ἐν τῇ Τεγεατῶν ἀγορᾷ. τοῦτο ἐκτετύπεται μὲν ἐπὶ [τῇ] στήλῃ, Γυναικοθοίαν δὲ ὀνομάζουσιν αὐτόν. ὑπὸ γὰρ τὸν Λακωνικὸν πόλεμον καὶ Χαρίλλου τοῦ Λακεδαιμονίων βασιλέως τὴν πρώτην ἐπιστρατείαν λαβοῦσαι αἱ γυναῖκες σφισιν ὄπλα ἐλόχων ὑπὸ τὸν λόφον ὃν Φυλακτριίδα ἔφ’ ἡμῶν ὀνομάζουσι· συνελθόντων δὲ τῶν στρατοπέδων καὶ τολμήματα ἀποδεικνυμένων ἐκατέρωθεν τῶν ἀνδρῶν πολλά τε καὶ ἄξια μνήμης, οὕτω φασὶν ἐπιφανῆσαι σφισι τὰς γυναῖκας καὶ εἶναι τὰς ἐργασαμένας ταύτας τῶν Λακεδαιμονίων τὴν τροπήν, Μάρπησαν δὲ τὴν Χοίραν ἐπονομαζομένην ὑπερβαλέσθαι τῇ τόλμῃ τὰς ἄλλας γυναῖκας, ἀλῶναι δὲ ἐν τοῖς Σπαρτιάταις καὶ αὐτὸν Χαρίλλον· καὶ τὸν μὲν ἀφεθέντα ἄνευ λύτρων, καὶ ὄρκον Τεγεάταις δόντα μήποτε Λακεδαιμονίους στρατεύσειν ἔτι ἐπὶ Τεγέαν, παραβῆναι τὸν ὄρκον, τὰς γυναῖκας δὲ τῷ Ἄρει θῦσαι τε ἄνευ τῶν ἀνδρῶν ἰδίᾳ τὰ ἐπινίκια καὶ τοῦ ἱερείου τῶν κρεῶν οὐ μεταδοῦναι σφᾶς τοῖς ἀνδράσιν. ἀντὶ τούτων μὲν τῷ Ἄρει γέγονεν <ῆ> ἐπὶ κλησις. Traduzione di M. Moggi in M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L’Arcadia*, cit., pp. 255-257. Cfr. anche l’edizione de Les Belles Lettres: M. Jost (a cura di), *Pausania. Description de la Grèce. Tome VIII. L’Arcadie*, Paris 1998, in particolare, p. 278, n. 48, 4-5.

Anche Polieno, nei suoi *Stratagemata*¹²⁹, si riferisce a questo conflitto, all'interno del quale, però, le donne non hanno parte alcuna: il protagonista è invece il fuoco. Secondo l'autore, il re arcade Elne, per fronteggiare l'assedio spartano, avrebbe attuato un ingegnoso diversivo: dopo aver inviato i migliori e più vigorosi tra i suoi soldati ad attaccare il nemico nel cuore della notte, avrebbe poi ordinato ai vecchi e ai ragazzi di accendere un gran fuoco dinanzi alla città. Distratti da questo, i nemici sarebbero stati una facile preda dell'improvvisa sortita tegeate. La maggior parte dell'esercito spartano, dice l'autore, venne trucidata, ma molti furono altresì legati e fatti prigionieri. Il brano termina con la notazione dell'avvenuta realizzazione dell'ambiguo oracolo delfico, che sappiamo precedentemente dato agli Spartani e riportato integralmente da Erodoto.

Altra notizia dello scontro ci viene da Dinia di Argo¹³⁰, uno storico vissuto probabilmente nel III secolo a. C.; egli testimonia nel conflitto una presenza femminile, ma con delle varianti significative: nessuna donna di Tegea ha ruolo nella battaglia, eccetto una, Perimeda che, egli dice, molti chiamano Χοίρα e che regnava sulla città (έν Τεγέα δυναστευούσης) in quel momento. In nessun luogo però è detto che questa comandasse un esercito di guerriere; sembrerebbe semmai essere stata a capo di truppe regolari¹³¹.

Queste le testimonianze. Si noterà subito che l'unico a riportare il nome di Marpessa e la notizia dell'impiego di un esercito di sole donne è Pausania. Questo e altri fattori inducono ad analizzare più a fondo questa tradizione e a confrontarla con quella argiva.

¹²⁹ Polieno, *Stratagemata*, I 8: "Ελνης, βασιλεὺς Ἀρκάδων, Τεγέαν πορθούντων Λακεδαιμονίων, ὅσοι μὲν ἐν ἀκμῇ, κατὰ κορυφῆς ἔπεμψε τῶν πολεμίων νυκτὶ μέση κελεύσας ἐπιθέσθαι· ὅσοι δὲ γέροντες καὶ παῖδες, τοὺτους ἐκέλευσε πρὸ τῆς πόλεως τὴν ἴσην ὥραν φυλάξαντας πῦρ ἀνακαῦσαι μέγιστον. οἱ πολέμιοι πρὸς τὴν τοῦ πυρὸς ὄψιν ἐκπλαγέντες ἐς τοῦτο ἀπεσκόπουν· οἱ δὲ κατὰ κορυφῆς ἐμπεσόντες τοὺς πλείστους αὐτῶν διέφθειραν, πολλοὺς δὲ ζωγρήσαντες ἔδησαν. καὶ τὸ λόγιον ἐτελεύτησε δώσω τοι Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι.

¹³⁰ Dinia di Argo, 306 F 4 Jacoby (= Erodiano, Περὶ μονήρου λέξεως: <Μοῖρα.>) Τὸ γὰρ χοίρα ἐκτείνεται κατὰ τὸ ἐπώνυμον, ὥσπερ καὶ παρὰ Δεινίαν: "Λέγεται δὲ τοὺς Λακεδαιμονίους, καθ' ὃν ἐν Τεγέα χρόνον ἦσαν αἰχμάλωτοι, δεδεμένους ἐργάζεσθαι διὰ τοῦ πεδίου τὸν Λαχᾶν ποταμὸν, Περιμήδας ἐν Τεγέα δυναστευούσης, ἣν οἱ πλείστοι καλοῦσι Χοίραν".

¹³¹ Cfr. F. Graf, *Women*, cit., p. 248.

2.2.2. *L'oracolo erodoteo e i caratteri del conflitto spartano-tegeate*

“Erodoto non data questo evento, forse perché non sa datarlo, ma certamente perché non vuole datarlo”. Così Musti¹³². Carillo era il figlio di Polidette e il nipote di Licurgo: la sua cronologia dovrebbe risalire alla prima metà dell’VIII secolo, il che porrebbe quest’episodio al di fuori del campo storico che Erodoto avrebbe deciso d’indagare e che non risale oltre il 560 a. C. Altri, tuttavia, propongono di datare quest’evento al VI secolo¹³³, facendo della “Battaglia dei Ceppi” lo spartiacque, per Sparta, tra una politica finalizzata alle annessioni e una politica egemonica di alleanze nel Peloponneso. Ad ogni modo, la vicenda,

¹³² D. Musti - M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume III. La Laconia, cit.*, p. 181, n. 4-21: “Un fatto accaduto sotto Carillo (o Carilao), cioè all’inizio dell’VIII secolo, non rientra infatti comunque nel suo campo storico, precede la soglia del 560 circa: della vittoria su Tegea sotto Anassandrida e Aristone egli invece sa narrare (I 67), con relativa indicazione dei due regnanti”. Così anche M. Moggi - M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L’Arcadia*, Milano 2003, p. 316: “[...] la ripresa del tema dell’invasione spartana guidata da Carillo (prima metà dell’VIII secolo a. C. [...]) è accompagnata dal racconto, verosimilmente eziologico, relativo al determinante intervento effettuato dalle donne di Tegea in armi”. Cfr. anche G. L. Huxley, *Early Sparta*, London 1962, p. 22: “In the eighth century Sparta incorporated no more territory to her north on the borders of Arcadia. There are signs that she suffered a check in that quarter. The so-called Battle of the Fetters, a severe defeat of Sparta by Tegea, which Herodotus dated much later, was placed by Pausanias in the reign of Charillos. Possibly there were two Spartan defeats at Tegea which later became confused, one about 750 b.C. and another much later. A defeat by Tegea in the reign of Charillos would explain why Sparta, instead of expanding north of the Skiritis, turned soon afterwards against the Achaean cities of the Eurotas valley to her south”. Cfr. inoltre *ibid.*, pp. 66-67, dove si prendono in considerazione anche le altre testimonianze riguardo una possibile cronologia della cosiddetta “Battaglia dei Ceppi”, che, posta nell’VIII secolo, resta comunque oggetto di molte incertezze. Così anche K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta. A re-examination of the evidence*, Manchester 1949, pp. 329-333. In particolare, pp. 331-332: “The story of the ill-fated invasion with fetters comes from a Tegean, not from a Spartan source, being the account which was told to travellers at the temple of Athena Alea who were shown the dedicated fetters there. This appears clearly not only from Herodotus but also from Pausanias, who was shown the same fetters many centuries later. But in the Tegean account the war was firmly associated with the Spartan King Charillus, for whom there is no room in the Eurypontid king-list after Theompompus the victor in the first Messenian War, and who cannot therefore be brought down lower than the first half of the eighth century b. C. [...] In fact Charillus, son of Polydectes, may fairly be said on the strength of this Tegean account to be a historical figure, even if his precise date remains uncertain”. Cfr. anche G. Grote, *Histoire de la Grèce, Volume IV*, Paris 1865, pp. 1-10, che non collega la disfatta di Carillo raccontata da Pausania alla “Battaglia dei Ceppi” poiché, secondo lui, questa avvenne sotto il re Leone e Egesicle.

¹³³ M. Jost (a cura di), *Pausania. Description de la Grèce. Tome VIII. L’Arcadie, cit.*, p. 278, n. 48, 4-5: “Le roi eurypontide Charillos aurait vécu vers la moitié du VIII siècle (c’était le fil du roi Polydecte, frère de Lycurgue); mais la guerre avec les Lacédémoniens dont il est question ne serait pas antérieure à 590-580, et se situerait plus vraisemblablement autour de 560”. Cfr. anche L. Burelli Bergese, *Tra etne e poleis. Pagine di storia arcade*, Pisa 1995, p. 51: “Soltanto come ipotesi si può inferire che Tegea prendesse il sopravvento su Sparta agli inizi del VI secolo, mentre in seguito, (a metà del VI secolo) ne venisse sopraffatta”. Cfr. anche *ibid.*, p. 51, n. 38-41. Cfr. inoltre M. Dillon, *Girls and women in classical Greek religion*, London 2001, p. 243: anch’egli colloca lo scontro nel VI secolo a. C.

all'interno della quale l'intervento femminile risulta di dubbia storicità e si presenta con una valenza sostanzialmente eziologica, s'inserisce nella lunga storia dei conflitti tra Sparta e Tegea in epoca arcaica¹³⁴, laddove i Tegeati “mangiatori di ghiande”¹³⁵ appaiono, almeno in un primo momento, vittoriosi nei confronti dei Lacedemoni¹³⁶. Pur dedicando discreto spazio alla descrizione dell'attacco spartano a Tegea, Erodoto, come per il caso di Telesilla, non fa mostra di conoscere l'intervento delle donne e non lo collega dunque a nessuna epiclesi divina. Poiché s'ipotizza con un certo margine di certezza che lo storico abbia utilizzato fonti tegeati, bisogna dedurre, come per l'analogo caso argivo, che la creazione dell'*aition*, con l'intervento delle donne e il conseguente culto ad Ares *Gynaikothóinas*, sia stato elaborato successivamente allo storico d'Alicarnasso. L'incertezza rispetto al dato cronologico (come visto, Erodoto liquida il problema della collocazione temporale indicando genericamente il periodo successivo a Licurgo), unita all'ignoranza della vicenda di Marpessa/Perimeda, suggerisce che il racconto si sia definito e arricchito dopo il VI secolo e proprio in ambito tegeate¹³⁷. Qui come altrove, invece, Erodoto indugia sui caratteri ambigui dell'oracolo, rispetto all'autenticità del quale, esprimersi risulterebbe azzardato oltre che poco utile¹³⁸. Emerge però un dato: mentre gli Spartani avevano chiesto un responso rispetto all'Arcadia, la Pizia risponde con un'indicazione riguardante la sola Tegea. Che questo sottintenda una *leadership* della città sulla regione o celi piuttosto l'intento erodoteo di proporre quest'ultima quale un organismo unitario in funzione antispartana rimane incerto¹³⁹. Come nel caso del conflitto con Argo, comunque, non può escludersi il carattere “agonale” di una contesa che, a ben

¹³⁴M. Jost (a cura di), *Pausania. Description de la Grèce. Tome VIII. L'Arcadie, cit.*, p. 293, n. 44-49. Cfr. L. Burelli Bergese, *Tra ethne, cit.*, p. 50: “[...] Erodoto non chiarisce molto dal punto di vista cronologico, perché afferma che sotto il regno di Leone e Egesicle Tegea sconfisse Sparta, senza però chiarire se la battaglia con l'episodio dei ceppi sia da riferirsi a questo momento o se sia invece un episodio di una lunga guerra tra Tegea e Sparta”.

¹³⁵ Cfr. M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L'Arcadia, cit.*, p. 293, n. 39-44.

¹³⁶ M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L'Arcadia, cit.*, p. 294, n. 44-49.

¹³⁷ M. Moggi, *Marpessa detta Choira e Ares Gynaikothoinas*, in E. Østby (a cura di), *Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002*, Athens 2005, pp. 139-150. In particolare, pp. 146-147.

¹³⁸ Secondo R. Crahay, *La littérature, cit.*, pp. 150 e 153-155, si tratterebbe di un responso *ex eventu*, ma esistono opinioni diverse: cfr. L. Burelli Bergese, *Tra ethne, cit.*, p. 52, n. 45.

¹³⁹ L. Burelli Borgese, *Tra ethne, cit.*, pp. 52-53.

vedere, pur avendo comportato la sconfitta dell'esercito e addirittura la cattura del sovrano, ancora una volta non si conclude con l'occupazione territoriale dell'abitato del nemico: Brelich sembra inserire in effetti questo scontro nel quadro di quelle "guerre secolari o di guerre tra genti affini, regolate da norme restrittive o combattute – o almeno iniziate – nella forma di monomachia o di una lotta tra campioni scelti, di guerre legate – nella realtà o nel mito – a particolari culti o feste"¹⁴⁰. Non si sa se gli Spartani volessero ridurre ad iloti i Tegeati: ciò appare improbabile; pare avessero però sperato di dividere in *kléroi* la loro fertile pianura¹⁴¹.

2.2.3. Marpessa detta Chóira e l'agguato delle donne

All'interno del conflitto, l'intervento femminile assume caratteristiche specifiche. Guidate da una propria *leader*, Marpessa, le donne di Tegea "si posero in agguato" (ἐλόχων) sotto la collina di Filatride. Vale la pena d'indugiare brevemente su questo termine: il verbo λοχάω è connesso alla radice λόχος, vocabolo che, alquanto significativamente, indica in greco tanto il "parto" quanto l' "agguato" e, in seguito, la "truppa armata". Naturalmente, c'è chi spiega diversamente questa suggestiva polisemia, invocando due radici all'origine nettamente distinte¹⁴². Nicole Loraux, invece, non ritenne casuale questa singolare coincidenza e ne indagò col consueto acume le potenzialità¹⁴³. Rimandando al suo studio un'analisi più approfondita della questione, diremo qui soltanto che diverse culture associano l'imboscata al parto e di quest'ambiguità semantica gli stessi

¹⁴⁰ A. Brelich, *Guerre*, cit., pp. 74-75. Cfr. anche M. Pretzler, *Myth and history at Tegea – Local Tradition and Community Identity*, in T. Heine Nielsen – J. Roy (a cura di), *Defining Ancient Arkadia. Symposium, April, 1-4, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre Vol. 6*, Copenhagen 1996, pp. 95-96.

¹⁴¹ P. Cartledge, *Sparta and Lakonia: a regional history, 1300-362 b. C.*, London-Boston-Henley 1979, pp. 137: "However, the Spartan objective was apparently not merely to punish and neutralize Arkadia but to turn the Tegeans, the nearest Arkadians to Sparta with desirable land, into Helots and the Tegeate plain into kleroi". Cfr. anche D. Asheri (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Vol. I, cit.*, p. 309, n. 66, I 5, che esclude, come sembra probabile, l'idea di una volontà di annessione, da parte spartana, dell'Arcadia: "Dopo la Messenia, annessa e ilotizzata prima della fine del VII secolo, viene il turno dell'Arcadia, dove Sparta preferì all'annessione un più variato sistema egemonico di alleanze, che fu alla base della lega peloponnesiaca". Cfr. *ibid.*, p. 310, n. 66, I, 17. Cfr. invece D. M. Leahy, *The Spartan defeat at Orchomenos*, in «The Phoenix», 12 (1958), pp.141-165, che collega questa sconfitta spartana a quella ricordata in un frammento di Teopompo (F 69 Jacoby).

¹⁴² Ch. de Lamberterie, *Lákheia, lakháino, lókhos*, in «Revue de Philologie», XLIX (1975), pp. 232-240.

¹⁴³ N. Loraux, *Il femminile*, cit., pp. 8-13.

Greci, Esiodo in testa, sembrano esser stati più che consapevoli¹⁴⁴. Tuttavia, obietta a se stessa la Loraux, una continuità di senso e valore tra il parto e l'agguato, costringe ad una riflessione sulle valenze greche di entrambi.

Il parto, dunque, è il fine civico della donna, l'atto con cui essa s'iscrive a pieno titolo nella comunità politica, dal momento che a questa fornisce un maschio, che sarà cittadino e oplita. Il parto, tuttavia, è anche il luogo del pericolo e della sofferenza, dell'ambigua azione di Artemide, pericolosa sovrintendente alle nascite e temibile tutrice di quelle stesse donne che dovrebbe proteggere. Il parto è una lotta, una guerra, ma una guerra femminile, dove la sofferenza primeggia sulla morte, *“dolce, ma senza gloria”*¹⁴⁵, dal momento che gli strali della dea colpiscono una vittima inconsapevole. Cionondimeno, *“soffrire è di per sé un combattimento”*¹⁴⁶, il che suggerisce con forza una continuità tra le *óδύται* del guerriero e quelle delle donne.

L'agguato è, in epoca classica, la modalità dei combattenti armati alla leggera e si pone in questo senso al di fuori del paradigma oplitico. Tuttavia, nell'*Iliade*, esso è indiscutibilmente *“il criterio assoluto dell'ardimento [...] ed è fin dall'inizio, sempre sul medesimo versante, quello del coraggio, che il parto si caratterizza nei suoi rapporti con la guerra: nelle parole – che non hanno dimenticato il greco di Omero - , con la contiguità del parto e dell'agguato, e nell'ideologia classica, con la gravidanza del modello oplitico”*¹⁴⁷. Inoltre, la maternità è associata alla guerra poiché sono le madri a partorire i guerrieri ed è nota l'analogia tra la *“bella morte”* dell'oplita e la morte per parto della donna¹⁴⁸.

Se però, da un lato, partorire sarebbe *“la prova virile più compiuta della donna”*¹⁴⁹, nonché il modo in cui essa acquisisce quella parte di gloria *“maschile”* che talvolta le spetta, è anche vero che, come abbiamo visto, il combattimento al femminile scivola sul terreno della doppiezza. Talora perciò può capitare che rovesci il paradigma virile (e viceversa). Da un lato, dunque, troviamo il già visto

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 9-10.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 12: la Loraux attribuisce questa suggestione a J. P. Vernant, nel corso di una loro conversazione privata.

comportamento equivoco di Artemide, ma, dall'altro, non mancano metafore e fascinazioni di una maternità virile, che si estrinseca nei modi più diversi¹⁵⁰.

In questo senso e ancora una volta, appare chiaro come il paradigma di opposizione e conseguente inversione, spesso evocato per dipanare la trama dei rapporti tra maschile e femminile nella Grecia antica, vada di necessità problematizzato alla luce di un più complesso e mutevole rapporto di influenza, appropriazione, inclusione e scambio, che nel sostrato immaginifico dei Greci ripropone figure e situazioni che solo a costo di palesi forzature si lasciano ridurre ad uno schema binario.

In questo senso, tornando alla nostra Marpessa e all'agguato delle donne di Tegea, certamente delle donne armate rappresentano un'inversione rispetto alla norma e, altrettanto certamente, la modalità dell'agguato mette in questione il riferimento ad un ideale propriamente oplitico¹⁵¹, ma, come si è visto, anche il λόχος, in quanto prova di coraggio, può a buon diritto essere ascritto al dominio dell'ἀνδρεία¹⁵², un' ἀνδρεία femminile, certo, che qui, come altrove, prende il nome, in questo caso positivo, di τόλμα, forma d'ardimento delle donne, che sembra fare da *pendant* all'ὄρμη καὶ τόλμα δαιμόνιος (impeto e audacia divinamente ispirati) delle Argive di Telesilla¹⁵³.

Alla luce di queste considerazioni, torniamo a riflettere sull'epiteto che Pausania attribuisce a Marpessa e sui suoi possibili significati. Dal Periegeta Marpessa è detta Χοίρα ("scrofa") e lo stesso epiteto, secondo Dinia di Argo, viene attribuito da molti (οἱ πλεῖστοι) alla regina Perimede. Per ciò che attiene ai nomi propri delle due donne, come nota Moggi, "*basterà dire che essi sono presenti nella leggenda eroica e hanno alle spalle una lunga tradizione*"¹⁵⁴. Almeno in un caso,

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 15-16 e 23-29.

¹⁵¹ M. Moggi, *Marpessa, cit.*, p. 141.

¹⁵² Per la presenza del "raggiro", operato da un uomo ma pur sempre all'interno di una festa femminile, gli *Stenia*, vedi I. Chirassi Colombo, *Páides e gynáikes: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura antica*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 1 (1979), pp. 25-58. Per il riferimento, vedi p. 38.

¹⁵³ N. Loraux, *Il femminile, cit.*, pp. 263 e 267-270 e, in particolare, p. 349, n. 72.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 144 e in particolare n. 29. Marpessa (cfr. *Iliade*, IX 556-560 e relativo scolio; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, 1.7 7-8) è figlia di Eveno, figlio di Ares e moglie di quell'Ida che lei stessa preferì al dio Apollo. Cfr. D. Lyons, *Gender and Immortality*, Princeton 1997, p. 101. Perimeda (Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, 1.7.3 e 2.4, 6 e *Sch. Pind.*, *Ol*, 3.28) sarebbe figlia di Eolo (figlio di Elleno) e di Enarete o sorella di Creonte e moglie di Licinnio. Secondo altri, moglie di Fenice o di Esone, padre di Giasone.

quello di Marpessa, abbiamo a che fare con l'omonima di una discendente di Ares. Più interessante risulta senza dubbio l'epiteto, in primo luogo perché esso rappresenta l'unica conferma esterna al racconto di Pausania (giacché lo troviamo anche in Dinia) e, in secondo luogo, per le questioni interpretative che esso pone. Rispetto al rapporto tra le fonti, piuttosto che asserire l'esistenza di una variante arcade del racconto¹⁵⁵, Moggi sottolinea, più cautamente, che la versione di Dinia, che è, non dimentichiamolo, uno storico argivo, appare quanto mai adeguata ad una polemica antispartana tesa a sottolineare l'incapacità dei Lacedemoni, rei di essersi fatti ridurre in schiavitù dalla città di Tegea, mentre su questa regnava addirittura una donna. Allo storico d'Argo, dunque, interesserebbero poco o nulla certi particolari della narrazione (che invece ci vengono riportati puntualmente da Pausania), dal momento che egli mirerebbe semplicemente a valorizzare quegli episodi storici, seppur riguardanti altre *póleis*, da cui emergeva la debolezza di una città (Sparta) più volte affrontata e sconfitta dalle diverse forze che si opponevano alla sua politica egemonica nel Peloponneso (senza che ciò debba peraltro spingerci di necessità ad ipotizzare un'alleanza arcado-argiva con questa finalità)¹⁵⁶. Il significato dell'epiteto *Xoίρα* risulterebbe, in questo senso, per Dinia, del tutto secondario¹⁵⁷.

Quanto a Pausania, le riflessioni sono molteplici. Poiché la figura di Marpessa è fortemente legata al suo ruolo di *leader* delle donne guerriere, funzione indubbiamente positiva e salvifica per la città, sembrerebbe del tutto illogico ritenere che il suo soprannome possa assumere un significato ironico o, addirittura, apertamente offensivo (quale, nota Moggi, in italiano assumono termini quali "maiala" e "troia")¹⁵⁸. Lo studioso riflette su questo singolare accostamento, appunto sottolineando, validamente e con ineccepibili argomentazioni, la necessità di escludere ogni valenza ingiuriosa di un epiteto che doveva pur definire una figura propizia all'interno dell'*áition*.

. *Xoίρα*, allora, che, abbiamo visto, significa letteralmente "scrofa", applicato ad una donna, richiamerebbe soprattutto l'idea della prolificità, caratteristica

¹⁵⁵ F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker, Kommentar* b, Leiden 1955.

¹⁵⁶ M. Moggi, *Marpessa, cit.*, pp. 147-148.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 147, n. 44.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 144-146.

peculiare della femmina del maiale e in generale positiva per tutte le femmine¹⁵⁹. Moggi ipotizza che in realtà il termine designasse “*la donna che di volta in volta guidava l’esercito delle donne nell’occupazione dell’agorà e presiedeva il sacrificio dal quale erano esclusi gli uomini. In questo caso, i nomi mutuati dal patrimonio mitico (Marpessa, Perimeda) potrebbero essere stati introdotti solo nei diversi stadi in cui si è formato l’áition che collegava l’anomalo rituale a un evento che doveva apparire storicamente credibile e facilmente accettabile dai Tegeati: una vittoria militare contro Sparta, tradizionale nemica della città arcadica*”¹⁶⁰. A questo punto, però per spiegare l’epiteto, Moggi congetture che esso indicasse generalmente “il sesso femminile”, supponendo così che esso avesse, in questo contesto, un’accezione che però è attestata per χοῖρος, non per χοίρα: immaginare questo slittamento ha i suoi vantaggi, tra i quali la possibilità di rinforzare il paradigma dell’inversione, marcato da un’ardita metonimia indicante la presenza femminile in un contesto rituale dalle caratteristiche spiccatamente maschili¹⁶¹. Ma è davvero necessario in questi termini? Moggi sostiene che “*la prolificità, evidentemente, si addice ad una donna e in generale è senz’altro da considerare una qualità positiva, ma nella fattispecie non si vede perché e in qual modo una donna guerriera, al centro di un culto di Ares sul quale le donne detengono l’esclusiva in quanto guerriere, debba essere qualificata come Chóira in quanto molto prolifica*”¹⁶². Diversamente, il perché potrebbe esserci¹⁶³. Abbiamo già visto che tipo di continuità possa sussistere tra lo spazio dell’agguato e quello del parto. Andando avanti, aggiungiamo che queste donne guerriere non sono vergini perpetue o amazzoni inflessibili: sono γυναῖκες, sono spose e non c’è bisogno di ripetere che il destino della sposa è la maternità; diversamente, essa non realizza la sua funzione sociale. D’altra parte, la coincidenza fonetica e la continuità semantica esistenti tra l’ambito del parto e

¹⁵⁹ Philochorus, *FGr Hist* 328 F 90: Φιλόχορος μὲν γὰρ ἐν τῷ Περὶ τραγωιδιῶν συγγράμματι Χοιρίλην αὐτὴν φησι καλεῖσθαι, ἴσως δὲ διὰ τὸ πολὺπαιδα γεγενῆσθαι· ἢ γὰρ χοῖρος πολλὰ τίκτει, καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς (F 46 Kern) αἱ χοῖραι ἐκάβαι προσαγορεύονται.

¹⁶⁰ M. Moggi, *Marpessa, cit.*, p. 146.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 146.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 144-145.

¹⁶³ Lo stesso Moggi ha notato l’ambiguità del termine λόχος, non traendone però altre conseguenze se non l’iscrizione della modalità dell’agguato nel registro delle azioni tipicamente femminili: cfr. M. Moggi, *Marpessa, cit.*, p. 140, n. 6.

quello della guerra suggeriscono una doppiezza che difficilmente potremmo ritenere casuale.

Nel caso delle *Hybristiká*, prima analizzato, abbiamo visto donne guerriere che salvavano la *pólis* attraverso la guerra e, successivamente, altre donne che la “conservano” grazie ai matrimoni misti che avrebbero consentito la nascita di una nuova classe di cittadini. In questo caso, le donne che salvano la *pólis* grazie ad un astuto agguato (λόχος), sono quelle stesse γυναῖκες che dovranno permettere alla città di sopravvivere nel tempo attraverso il parto (λόχος). Se si esce fuori da una rigida logica di opposizione binaria, s’intravedono le sfumature di un pensiero che gioca su se stesso attraverso le suggestioni di una non neutra polisemia. In questo senso, che la parola della riproduzione coincida con quella dell’azione compiuta dalle donne sembra poter ben giustificare l’epiteto di Χοίρα, senza ricorrere a deviazioni d’alcun tipo: l’ambiguità del termine crea un sottofondo polivalente che uno slittamento semantico finirebbe per impoverire, dal momento che, nel testo, la polisemia nella quale s’incrociano sesso, genere e guerra diviene la modalità stessa della presenza femminile in quel contesto¹⁶⁴ e, in questo senso, l’epiteto di Marpessa nell’accezione di “sesso femminile” resta comunque sullo sfondo come significato secondario del termine Χοίρα, agendo come plusvalenza. Le donne di Tegea irrompono sulla scena come ἄνδρες, ma sono delle γυναῖκες, che hanno in quest’*áition* un ruolo positivo e benefico. L’appellativo di Marpessa ricorda che coloro le quali prendono le armi per salvare la città con l’agguato sono quelle stesse donne che ne perpetrano l’esistenza col parto: non sono delle vergini che Ares festeggia. Sono delle spose; sono delle madri. L’analisi ci fornisce ulteriori conferme.

¹⁶⁴ Cfr. N. Loraux, *Il femminile, cit.*, p. 346, n. 36 e 37: la Loraux, riprendendo le conclusioni della Zeitlin, ipotizza che “il denudamento del sesso femminile è del tutto apotropaico, dal momento che, come nel caso della testa della Gorgone sugli scudi, l’effetto voluto è quello di respingere i nemici”. Diversamente (cfr. n. 37) c’è chi vede in questo gesto la semplice esibizione di una parte del corpo femminile legata alla riproduzione. La Loraux vede nell’epiteto di Marpessa un riferimento al sesso femminile e ad un utilizzo del termine che evochi entrambe queste dimensioni (esibizione dell’organo riproduttivo-valore apotropaico). Nel testo di Pausania, tuttavia, nulla suggerisce che le donne di Tegea facciano mostra del proprio sesso, né che adottino un comportamento così lontano dal paradigma oplitico che, piuttosto, esse sembrano aver la pretesa d’incarnare. Probabilmente, come nel caso del λόχος, ci troviamo di fronte ad una polisemia che lascia spazi interpretativi ed evocativi di voluta ambiguità. Piuttosto che di scegliere, dunque, si tratta di sottolineare le possibili sfumature di senso che il testo evoca.

2.2.4. *L'epiclesi del dio e il sacrificio ad Ares*

La stele di cui ci parla Pausania si riferisce ad un sacrificio e ad un rituale (se di culto si tratta, è evidentemente un culto particolare, non riferibile a nessun santuario)¹⁶⁵ che forse ai suoi tempi non erano più celebrati¹⁶⁶. È significativo che egli collochi la menzione della stele di Ares dopo il santuario di Afrodite. Potrebbe trattarsi di una “*effettiva relazione topografica*”¹⁶⁷, ma anche solo di “*una rielaborazione a tavolino, condotta in maniera erudita a partire dalle affinità evidenti nel campo d'azione delle due divinità*”¹⁶⁸. *Gynaikothóinas* è un *ápax*. Non esiste altro luogo in cui trovare e comparare questa epiclesi del dio. Dal punto di vista linguistico, siamo di fronte ad un composto all'interno del quale sono ben visibili due etimi: *gynaiko-* e *-thoinas*. Nonostante se ne dia di recente sempre più spesso un'interpretazione diversa¹⁶⁹, Moggi ha dimostrato che è il soggetto (Ares) cui l'aggettivo si riferisce a compiere l'azione espressa dal verbo (*-thoinas*) nei confronti del primo membro (*gynaiko-*)¹⁷⁰: è Ares che compie l'azione verso le γυναῖκες, è Ares che “accoglie a banchetto (o festeggia)” le donne. Questi, infatti, sono i significati possibili della radice verbale *-thoinas*. Secondo Moggi, questa traduzione, rispetto a quella che vedrebbe un Ares “accolto a banchetto (o festeggiato) dalle donne” è anche più coerente coi caratteri del contesto culturale descritto: trovandoci in un chiaro ambito d'inversione, è più probabile ipotizzare un Ares che “*per sua scelta si «concede» alle donne, prendendo l'iniziativa di invitarle a una festa conviviale*” piuttosto che un dio “*che le donne possono invitare a loro discrezione*”¹⁷¹.

Non a smentire, bensì ad integrare quest'osservazione, si ricorda che Pauline Schmitt Pantel ha indagato, tra le altre, le occorrenze dei termini *demóthoina* /

¹⁶⁵ Cfr. M. Jost, *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, Paris 1985, p. 148: “Il n'est pas question à son propos d'un culte régulier et encore moins d'un sanctuaire”.

¹⁶⁶ M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L'Arcadia*, cit., p. 511 e F. Graf, *Women*, cit., pp. 251-252.

¹⁶⁷ Così V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite*, cit., p. 270.

¹⁶⁸ M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L'Arcadia*, cit., pp. 510-511 con riferimento a M. Osanna, *Descrizione autoptica e rielaborazione “a tavolino” in Pausania*, in «Kernos», Suppl. 8 (1998), Athènes-Liège, pp. 209-226.

¹⁶⁹ M. Moggi, *Marpessa*, cit., p. 143, n. 20.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 142-143, in particolare n. 17, 18, 19.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 142.

demothoinéin all'interno del lessico dei banchetti pubblici nelle città greche¹⁷². La sua analisi sottolinea un possibile uso della radice *thoin-* in senso restrittivo, poiché essa potrebbe stare ad indicare un pasto comune che abbia carattere sacro, ma non necessariamente rivolto a tutti, come si addirebbe, in questo caso, ad un sacrificio condotto dalle sole donne. Ares *Gynaikothóinas* è dunque un Ares che invita a banchetto (o festeggia) le donne e soltanto loro. Ma quali donne? Come anticipato, sono le *gynáikes* le protagoniste tanto dell'*áition* quanto del sacrificio. Non delle *parthénoi* e neanche delle *etáirai*, bensì delle spose legittime e dunque, verosimilmente, delle madri. Ci spingono a comparare questo rito alle meglio conosciute Tesmoforie ateniesi¹⁷³ questo ed altri fattori, quali l'occupazione di un luogo pubblico a forte significato politico (l'*agorá*¹⁷⁴ e, ad Atene, la Pnice, “*la collina su cui di solito si tiene l'Assemblea*”¹⁷⁵), la presunta fondazione dei riti da parte di donne “virili”¹⁷⁶, il primato che Erodoto riconosce all'Arcadia nella conservazione del rito tesmoforico¹⁷⁷, e, non ultimo, il ruolo del maiale. Detienne ha compiuto un'analisi accorta della festa ateniese, traendone conclusioni in gran parte condivisibili, dalle quali partiamo.

Affermando che “*rispetto al sacrificio, soprattutto cruento, la donna greca è minorene*”¹⁷⁸, Detienne intendeva marcare il carattere mediato della presenza femminile nei contesti sacrificali in cui si versa del sangue. Pur sussistendo delle eccezioni a questa regola (collocabili, comunque, in contesti religiosi che

¹⁷² P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992, pp. 268-271.

¹⁷³ L'accostamento è di M. Detienne, «Violentes “eugénies”». *En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang*, ed. it. *Eugenie violente*, in M. Detienne – J. P. Vernant (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1972, ed. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982, p.134.

¹⁷⁴ M. Moggi, *Marpessa, cit.*, p. 146.

¹⁷⁵ L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, in G. Duby – M. Perrot, *Storia delle donne. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, pp. 374-423. In particolare, p. 389.

¹⁷⁶ Cfr. G. Dumézil, *Riti, cit.*, pp. 69 sgg.

¹⁷⁷ Secondo Erodoto, II, 171: αἱ Δαναοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγούσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασγιώτιδας γυναῖκας· μετὰ δὲ ἐξαναστάσης [πάσης] Πελοποννήσου ὑπὸ Δωριέων ἐξάπλωτο ἡ τελετή, οἱ δὲ ὑπολειφθέντες Πελοποννησίων καὶ οὐκ ἐξαναστάντες Ἀρκάδες διέσωζον αὐτὴν μοῦνοι. “Le figlie di Danao furono quelle che portarono questa cerimonia sacra dall'Egitto e la insegnarono alle donne pelasgiche; più tardi, poi, essendo stata tutta la popolazione del Peloponneso scacciata dai Dori, il rito andò perduto, e solo quei Peloponnesiaci che rimasero superstiti e che non si trasferirono, gli Arcadi, lo conservarono”. Traduzione di A. Izzo D'Accinni, in D. Fausti (a cura di), *Erodoto. Storie. Volume II*, Milano 1994, p. 211. Per l'autoctonia degli Arcadi e in generale, cfr. N. Loraux, *Né de la Terre*, Paris, 1996, ed. it. *Nati dalla terra*, Roma 1998.

¹⁷⁸ M. Detienne, *Eugenie, cit.*, p. 134.

potremmo definire “ai limiti”), la donna è generalmente terza nell’ordine dopo il padre e il figlio e riceve la sua porzione per sostanziale mediazione di un uomo (cittadino)¹⁷⁹. Il caso di Tegea sarebbe appunto uno di quelli in cui, per diversi motivi, la donna assume uno statuto d’indipendenza: predicate delle virtù maschili della guerra, per la contiguità esistente tra la sfera bellica, quella della cittadinanza e quella del sacrificio, le donne di Tegea acquisirebbero, in questo caso, una personalità maschile che, per rovesciamento, consentirebbe loro di gestire lo spazio del sacrificio “come se” fossero degli *ándres*¹⁸⁰. Secondo Detienne, ad ogni modo, proprio queste situazioni di sostanziale capovolgimento della norma non farebbero altro che confermare l’assoluto “*monopolio maschile nella sfera del sacrificio cruento e dell’alimentazione carnea*”¹⁸¹, così come, aggiungiamo, in quelle della guerra e della cittadinanza politica. Passando ad analizzare nello specifico le Tesmoforie, Detienne sottolinea lo statuto delle donne scelte per il rituale, selezionate in quanto cittadine (ovvero “eugenie”, bennate, “*di nobili natali e di eccellente educazione*”)¹⁸² e spose legittime. Nel caso in questione, il motivo è evidente: trattandosi di rituali di fertilità destinati a propiziare la nascita e la crescita, nel suo aspetto umano e vegetale¹⁸³, quali ministre migliori delle *gynáikes*? Nel loro ventre si rinnova la prole legittima della città e la loro condizione di madri le rende le interlocutrici favorite di una dea “*che privilegia la relazione con la figlia*”¹⁸⁴. Nei tre giorni delle Tesmoforie, la città affida a donne, scelte sulla base di criteri etici e civici, la gestione di riti che si muovono sul delicatissimo terreno della sopravvivenza stessa della comunità, a sottolineare il paradosso della necessità del femminile da parte di quello stesso sistema che ad ogni tratto lo relega ai margini e lo condanna all’esclusione¹⁸⁵. Tralasciamo in questa sede lo spinoso problema della partecipazione, pari o minore rispetto agli uomini, delle donne ai sacrifici, che afferisce anche l’annoso dibattito sui rapporti

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁸⁰ Così come spetta ricevere una porzione di vacca sacra alle vincitrici delle Eree di Olimpia, per la continuità del sacrificio con un’altra sfera di valori virili: quella degli agoni, che sappiamo essere ben contigua all’universo della guerra. Cfr. *ibid.*, p. 134.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸² *Ibid.*, p. 138.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 139.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 130.

tra religione e politica all'interno della *pólis*¹⁸⁶. Da parte nostra, si ritiene infatti che, pur potendosi, a seconda dei contesti, sfumare le conclusioni di Detienne, la generale posizione secondaria della donna rispetto all'uomo nel sacrificio cruento, che qui ci interessa (poiché sono carni - τῶν κρεῶν - quelle di cui si cibano le donne di Tegea), e le relazioni di quest'esclusione col politico siano un dato largamente condivisibile¹⁸⁷. Ciò naturalmente non inficia nella maniera più assoluta l'assunto della sostanziale necessità, importanza e, talvolta, preminenza, del femminile in seno alla più generale sfera religiosa. Quest'ultimo è certamente il caso tanto del rituale di Ares *Gynaikothóinas* quanto di quello delle Tesmoforie, all'interno del quale l'impiego del maiale ha, com'è noto, un ruolo centrale, tanto da collegarsi, per l'estensione dello stesso termine *thésmos* ("prescrizioni" ma anche "resti di porcellini, semi, contenitori di vario genere")¹⁸⁸, al nome della festa. La doppia considerazione, positiva e negativa, e le connessioni di quest'animale prolifico con la femminilità sono conosciute, tanto nella cultura greca, quanto in altre culture¹⁸⁹. All'interno dei riti tesmoforici, inoltre, il maiale

¹⁸⁶ Diversamente da Detienne e in contrasto con lui, cfr. R. Osborne, *Women and Sacrifice in Classical Greece*, in «Classical Quarterly», 43 (1993), pp. 392-405, per il quale "women were not as a rule excluded from sacrificial meat". Per l'autore "Religious actions obviously had political effects [...] but this is by no means incompatible with the independence of religion from political arrangements". Secondo Osborne, l'esclusione delle donne da alcuni sacrifici non è costitutiva: è solo una delle esclusioni possibili: "Different religious cults in different cities practised different exclusions, and the exclusion of women, implicit in the composition of the cult group or occasionally explicit, must be seen in the context of the other exclusions". Così anche W. Burkert, *La religione*, cit., p. 463. Cfr. anche P. Schmitt Pantel, *Le banquet et le "genre" sur les images grecques, propos sur les compagnes et les compagnons*, in «Pallas», 61 (2003), pp. 83-95, dove l'autrice mette in discussione l'interpretazione di molte scene di banchetto e ribadisce la necessità di integrare la categoria di genere con altre categorie interpretative, da questa inscindibili, poiché (p. 93) "on perçoit combien la construction du genre est indissociable d'autres formes de constructions identitaires, sociale ou politique".

¹⁸⁷ Cfr., tra gli altri, L. Bruit Zaidman, *Le figlie*, cit., pp. 374-378; J. P. Vernant, *Greek Religion*, in M. Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religion, Volume 6*, London-New York 1987, ed. it. J. P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, Roma 2003, pp. 33-41; J. P. Vernant, *À la table des hommes*, ed. it. *Alla tavola degli uomini*, in M. Detienne – J. P. Vernant (a cura di), *La cucina*, cit., pp. 27-89. Sulle Tesmoforie, cfr. P. Schmitt Pantel, *La cité*, cit., pp. 132-135, dove l'autrice, riprendendo P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore*, p. 167, sottolinea ancora di più il carattere "mediato" della partecipazione femminile al sacrificio. Afferma dunque la Schmitt Pantel, p. 134, n. 54: "Quoi qu'il en soit, il me paraît important de souligner l'omniprésence masculine pour ne pas surinterpréter l'emploi du vocabulaire politique dans cette fête des femmes".

¹⁸⁸ M. Detienne, *Eugenie*, cit., p. 224, n. 48.

¹⁸⁹ Per il culto di Demetra, connesso al porcaro Eubuleo: *Inno omerico a Demetra*, 231-74; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I 5 2; *Fr. Orfici* 70; Igino, *Fabulae*, 146; Ovidio, *Metamorfosi*, V 450-563 e *Fasti*, IV 614; Pausania, I 14, 2 e 37, 2. Vedi anche R. Graves, *Greek Myths*, London 1954, ed. it. *I miti greci*, Milano 1963, 24 f, 7; 96, 2, 4; 97, 2.

sembra avere, come ha sottolineato Bruneau¹⁹⁰, un duplice utilizzo, cruento e non cruento: abbiamo infatti tanto i porcellini gettati nelle fosse, di cui non si versa il sangue e i cui resti venivano ripresi il primo giorno della festa e mescolati con le sementi dell'anno, per essere offerti alla dea, quanto i maiali regolarmente sgozzati durante l'ultimo giorno, ad opera di un *mágeiros*, la cui sola azione sembra essere, appunto, quella dello sgozzamento¹⁹¹. Versare sangue e non versarlo: un'antitesi che pertiene il femminile e la sua fisiologia ambigua che segna parimenti la donna nella direzione del sanguinamento (mestruale) e del soffocamento (*bróchos, anchóne*)¹⁹². La corrispondenza tra un sacrificio gestito dalle *gynáikes*, indiscusse referenti della sfera della fertilità, e l'utilizzo del maiale potrebbero conferire un senso diverso all'epiteto *Chóira*, nella direzione di un implicito riferimento all'animale protagonista del sacrificio, che nulla vieta di ritenere che sia, nel rito ad Ares come nelle Tesmoforie, proprio quel maiale, delle cui carni, in entrambi i contesti, solo le donne hanno diritto a cibarsi. Ares *Gynaikeothóinas*: Ares che festeggia le donne, spose e madri che, nel doppio senso del *lóchos*, parto e agguato a carattere bellico, salvano la città. Ares, dio marginale¹⁹³ che ha, nella città greca, un posto di rilievo¹⁹⁴. Ares, campione della dismisura¹⁹⁵, “il meno onorato tra gli dei”¹⁹⁶, ha buon gioco nell'essere il nume per il quale si celebra un sacrificio sotto il segno del capovolgimento e non c'è bisogno, in questo senso, di invocare un Ares dio della fecondità prima che della guerra¹⁹⁷. “Uccisore di uomini” (ἀνδροκτασιῶν)¹⁹⁸ quanto la sua terribile genia

¹⁹⁰ P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, pp. 285-290.

¹⁹¹ Cfr. M. Detienne, *Eugenie*, cit., p. 136: la testimonianza delle Tesmoforiazuse aristofanesche (692-95) non solo, come osserva Detienne, conferma il ruolo del sacrificio cruento e dell'alimentazione carnea, da parte femminile, all'interno del rituale, ma sembra anche suggerire il monopolio maschile dello sgozzamento che, seppur nella finzione comica, è destinato all'uomo.

¹⁹² N. Loraux, *Il femminile*, cit., pp. 100-117.

¹⁹³ F. Hartog, *Le bœuf «autocuisseur» et les boissons d'Ares*, ed. it. *Il bue che 'si cuoce da sè' e le bevande di Ares*, in M. Detienne – J. P. Vernant (a cura di), *La cucina*, cit., p. 182.

¹⁹⁴ M. Detienne, *Eugenie*, cit., p. 132.

¹⁹⁵ Ferecide di Atene, 3 F 15 Jacoby.

¹⁹⁶ Sofocle, *Edipo Re*, 215: ἀπότιμον ἐν θεοῖς θεόν. Cfr. V. Berard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris 1894, p. 350.

¹⁹⁷ Cfr. F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 163 e *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, in J. P. Vernant (a cura di), *Problèmes*, cit., p. 68. Cfr. anche V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite*, cit., p. 270.

¹⁹⁸ *Iliade*, V 909.

amazonica (Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι)¹⁹⁹, straordinariamente simile a sua madre Era²⁰⁰ che, secondo una tradizione tarda, l'avrebbe dato alla luce da sola²⁰¹, compagno indiscusso della dea che nacque invece da un principio interamente maschile²⁰², l'Ares iliadico espone il suo corpo divino alle ferite, rivelandone l'insospettabile vulnerabilità. Dio maschile per eccellenza, a cui gli "efebi" lacedemoni sacrificavano cuccioli di cane (il più domestico tra gli animali)²⁰³ e gli Spartani non rifiutavano neanche di immolare vittime umane²⁰⁴, dio della *hýbris* e del *ménos* terribile, divinità dell'ordine e del disordine²⁰⁵, del coraggio e della paura²⁰⁶, della morte²⁰⁷ e della vita²⁰⁸, caro alle donne²⁰⁹ e odioso agli dei, Ares sa

¹⁹⁹ *Ibid.*, III 189. Alle Amazzoni connette questo rito M. Jost (a cura di), *Pausania. Description de la Grèce. Tome VIII. L'Arcadie, cit.*, p. 278.

²⁰⁰ Tanto da suscitare la disperazione del padre Zeus che fatica a domarli entrambi: cfr. *Iliade*, V 889-898: Τὸν δ' ἄρ' ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς. / μὴ τί μοι ἀλλοπρόσαλλε παρεζόμενος μινύριζε. / ἔχθιστος δέ μοι ἔσσι θεῶν οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν. / ✽ αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε. / > μητρός τοι μένος ἔστιν ἀσχετον οὐκ ἐπεικτὸν / > Ἥρης: τὴν μὲν ἐγὼ σπουδῆ δάμνημι' ἐπέεσσι. / τῷ σ' οἴω κείνης τάδε πάσχειν ἐννεσίησιν. / ἀλλ' οὐ μάν σ' ἔτι δηρὸν ἀνέξομαι ἄλγε' ἔχοντα. / ἕκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἔσσι, ἐμοὶ δέ σε γείνατο μήτηρ. / εἰ δέ τευ ἔξ ἄλλου γε θεῶν γένευ ᾧδ' ἀϊδηλος / καὶ κεν δὴ πάλαι ἦσθα ἐνέρτερος Οὐραγιῶνων. "Ma guardandolo bieco Zeus che aduna le nubi rispose: / «Non starmi a sedere qui e a piangere, banderuola! / Tu sei il più odioso per me, dei numi che hanno l'Olimpo: / sempre contesa t'è cara, guerra e battaglia. / L'insopportabile, indomito furore hai tu della madre, / Era; anch'essa a fatica posso domar con parole. / Sono sicuro che tu soffri questo pei suoi consigli. / Non posso volere però che tu patisca ancor molto; / sei figlio mio, la madre ti generò da me. / Chè se tu fossi la stirpe d'un altro dio, Distruttore, / da molto tempo staresti più in basso dei figli del Cielo». Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade*, Torino 1950, p. 195.

²⁰¹ Ovidio, *Fasti*, V 229.

²⁰² Uno dei miti più accreditati della nascita di Afrodite la vuole originata dalla spuma marina prodotta dalla caduta in mare dei genitali di Urano: cfr., tra gli altri, Esiodo, *Teogonia*, 188 sgg; Cicerone, *De Natura Deorum*, 3, 21; Apuleio, *Metamorfosi*, VI 6; Nonno di Panopoli, *Dionysiaca*, I 86.

²⁰³ Il sacrificio è ad Enialio, epiteto di Ares: cfr. P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore, cit.*, p. 171.

²⁰⁴ Apollodoro, *FGH Hist* 244 F 125.

²⁰⁵ Cfr. Eschilo, *Supplici*, 678 sgg; Platone, *Leggi*, 670b; *Inno omerico ad Ares*.

²⁰⁶ Ares è il dio coraggioso che porta con sé lo spavento. Cfr. *Inno omerico ad Ares; Iliade*, V 859-863; *Odissea*, XIV 216; Eschilo, *Supplici*, 749; Platone, *Cratilo*, 400-407d; Quinto Smirneo, *Posthomeric*, I 618, VIII 260, XI 425.

²⁰⁷ Tra i suoi epiteti, βροτολογὸς (*Iliade*, V 518), ἀνδρειφόντης (*Iliade*, II 651), μαιφόνος (*Iliade*, V 844).

²⁰⁸ Pausania, VIII 44, 7-8: Ἀερόπη γὰρ Κηφέως τοῦ Ἀλέου συνεγένετο Ἄρης, καθὰ οἱ Τεγεᾶται λέγουσι. καὶ ἡ μὲν ἀφίησιν ἐν ταῖς ὤδισι τὴν ψυχὴν, ὃ δὲ παῖς καὶ τεθηκυίας εἶχετο ἔτι τῆς μητρός καὶ ἐκ τῶν μαστῶν εἴλκεν αὐτῆς γάλα πολὺ καὶ ἀφθονον, καὶ – ἦν γὰρ τοῦ Ἄρεως γνώμη τὰ γινόμενα – τούτων ἕνεκα Ἄρην τὸν θεὸν ὀνομάζουσι. τῷ δὲ παιδίῳ ὄνομα τεθῆναι φασιν Ἀερόπον. "Secondo quanto raccontano i Tegeati, infatti, Ares si unì ad Aerope, figlia di Cefeo, figlio di Aleo. Aerope spirò durante il parto, ma il figlio si strinse alla madre, per quanto fosse morta, e dalle sue mammelle succhiò latte in grande abbondanza: per questo – la cosa si era verificata per volere di Ares – chiamano il dio Aphneios; al bambino dicono che fu imposto il nome di Aeropo". Traduzione di M. Moggi, in M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L'Arcadia, cit.*, p. 241.

²⁰⁹ Pseudo-Luciano, *Amori*, 30.

infondere la furia guerriera anche in quei corpi femminili che, per natura, ne sarebbero privi²¹⁰, così come sa, col suo corpo delicato, ricordare che “l'uomo non è mai tanto uomo quando ha qualcosa della donna dentro di sé”²¹¹.

2.2.5. Conclusioni

La stele dedicata ad Ares *Gynaikothóinas* si connette ad un *áition* che narrava di un'armata di *gynáikes* che, all'interno di un episodio non meglio identificato del conflitto spartano-tegeate, avrebbe dato un contributo determinante alla disfatta dei Lacedemoni, i quali sarebbero stati in seguito costretti a lavorare per i Tegeati e il cui re sarebbe stato addirittura fatto prigioniero col suo seguito. Nell'*ápax Gynaikothóinas* (“che accoglie a banchetto -o festeggia- le donne”) si marca l'esclusività di un rito gestito dalle sole signore. L'estromissione degli *ándres* dal sacrificio e dal banchetto è nell'ordine dell'inversione connessa al rito e rappresenta un rovesciamento significativo. La *leader* delle *gynáikes* è detta *Chóira*: poiché il contesto esclude l'utilizzo di un epiteto oltraggioso e ritenendo più convincente un'accezione polisemica del termine rispetto ad uno slittamento semantico, il termine (connesso alla “prolificità”)²¹² s'ipotizza riferito alla condizione di madri delle donne del rito e, in seconda istanza, all'animale utilizzato per il sacrificio, ovvero quel maiale il cui ruolo risulta centrale nelle Tesmoforie, feste che hanno con questa tradizione diversi tratti in comune. Le guerriere di Tegea ricorrono al *lóchos* (“agguato” ma anche “parto”), che, posto generalmente al di fuori del paradigma oplitico, rappresenta però un parametro epico del coraggio, che può quindi coerentemente ascriversi al dominio dell'*andréia*. Il *lóchos* (agguato-parto) è dunque insieme espressione eterodossa d'ardimento virile e modalità caratteristica di coraggio femminile, oltre che richiamo, grazie alla sua ambiguità semantica, all'epiteto di Marpessa, incidentalmente guerriera, ma, soprattutto, moglie e dunque madre prolifica di futuri opliti. Le donne che s'erano fatte uomini, salvando la città grazie ad un

²¹⁰ G. Pironti, *Entre, cit.*, p. 261.

²¹¹ N. Loraux, *Il femminile, cit.*, p. 98.

²¹² Sui legami del maiale con la sfera della sessualità e, soprattutto, della fecondità, vedi V. J. Propp, *Ritual'nyj smech v fol'klore (Po povodu skazki o Nesmejane)*, Leningrad 1939, ed. it. *Il rito rituale nel folclore*, in C. Strada Janovič (a cura di), *Edipo alla luce del folclore*, Torino 1975, pp. 41-81.

agguato “esterno”, ne perpetrano l’esistenza “dall’interno” attraverso il parto di prole legittima. Il sacrificio ad Ares, dio periferico, ancor più se associato al femminile, gestito in un geloso isolamento da quelle *gynáikes* normalmente escluse tanto dalla guerra, quanto dai sacrifici, quanto dalla politica attiva, marca, come nel caso delle Argive, delle Lemnie, delle Danaidi, un momentaneo periodo di separazione e simulata ostilità tra i sessi e, come nelle Tesmoforie, l’importanza dell’altra metà della città, relegata dalle leggi ai margini della *pólis* eppure indispensabile alla sua stessa sopravvivenza.

Parte terza. Riflettendo sul genere

Nella terza parte di questo capitolo, si riflette comparativamente sulle implicazioni di genere delle due esemplificazioni analizzate di Argo e Tegea.

3. La guerra dentro e fuori: giochi di genere tra Argo e Tegea

Telesilla e Marpessa. Argo e Tegea. Due donne, due *póleis*, entrambe minacciate da Sparta, entrambe salvate da *gynáikes* travestite da guerriere, la cui azione origina un rito “anomalo” all’interno della città.

I punti in comune sono diversi. Entrambe sono tradizioni del Peloponneso e derivano da fonti locali. Sono riportate (anche o solo) da Pausania, a partire dal dato autoptico delle due steli (di Telesilla, poetessa e guerriera, e di Ares) e sono connesse ad un oracolo. Sia Argo che Tegea, nelle fonti (quindi non necessariamente anche nella realtà storica) non rischiano una semplice disfatta in una scaramuccia, ma l’annientamento e l’asservimento agli Spartani (sono queste situazioni-limite che consentono l’intervento femminile). Le protagoniste di entrambi gli *áitia* sono delle *gynáikes* (mogli, madri) che esprimono una *leader* riconoscibile e combattono in quanto gruppo militarmente organizzato. Erodoto è fonte per i contesti storici di riferimento, ma ignora l’intervento delle donne e l’istituzione di feste o riti per ricordarlo; anche per questo, si ritiene che gli *áitia* siano probabilmente successivi ai riti. Le donne sono armate della tradizionale *panoplia* oplitica e agiscono a tutti gli effetti come degli *ándres*. Il *thórybos*

femminile è assente; la *tólma* c'è, ma ha un significato positivo²¹³. L'intervento delle donne è indiscutibilmente presentato come opportuno, eroico e salvifico per la città. Le circostanze fanno sì che, in momenti diversi, gli uomini siano esclusi. Infine, la vittoria delle donne ha come conseguenza prima un tributo ad Ares-Enialio (statua/stele), poi l'istituzione di un rito o un sacrificio marcati da dinamiche d'inversione rispetto alla norma. Accanto ad Ares, Afrodite è l'altra divinità a diverso titolo presente in entrambi i racconti: più forte è il suo ruolo nella tradizione argiva, poiché la statua di Telesilla si trova nel tempio di Afrodite e la dea possiede un doppio tempio con Ares; a Tegea, invece, sappiamo solo che la stele dedicata ad Ares non era lontana dal tempio della dea²¹⁴.

All'interno di queste tradizioni, il travestimento gioca un ruolo centrale. Mentre nel caso di Tegea (e nella tradizione su Sparta, sopra accennata) esso riguarda le sole donne, che assumono i costumi guerrieri, travestendosi con l'abito più glorioso dell'*anér*, la panoplia oplitica, nel caso delle *Hybristiká*, oltre al travestimento guerriero, il vestire i panni dell'altro rappresenta l'atto centrale del rito direttamente collegato all'*áition* e assume la particolarissima forma di un travestimento intersessuale simultaneo tra *ándres* e *gynáikes*, operato mediante specifici indumenti che vanno riferendosi ad altrettante funzioni civiche: chitoni e pepli, da una parte; clamidi e veli, dall'altra. Infine, il riferimento alla barba posticcia dà notizia di un ulteriore travestimento, connesso però ad un rituale matrimoniale.

Gernet e Boulanger hanno ipotizzato che lo scambio di vesti fosse un'usanza preistorica occorsa in occasione dei matrimoni, ma ne sottolineano la presenza nei riti di passaggio in generale, anche in quelli iniziatici poiché "*par leurs analogies et par leur simultanété, les us matrimoniaux et les rites de majorité sont en rapport*"²¹⁵.

²¹³ Nel testo di Pausania su Tegea, l'autore parla di *tolmémata* maschili prima di parlare della *tólma* femminile.

²¹⁴ Cfr. G. Pironti, *Entre, cit.*, p. 260 e, in particolare, n. 264. Cfr. anche M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII. L'Arcadia, cit.*, pp. 510-511: "Non sappiamo dove fosse collocato nella piazza il luogo sacro, né se la sua menzione dopo il santuario di Afrodite rifletta una effettiva relazione topografica fra i due siti (da leggere in rapporto a un aggancio culturale), o se la sequenza sia frutto di una rielaborazione a tavolino, condotta in maniera erudita a partire dalle affinità evidenti nel campo di azione delle due divinità".

²¹⁵ L. Gernet-A. Boulanger, *La génie, cit.*, p. 38.

Lo spirito agonale presente sin dai primordi come dato costitutivo dei culti comporta opposizioni non solo tra gruppi e classi d'età diverse ma, certamente, anche tra i sessi²¹⁶. L'esclusione di uno dei sessi da un dato rito o da una sua fase, il tabù della sua presenza e la simulata ostilità nei suoi confronti sono caratteristiche proprie di riti antichissimi, anche se la motivazione di tali pratiche non è ancora per noi del tutto spiegabile²¹⁷. Tra i riti di Tegea e di Argo tali sono le analogie che si sono da più parti ipotizzate dipendenze reciproche o rapporti di filiazione²¹⁸.

In realtà, nonostante le convergenze, le due tradizioni sono molto diverse: nel racconto plutarco gli uomini sono assenti in guerra ed esclusi dalla dedica ad Enialio, ma presenti alle *Hybristiká* e di nuovo emarginati nel contesto matrimoniale, all'interno del quale il *nómos* della barba ha la funzione di ristabilire l'ordine. Nel caso di Tegea, gli uomini sono presenti nel conflitto, ma risultano ugualmente inadatti al buon esito dello scontro, mentre sono esclusi dal sacrificio e dal banchetto. Come è emerso dalla precedente analisi, la tradizione argiva si presenta come più complessa e più ricca rispetto a quella tegeate, di cui resta l'impressione di conoscere non più di qualche sequenza.

Che vi sia una logica d'inversione sottesa ad entrambi i racconti è innegabile, ma emerge anche, come ben si evidenzia soprattutto nel caso delle *Hybristiká*, una volontà reciproca di scambio che implica una sostanziale continuità di funzioni. Ares e Afrodite sono divinità collegate con la giovinezza, il vigore e la forza vitale: queste qualità divengono furia e coraggio bellico, ma anche capacità riproduttiva e protettiva. *Ándres* e *gynáikes* vengono presentati con funzioni civiche certamente opposte e complementari, ma, a ben vedere, i loro destini s'incontrano negli scopi e nella forza propria di entrambi i sessi a difendere la città e a perpetrarne l'esistenza, finanche vestendo i panni dell'altro. Il rito gioca sullo scambio delle azioni peculiari con cui ciascun genere opera a questo fine: accanto a donne guerriere e barbute, troviamo uomini vestiti in abiti femminili,

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 50-51.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 52-53.

²¹⁸ Ad esempio, secondo J. Boulogne (a cura di), *Plutarque, cit.*, p. 287, è la città di Tegea ad aver fornito l'esempio a quella di Argo. Moggi, invece, ipotizza che sia stato il contrario (M. Moggi, *Marpessa, cit.*, p. 140).

che mimano azioni tipicamente muliebri o che vengono esclusi dal sacrificio cruento, all'interno del quale solevano avere un ruolo preminente, se non esclusivo. Le donne di Tegea e quelle di Argo sono delle *gynáikes* il cui potere diviene, tutt'a un tratto, grazie all'assenza degli uomini (dalla guerra, dal sacrificio), visibile e attivo secondo modalità propriamente maschili²¹⁹.

Interpretare le pratiche di travestimento connesse a questi eventi come un temporaneo rovesciamento teso ad accedere a forme disambiguate di maschile e femminile è corretto, ma può essere riduttivo²²⁰. L'antropologia ha ben evidenziato che "mettersi nei panni dell'altro", acquisirne ruolo e "poteri" è un bisogno manifestato da moltissime società umane in ogni momento storico²²¹.

Il travestimento rituale, iniziatico o di carattere "carnevalesco", suggerisce che ci si appropri di un "altro", estraneo e opposto, nello spazio del rito per rigettarlo definitivamente, una volta tornati nella dimensione ordinaria della realtà. Indubbiamente, ciò che non riesce ad essere integrato tende ad essere rimosso, ma le tradizioni appena analizzate non suggeriscono forse il contrario? Nicole Loraux ha mostrato quali profonde connessioni, oltre la retorica ufficiale, esistano nel pensiero greco tra maschile e femminile, ambiti la cui "*rigida separazione [...] si realizza veramente solo nella sfera del politico. O più esattamente nell'ideologia del politico*"²²², cosa che indubbiamente indirizza la riflessione greca sui rapporti di genere nella direzione dell'opposizione (presupposto dell'inversione rituale): ciò va riconosciuto, ma anche messo in questione, affinché il meccanismo suddetto non divenga il letto di Procuste sul quale tutte le criticità di questa relazione si appiattiscono.

Gli uomini possono e, a volte, per esser tali, "devono" includere in sé la femminilità e viceversa le donne, sebbene, non dimentichiamolo, questo femminile e questo maschile siano per noi conoscibili solo nella riflessione che di essi gli uomini hanno fatto, essendoci preclusa ogni possibilità di ascoltare la voce

²¹⁹ C. Montepaone, *Penelope nelle trame del potere*, in S. Marino - C. Montepaone - M. Tortorelli Ghidini (a cura di), *Il potere invisibile. Figure del femminile tra mito e storia*, Napoli 2002, pp. 41-54.

²²⁰ B. Bettelheim, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, New York 1962, ed. it. *Ferite simboliche. Un'interpretazione psicoanalitica dei riti puberali*, Firenze 1973, pp. 119-120.

²²¹ Tra gli altri, cfr. M. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne*, Paris 1962, ed. it. *Mefistofele e l'androgine*, Roma 1971, pp. 102-104; M. Delcourt, *Hermaphrodite, cit.*, p. 64 ipotizza che queste pratiche sottintendano l'aspirazione all'autarchia androgina, foriera d'immortalità.

²²² N. Loraux, *Il femminile, cit.*, p. XXII.

delle donne . Invertire, mescolare, scambiare sono tutte pratiche possibili nei rapporti di genere nella Grecia antica. Ciò che sembra emergere è una fantasia d'inclusione (seppur, come si è detto, sostanzialmente asimmetrica)²²³ di alcune caratteristiche dell'altro, a beneficio costitutivo del sé.

In un'ottica di genere, allora, ciò che di questa tradizione sorprende è soprattutto la rappresentazione di un femminile che si appropria "positivamente" degli attributi dell'*anér*: qualora gli uomini, o perché assenti (Telesilla) o perché incapaci (Marpessa), non possano proteggere la città, essa trova (mitopoieticamente) in quelle stesse donne che (storicamente) pone ai margini, un baluardo di sopravvivenza e continuità identitaria.

Se i Greci si fossero sbarazzati delle donne, "*collocandole una volta per tutte nella categoria dell'altro*"²²⁴, se non avessero nel profondo riconosciuto la parte fondante recitata dalle donne nella comunità politica antica²²⁵ e dal femminile nella costruzione del sé maschile, come avrebbero potuto pensare, sognare e addirittura desiderare, in certi contesti di pretesa storicità, di prendere il loro posto o di cedere loro il proprio?²²⁶

²²³ *Ibid.*, p. XIII.

²²⁴ N. Loraux, *Nati, cit.*, p. 107.

²²⁵ C. Montepaone, *Lo spazio, cit.*, p. 230.

²²⁶ N. Loraux, *Il femminile, cit.*, p. 24.

CAPITOLO 4

MASCHI EFFEMINATI-FEMMINE VIRILIZZATE: PRATICHE OMOSESSUALI E TRAVESTIMENTO INTERSESSUALE NEL SIMBOLICO ETICO ED ESTETICO GRECO. ESEMPI DI UNA RELAZIONE PROBLEMATICA

“Lesbica è il solo concetto che io conosca che oltrepassi le categorie del sesso, poichè il soggetto designato (la lesbica) non è una donna, nè economicamente o politicamente o ideologicamente. Poiché ciò che costruisce una donna è una specifica relazione sociale con un uomo, una relazione che abbiamo precedentemente definito servitù, una relazione che implica tanto un dovere personale e fisico quanto uno economico («residenza coatta», prestazioni domestiche, obblighi coniugali, produzione di un numero indeterminato di figli, etc.), una relazione cui la lesbica sfugge dal momento che si rifiuta di diventare o restare eterosessuale”.
[M. Wittig, *One is not Born a Woman*, in H. Abelove – M. A. Barale – D. Halperin (a cura di), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York-London 1993, p. 108].

1. Introduzione

Questo breve capitolo non vuole e non può in alcun modo esaurire la complessità di uno studio tanto poderoso quale sarebbe quello sull'omosessualità, maschile e femminile nel mondo antico, un argomento che ha riscosso, di recente, un rinnovato interesse cui sono corrisposti numerosi e pregevoli saggi¹. Ciò, del resto, non costituirebbe l'oggetto di questo lavoro, centrato invece sulla tematica del travestimento. Si tratterà quindi piuttosto, come si anticipava ad inizio opera, di tracciare in quest'ultima fase dei paradigmi di riferimento al tema del travestimento intersessuale quando esso s'implementa in un ambito non immediatamente connesso al religioso, come invece è emerso nelle tradizioni finora analizzate, e di evidenziare, in particolare, le testimonianze riguardanti il problematico rapporto che, nel simbolico, questa pratica instaura con le attività omoerotiche.

¹ Le opere "pionieristiche" sullo studio dell'omosessualità maschile e femminile in Grecia Antica [B. Gentili, *Il Partenio di Alcmane e l'amore omoerotico femminile nei tiasi spartani*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 22 (1976), pp. 59-67; C. Calame, *Le choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque. I. Morphologie, fonction religieuse et sociale. II. Alcman*, Roma 1977; K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978, ed. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985; M. Foucault, *Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir*, Paris 1976 ; 2 : *L'usage des plaisirs*, Paris 1984 ; 3 : *Le souci de soi*, Paris 1984, ed. it. 1 : *La volontà di sapere ; 2 : L'uso dei piaceri ; 3 : La cura di sé*, Milano 1984; C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983 ; S. Campese - P. Manuli - G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983; B. Sergent, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris 1984; B. Sergent, *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris 1986; J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la antigüedad*, Madrid 1996; D. Dalla, «Ubi Venus mutatur». *Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milano 1987; E. Cantarella, *Secondo Natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988; B. J. Broton, *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago-London, 1996] sono state affiancate negli anni da altri pregevoli studi, specifici o più generali. Tra questi, J. N. Bremmer, *Greek pederasty and modern homosexuality*, in J. N. Bremmer (a cura di), *From Sappho to De Sade. Moment in the History of Sexuality*, London-New York 1989, pp. 1-14; D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York-London 1990; J. J. Winkler (a cura di), *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York-London 1990; F. I. Zeitlin - J. J. Winkler - D. Halperin (a cura di), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990; J. Boswell, *Same-sex Unions in Premodern Europe*, New York 1994; D. Danna, *Amiche, compagne, amanti. Storia dell'amore tra donne*, Milano 1994; L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris 1997; F. De Martino, *Per una storia del genere pornografico*, in O. Peccere - A. Stramaglia (a cura di), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino 1996, pp. 295-341; N. S. Rabinowitz - L. Auanger (a cura di), *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*, Austin 2002; D. Halperin, *How to do the History of Homosexuality*, Chicago 2002; T. K. Hubbard (a cura di), *Homosexuality in Greece and Rome: a sourcebook of basic documents*, Berkeley 2003. Tra i volumi più recenti si segnala quello di S. Boehringer, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris 2007.

Prima di tutto, occorre chiarire che i Greci non elaborarono un solo discorso sulle pratiche omoerotiche, né tantomeno, in particolare da un certo momento in poi, un discorso univoco su quelle maschili e su quelle femminili. Oltre a ciò, essi stessi furono sempre profondamente consapevoli della distanza che in ogni momento in una cultura sussiste tra l'elaborazione teorica di un'etica-estetica e i comportamenti degli individui nella vita reale. Se parliamo di pratiche omosessuali e non di omosessualità *tout court* è perché in Grecia antica non si concepì mai l'idea di un'identità omosessuale nel senso moderno del termine, il che naturalmente non implica che non esistessero individui che possedessero questo particolare ed esclusivo orientamento sessuale. Ciò detto, vale la premessa che in queste pagine, qualora utilizzato, il termine "omosessualità", indicherà per l'appunto delle pratiche e non un fattore identitario. E queste pratiche non furono semplicemente tollerate o richieste in un periodo o in un contesto e vietate in un altro, ma furono sempre sottoposte al vaglio della riflessione sociale e culturale di intellettuali e scrittori. Proveremo a comprendere come esse interagiscano nella costruzione della figura del maschio effeminato e della femmina virilizzata (di cui il travestimento costituisce talvolta un'espressione), quando questi si presentino in contesti "laici", per quanto (poco) questo termine possa valere in Grecia antica: forse sarebbe più corretto dire non-rituali.

2. Una premessa

Uno dei più frequenti appellativi che accompagnano il ricco corredo pregiudiziale in dote al termine omosessuale è "invertito". Il vocabolo ha una storia propria e di non poco conto: impiegato per la prima volta dal lombrosiano A. Tamassia² alla fine dell'Ottocento, viene utilizzato per descrivere il soggetto affetto da "inversione dell'istinto sessuale", ovvero che prova un desiderio contrario a quello che "naturalmente" dovrebbe sentire: da uomo, per una donna e da donna, per un uomo. Secondo Tamassia *"Noi non possiamo con molta precisione definire l'abnorme stato psicologico di cui ci occupiamo. La parola inversione è troppo vaga: essa include due idee: l'una che l'individuo, pur riconoscendosi di un dato sesso, psicologicamente sente tutti gli attributi del sesso opposto, e in questa*

² A. Tamassia, *Sull'inversione dell'istinto sessuale*, in «Rivista sperimentale di freniatria e medicina legale», IV (1878), pp. 97-117.

specie di dualismo tra sentimento della propria individualità e materialità dell'organismo, modella tutti i suoi pensieri, limitandosi però al puro e semplice riconoscimento di questo terribile stato; l'altra che l'individuo, posseduto egualmente da questa alterazione dell'istinto, appetisce soddisfare il proprio istinto sessuale su individui del proprio sesso"³. L'autore mescola, a formare un unico "disturbo", travestitismo, transessualismo e omosessualità e più avanti, più gravemente, confonderà omosessualità e pederastia. Il suo scopo è in realtà tradurre in italiano una (ai suoi tempi) recente espressione tedesca, quella di *Conträre Sexualempfindung*⁴ e la sua si rivelerà una scelta linguisticamente felice visto che, dalla nostra lingua, il vocabolo passerà facilmente al francese e all'inglese⁵.

Questa breve premessa, che può apparire del tutto anacronistica rispetto ad un lavoro sull'antico, è tuttavia necessaria a mettere in luce un atteggiamento sì moderno, ma che ha giocoforza influenzato una certa esegesi dei discorsi sulle pratiche omosessuali, anche antiche: l'idea cioè che chi abbia rapporti omoerotici posseda, in realtà, dei tratti intrinseci che appartengono al sesso opposto, come se il desiderio, ad esempio, di una donna per un'altra donna (o di un uomo per un altro uomo), potesse originarsi solo da una psiche e talvolta, lo vedremo, da un corpo, virilizzati o femminilizzati (anche attraverso il travestimento). Accanto a questo retropensiero ve n'è un altro, alquanto bizzarro, che riguarda le pratiche omoerotiche femminili e che fa della masturbazione (anche attraverso l'utilizzo di strumenti artificiali) un *senhal* del lesbismo. Ciò che invece risulta abbastanza chiaro è che per i Greci (e per diversi secoli della loro storia), le pratiche omosessuali non furono in alcun modo sinonimo di effeminatezza o mascolinità *tout court*, ma questo lo vedremo. Giova però premettere che, per un greco, ad esempio del periodo classico, era assolutamente normale la coesistenza, in un maschio adulto, del desiderio per una donna e, contestualmente, per un giovane fanciullo e ciò non implicava una messa in discussione della propria identità

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ C. Westphal, *Die conträre Sexualempfindung. Symptom eines neuropathischen (psycopathischen) Zustandes*, in «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», II (1869), pp. 73-108.

⁵ G. Dall'Orto, *Le parole per dirlo. Storia di undici termini relativi all'omosessualità*, in «Sodoma», III (1986), pp. 81-95.

sessuale⁶: “non si concepivano due desideri distinti che si distribuissero fra individui diversi o si contrapponevano in una stessa anima; si vedevano piuttosto due modi di prendere il proprio piacere, uno dei quali si addiceva meglio a determinati individui o a determinati momenti della vita”⁷. Eros, “dolceamara invincibile fiera”⁸ è una potenza che ha molte forme.

3. Il periodo arcaico

Con un certo margine di sicurezza, Nicole Loraux poteva affermare che “l’omosessualità greca è essenzialmente pederastica ed esclude il travestimento”⁹, intendendo probabilmente con ciò che in Grecia non sussisteva un’automatica equivalenza donna mascolina / uomo effeminato = omosessuale, giacché le pratiche non implicavano di per sé un discorso sull’identità, essendo, talune di queste, integrate invece nel percorso di formazione dei giovani fanciulli/e, destinati ad assumere un ruolo in via definitiva fortemente marcato dal dimorfismo sessuale. Il fatto però che queste consuetudini coinvolgessero i giovani membri della società giustifica l’attenzione profonda (talora quasi ossessiva) che i Greci posero alle dinamiche relazionali di questo tipo e alla loro (nel caso dei fanciulli) normativizzazione. Dal momento in cui l’omosessualità viene riconosciuta come eventuale conseguenza iscritta all’interno di un percorso formativo, essa diviene fatto “politico”, nel senso che riguarda la comunità nel suo complesso e, come tale, doveroso oggetto di riflessione (e preoccupazione) da parte dei cittadini.

3.1. L’omosessualità iniziatica

Nel periodo arcaico, le pratiche omoerotiche rivelano pienamente il loro carattere pedagogico, iniziatico e transitorio. S’è già visto, nel capitolo secondo, l’esempio di Sparta con la *Vita di Licurgo* plutarchea e soprattutto quello di Creta, col

⁶ K. J. Dover, *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, in «Arethusa», 6 (1973), pp. 59-74, ed. it. *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica*, in C. Calame (a cura di), *L’amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, pp. 5-20.

⁷ M. Foucault, *L’uso, cit.*, p. 194.

⁸ Saffo, fr. 130 L-P.

⁹ N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l’homme grec*, Paris 1989, ed. it. *Il femminile e l’uomo greco*, Roma-Bari 1991, p. 133.

famoso passo di Strabone¹⁰ già citato, che descrive il rapimento iniziatico dell'*erómenos* (fanciullo amato) ad opera dell'*erastés* (adulto amante), nel quadro dei riti di passaggio dall'età adolescenziale a quella adulta, riti comuni in tutta la tradizione della Grecia arcaica. L'eros dell'adulto per un fanciullo emerge anche, tra gli altri, dai frammenti di Anacreonte¹¹ in Asia Minore; con Teognide¹², in ambiente dorico; secondo la testimonianza di Plutarco (e Solone)¹³, ad Atene; e, sempre grazie a Plutarco, come abbiamo visto, a Sparta¹⁴, dove abbiamo notizia

¹⁰ Eforo in Strabone X, 4, 16-21; cfr. paragrafo 1.5.3.

¹¹ Anacreonte fr. 5: "Cleobulo io amo, per Cleobulo impazzisco, in Cleobulo m'incanto"; fr. 43: "ma offri, caro, le tenere cosce!"; fr. 83: "Con ali leggere volo verso l'Olimpo per colpa d'amore; non vuole il fanciullo con me gioire". Traduzioni di B. Gentili, *Anacreonte*, Roma 1958.

¹² Teognide, II 1299-1304: "Ragazzo, fino a quando mi fuggirai? Ti vengo dietro e ti cerco! Possa io trovare la fine della tua collera. Tu fuggi con animo protervo e crudele, con l'indole crudele del nibbio. Fermati e dammi le tue grazie. Non avrai ancora a lungo il dono di Afrodite coronata di viole"; 1319-22: "Ragazzo, poiché la divina Cipride ti ha dato la bellezza che suscita il desiderio e il tuo aspetto è nei pensieri dei giovani tutti, presta ascolto a queste parole e, per mia grazia, serbale nel cuore, poiché sai che l'amore per l'uomo è faticoso da sopportare"; 1327-28: "Ragazzo, finché avrai la guancia liscia non finirò di lodarti, neppure se è destino che io muoia"; 1335-36: "Felice chi amando s'addestra, tornato a casa, a dormire tutto il giorno con un bel ragazzo"; 1353-56: "Amaro e dolce, amabile e crudele è per i giovani l'amore, Cirno, finché non venga soddisfatto; se lo soddisfi è dolce, se, pur cercandolo, non lo soddisfi, è la cosa più penosa di tutte"; 1369-72: "L'amore di un ragazzo è bello averlo, è bello perderlo. È molto più facile trovarlo che soddisfarlo. Innumerevoli mali vengono da questo e innumerevoli beni; ma proprio in questo c'è una qualche seduzione". Traduzioni di M. Vetta (a cura di), *Theognis. Elegiarum Liber Secundus*, Roma 1980, pp. 17 sgg.

¹³ Plutarco, *Vita di Solone*, I 3-6: "Quanto alla madre di Solone, Eraclide Pontico riferisce che era cugina della madre di Pisistrato; e fra loro ci fu da principio una grande amicizia, sia per la parentela sia anche per le qualità e la bellezza di Pisistrato, poiché Solone aveva con lui, come narrano alcuni, una relazione amorosa. Perciò probabilmente, quando più tardi vennero a contrasto nella vita politica, l'inimicizia non provocò alcun sentimento aspro o brutale, ma perdurarono nei loro animi quei sentimenti di equilibrio e conservarono «fumiganti del fuoco di Zeus ancor viva la fiamma», il grato ricordo cioè del loro amore. Che d'altronde Solone non fosse ben saldo davanti ai bei ragazzi né animoso a «contrapporsi ad Amore come pugile corpo a corpo», lo si può dedurre non solo dalle sue poesie, ma anche dal fatto che scrisse una legge, che vietava agli schiavi di frequentare le palestre e di amareggiare con i ragazzi, evidentemente perché poneva nel novero dei comportamenti lodevoli e onorevoli l'amore per i ragazzi, e in certo qual modo invitava coloro che ne erano degni a quelle pratiche dalle quali escludeva gli indegni". Traduzione di M. Manfredini in M. Manfredini – L. Piccirilli (a cura di), *Plutarco. Vita di Solone*, Milano 1977, p. 9. Cfr. Solone, fr. 25.

¹⁴ Plutarco, *Vita di Licurgo*, XVII 1: "Quando avevano quell'età, cominciavano a frequentarli degli amanti, che erano giovani stimati (τῶν εὐδοκίμων νέων), mentre gli anziani (οἱ πρεσβύτεροι), che si recavano nei ginnasi e assistevano ai loro combattimenti e ai loro motteggi reciproci, li sorvegliavano ancor di più, non una volta tanto, ma pensando di essere in certo qual modo tutti e padri e pedagoghi e capi di tutti: così non restava nessun momento e nessun luogo senza che qualcuno ammonisse e punisse coloro che commettevano qualche fallo"; cfr. anche XVIII 8-9: "Nel bene e nel male gli amanti partecipavano della reputazione dei loro fanciulli; si racconta che una volta, siccome un fanciullo nel combattere si lasciò sfuggire alcune parole ignobili, il suo amante fu punito dalle autorità. A tal punto veniva considerato l'amore da quelli, che anche le donne belle e oneste amavano le fanciulle; ma non esisteva rivalità e gelosia anzi, gli innamorati dello stesso fanciullo facevano del loro amore il principio di un'amicizia reciproca e non cessavano di adoperarsi in comune per rendere migliore il loro amato". Traduzione di M.

non solo di una pederastia al maschile, ma anche di una al femminile. Le pratiche omosessuali maschili, dunque, erano parte di un momento di transizione, una tappa provvisoria ma necessaria, che avrebbe portato il ragazzo, attraverso la sottomissione all'adulto¹⁵, alla maturità sessuale (eterosessuale-riproduttiva) e sociale (integrazione nello *status* di cittadino, soldato e marito-padre). In questo modo, la pedagogia assume un ruolo fondamentale e pregiudicante: questi rapporti hanno un compito educativo ben preciso e vanno praticati solo da determinate persone e in determinati momenti. Al di fuori di quest'ambito fortemente delineato, infatti, la promiscuità sessuale di matrice omoerotica non sarebbe ben vista¹⁶.



fig. 1

Manfredini in M. Manfredini – L. Piccirilli (a cura di), *Plutarco. Le Vite di Licurgo e Numa*, Milano 1990, pp. 65-67 e p. 71.

¹⁵ Cfr. E. Cantarella, *Secondo*, cit., p. 23: “La sottomissione a un rapporto sessuale con un adulto (o, a seconda dei casi, una relazione sessuale con lui), era insomma presupposto sociale indispensabile per la nascita di un individuo che, a partire da quel momento, avrebbe assunto il ruolo virile nella sua pienezza: vale a dire avrebbe abbandonato il ruolo passivo e avrebbe assunto il ruolo del marito con le donne, e quello dell’«amante» con i ragazzi”.

¹⁶ C. Calame, *Le chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque. I. Morphologie*, cit., pp. 420-439, ed. it. *L'amore omosessuale nei cori di fanciulle*, in C. Calame (a cura di), *L'amore*, cit., pp. 73-85.

Ancora cretese era probabilmente la prima interpretazione in chiave sessuale delle relazioni tra Zeus e Ganimede¹⁷. L'*Iliade* cita due volte Ganimede, ma non fa riferimento ad una relazione sessuale con Zeus¹⁸. È l'*Inno ad Afrodite* (vv. 203-220) che suggerisce questo tipo di rapporto, confermato da Teognide¹⁹.

Nell'*Iliade* emerge invece lo straordinario legame che unisce Achille e Patroclo: Achille soffre terribilmente per la morte del compagno²⁰, tanto che Antiloco gli tiene le mani per paura che si uccida e, più avanti²¹, l'eroe manifesta i suoi propositi di vendetta. La stessa Teti, sua madre, trova Achille disteso sul corpo morto di Patroclo²² e lo invita a desistere dal dolore; più avanti, Achille afferma addirittura che avrebbe sofferto meno se fosse morto suo padre (o suo figlio)²³. Ancora²⁴, Teti lo invita a rassegnarsi e a godere dell'amore di una donna. Dal V

¹⁷ Platone, *Leggi* I 636c-d: "Tutti additiamo nei Cretesi gli inventori del mito di Ganimede; essi, poiché credevano che le leggi gli derivassero da Zeus, crearono anche, si dice, questo mito su Zeus, per prendere anche questo piacere, seguendo il dio".

¹⁸ *Iliade*, V 265-70: "Son della razza che a Troo Zeus vasta voce donò, compenso per Ganimede suo figlio, perch'erano i meglio fra i cavalli, fra quanti ce n'è sotto l'aurora e il sole; questa razza rubò il sire d'uomini Anchise, facendo coprire cavalle, di nascosto da Laomedonte; e sei puledri gli nacquero in casa da queste". Cfr. inoltre XX 231-35: "E nacquero a Troo tre figli senza macchia, Ilo, Assaraco e Ganimede simile ai numi, che fu il più bello fra gli uomini mortali: e gli dei lo rapirono perché mescesse a Zeus; per la sua bellezza visse tra gli immortali". Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade*, Torino 1950, p. 161 e p. 713.

¹⁹ Teognide, II 1345-48: "È piacevole amare i ragazzi: una volta anche il Cronide re degli immortali amò Ganimede, lo rapì, lo portò sull'Olimpo e lo fece dio, poiché aveva il fiore amabile degli anni". Traduzione di M. Vetta (a cura di), *Theognis, cit.*, p. 27.

²⁰ *Iliade*, XVIII 22-27: "Disse così; e una nube di strazio, nera, l'avvolse: con tutte e due le mani prendendo la cenere arsa se la versò sulla testa, insudiciò il volto bello; la cenere nera sporcò la tunica nettarea; e poi nella polvere, grande, per gran tratto disteso, giacque, e sfigurava con le mani i capelli, strappandoli". Cfr. inoltre *Iliade*, XVIII 32-35: "Antiloco gemeva dall'altra parte, versando lacrime, tenendo le mani d'Achille che singhiozzava nel petto glorioso: aveva paura che si tagliasse la gola col ferro. Gridava terribilmente". Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade, cit.*, p. 641 e p. 643.

²¹ *Iliade*, XVIII 333-35: "E poiché, o Patroclo, dopo di te scenderò sotto terra, non ti darò sepoltura prima d'aver portato qui d'Ettore, del tuo uccisore magnanimo, l'armi e la testa". Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade, cit.*, p. 659.

²² *Iliade*, XIX 4-9: "Trovò il suo caro figlio disteso su Patroclo, e acuto piangeva; molti compagni intorno gemevano. S'avvicinò a loro la dea luminosa, e prese la mano del figlio, disse parola, diceva: «Creatura mia, per quanto straziati, lasciamo stare Patroclo, poiché per volere degli dei è stato abbattuto». Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade, cit.*, p. 677.

²³ *Iliade*, XIX 319-327: "Ma ora tu giaci straziato e il mio cuore è digiuno di cibo e bevanda, benché ve ne sia, pel rimpianto di te; mai soffrirò disgrazia più grave, nemmeno se del padre morto sapessi – che forse ora a Ftia tenera lacrima versa, perché un tale figlio è lontano: io, che in paese straniero per la funesta Elena combatto coi Teucri – o il figlio mio caro, se in Sciro mi cresce, se pur vive ancora Neottolema pari agli dei". Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade, cit.*, p. 693.

²⁴ *Iliade*, XXIV 128-31: "Creatura mia, fino a quando gemente, angosciato, ti mangerai il cuore, senza più pensare al cibo né al letto? È bello unirsi con una donna in amore!". Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade, cit.*, p. 851.

secolo a. C. non ci sono dubbi che la natura della relazione tra i due sia erotica²⁵. Il primato accordato ai valori dell'amicizia virile sbocca nell'omosessualità iniziatica e, altrove, fra uomini della stessa classe d'età (o comunque tra cui non s'avverte un forte *gap* generazionale), nel legame esemplato da Achille e Patroclo, simbolicamente più paritario.



fig. 2

²⁵ Mentre però, per Eschine, Achille è l'*erastés*, per Platone questi è l'*erómenos*. Cfr. Eschine, *Contro Timarco*, 133 e 142-43: “Non tralascerà, dicono, di citare i poemi omerici e i nomi degli eroi, ma esalterà l'amicizia fra Patroclo e Achille, basata, secondo quel che si racconta, sull'amore passionale; tesserà contemporaneamente un elogio della bellezza, come se essa non fosse già da tempo riconosciuta come cosa buona, quando è unita alla moralità. Se alcuni di voi screditeranno la bellezza fisica e ne faranno una vera sciagura per chi la possiede, egli sostiene che il verdetto che voi emetterete in comune risulterà in contraddizione con le preghiere che ciascuno di voi fa in privato”. Traduzione di M. Marzi - P. L. Leone -E. Malcovati (a cura di), *Oratori attici minori. Volume I. Iperide, Eschine, Licurgo*, Torino 1977, p. 491. Cfr. anche Platone, *Simposio* 179e-180b: “Non così per Achille, il figliolo di Teti: l'hanno messo sul piedistallo, l'hanno trasferito alle isole dei Beati. Aveva saputo da sua madre che, ammazzando Ettore, subito dopo sarebbe morto lui: se non l'ammazzava, invece, sarebbe tornato a casa, con lunga vecchiaia davanti, fino alla fine. Ebbene, di slancio, soccorrendo e vendicando il suo innamorato Patroclo, preferì non solo morire in suo nome, ma perfino seguire nella morte lui già defunto: ed ecco il motivo per cui gli dèi, commossi, folgorati, lo esaltarono a quel grado strepitoso, per l'altissimo prezzo che aveva dato al proprio innamorato. Eschilo vaneggia quando racconta che Achille era l'innamorato di Patroclo, lui che era più bello non solo di Patroclo, ma di tutti gli altri eroi messi insieme: poi non aveva barba, ancora ed era più giovane, come giura Omero. Comunque sia, gli dèi apprezzano veramente quest'eroismo che avvolge l'eros: però il loro compiaciuto stupore aumenta, con la loro grazia, quando sia il bello che sente affetto per l'innamorato, più di quando uno è in stato d'eros per il proprio bello. L'innamorato è cosa più divina del suo bello: ha dentro dio, infatti. Per questo gli dèi elevarono Achille più di Alceste, inviandolo alle isole dei Beati”. Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone. Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Milano 1987, p. 45. Platone è qui influenzato da *Iliade* XI 786-87, dove si dice che Patroclo è più anziano: “Creatura mia, per stirpe è superiore Achille, ma tu sei il più vecchio. Egli ti supera molto di forze”. Traduzione di R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade, cit.*, p. 403.

L'amore, in età adulta, poteva certo lasciare il posto all'amicizia, un sentimento che aveva l'indubbio vantaggio non soltanto di essere virtualmente più duraturo, ma anche di eliminare l'implicita gerarchizzazione insita nel legame erotico e cioè la sottomissione dell'*erómenos* all'*erastés*²⁶.

Quanto all'omosessualità femminile, sussistono diversi punti di comunanza rispetto al quadro delineato per quella maschile. Anche questa, in effetti, rivela un carattere pedagogico, iniziatico e transitorio. I paralleli sono tanti, a cominciare dal periodo di segregazione e dai rapporti con un membro del proprio sesso, appartenente ad una classe maggiore d'età. È in Saffo che viene esplorata la vasta gamma dei sentimenti e delle occasioni vissuti dalle fanciulle e dalla *didáskalos* del tiaso: il primato dell'amore su ogni cosa²⁷, il sentimento nel tempo²⁸, il distacco²⁹, ma anche l'amore di gloria³⁰ e la polemica coi tiasi rivali³¹. È evidente che i legami omoerotici intrattenuti da Saffo con le sue allieve non sono un fenomeno né isolato né casuale, ma vanno iscritti in un quadro culturale e culturale ben preciso.

²⁶ M. Foucault, *L'uso, cit.*, p. 204.

²⁷ Saffo, fr. 16 L-P: "Alcuni dicono che sulla terra nera / la cosa più bella sia un esercito / di cavalieri, altri di fanti, / altri di navi. Io, invece, ciò /che ciascuno ama. Ed è molto facile renderlo comprensibile / a ognuno; / infatti, colei che di gran lunga / superò in bellezza tutti i mortali, Elena, avendo abbandonato / il nobile marito, / se ne andò navigando verso Troia / e non si ricordò né della figlia / né dei cari genitori, ma Cipride la travolse innamorata. / (Dei due versi danneggiati si dà il senso: Cipride sa domare l'animo femminile, che facilmente si piega). / E così anch'io ora, mi fa ricordare / Anattoria che non c'è. / E di lei vorrei contemplare / l'amabile incedere e il luminoso fulgore del viso, / piuttosto che i carri dei Lidi e / i fanti che in armi combattono". Traduzione di G. Perrotta - B. Gentili, *Polinnia. Poesia Greca arcaica*, Messina-Firenze 1965, pp. 135 sgg.

²⁸ Saffo, fr. 49 L-P: "Molto tempo fa, una volta, t'amavo...". Traduzione di G. Perrotta - B. Gentili, *Polinnia, cit.*, p. 141.

²⁹ Saffo, fr. 94 L-P: "Vorrei veramente essere morta. Essa lasciandomi, piangendo forte, mi disse: «Quanto ci è dato soffrire, o Saffo: contro mia voglia io devo abbandonarti». «Allontanati felice», risposi «ma ricorda che fui di te sempre amorosa. Ma se tu dimenticherai (e tu dimentichi) io voglio ricordare i nostri celesti patimenti: le molte ghirlande di viole e rose che a me vicina, sul grembo, intrecciasti col timo; i vezzi di leggiadre corolle che mi chiudesti intorno al delicato collo; e l'olio da re, forte di fiori, che la tua mano lisciava sulla lucida pelle; e i molli letti dove alle tenere fanciulle ioniche nasceva amore della tua bellezza. Non un canto di coro, né sacro, né inno nuziale si levava senza le vostre voci; e non il bosco dove a primavera il suono...». Traduzione di G. Perrotta - B. Gentili, *Polinnia, cit.*, pp. 152-155.

³⁰ Saffo, fr. 55 L-P: "Morta tu giacerai né più alcuna memoria di te / mai resterà dopo: perché tu non hai parte / delle rose della Pieria, ma anche nella casa di Ade / vagherai oscura fra le ombre dei morti, svolazzando lontano da qui". Traduzione di G. Perrotta - B. Gentili, *Polinnia, cit.*, p. 145.

³¹ Saffo, fr. 57 L-P: "Quale rusticono ammalia la tua mente, vestita d'una rustica veste che non sa alzare lo stracetto sulle caviglie?". Traduzione di G. Perrotta - B. Gentili, *Polinnia, cit.*, p. 146.



fig. 3

Delle cerchie di giovani fanciulle che fiorirono in Grecia tra VII e VI secolo a. C., quella di Saffo è di sicuro la più nota. Si trattava di un'associazione nata sotto la protezione di una divinità, Afrodite³², in cui le fanciulle (quelle, ovviamente, appartenenti alle famiglie più in vista), come i loro coetanei maschi, attraversando un periodo di separazione e formazione, raggiungevano la maturità, culturale e sessuale, necessaria per accedere all'età adulta. Se per i giovani lo *status* sociale da conquistare era quello di cittadino-guerriero, oltre a quello implicito di marito e futuro *erastés*, per le giovani la preparazione doveva essere quella per una vita interamente rivolta all'*óikos*, luogo in cui la fanciulla avrebbe svolto la sua duplice funzione di moglie e di madre. Nella *Suda* la poetessa di Lesbo è detta *didáskalos*, cioè maestra; ma maestra di cosa esattamente? Avendo individuato i

³² Sul ruolo del divino e del mito nel tiaso vedi le fondamentali analisi di B. Gentili, *La veneranda Saffo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 2 (1966), pp. 37-62 e R. Merkelbach, *Sappho und ihr Kreis*, in «Philologus», CI (1957), pp. 1-29, ed. it. in C. Calame (a cura di), *Rito e poesia corale in Grecia. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1977, pp. 121-136, in cui lo studio dell'aspetto religioso apre le porte anche ad una rinnovata comprensione di diversi testi. Cfr. inoltre G. Lanata, *Sul linguaggio amoroso di Saffo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 2 (1966), pp. 63-79.

fini di questa educazione, possiamo dire che l'insegnamento doveva essere rivolto alla cura spirituale ma anche fisica di queste giovani fanciulle. Da una parte infatti, esse apprendevano la musica, i canti, la danza, grazie a cui uscivano dall'ignoranza, dall'altra la cura del corpo rivolta alla bellezza, alla seduzione, al fascino: ciò che il greco esprime col vocabolo *χάρις*³³. Tutto questo aveva lo scopo di trasmettere a queste giovani la potenza di Eros, di renderle donne acculturate, aggraziate e sessualmente attraenti agli occhi dei loro futuri mariti (e una donna desiderata dal proprio consorte significava un terreno più fertile per la procreazione). Il corollario di quest'educazione era l'esistenza di relazioni pederastiche tra la maestra e le allieve³⁴ e, anche se solo alcune fanciulle intrattenevano con la poetessa rapporti omoerotici, ciò non impediva al resto del gruppo di partecipare "coralmente" a questo sentimento³⁵. Quest'aspetto rivela una straordinaria analogia con i riti d'iniziazione maschili, dove gli amici dell'*erómenos*, pur non avendo avuto rapporti diretti con l'*erastés*, si ritiene che abbiano comunque compiuto il percorso iniziatico³⁶. Alcmane, nel suo celebre *Partenio del Louvre*³⁷, testimonia della diffusione di queste pratiche al di fuori della Ionia e descrive la cerimonia iniziatica di un gruppo di fanciulle che ricorda da vicino il tiaso saffico³⁸.

³³ E. Cantarella, *Secondo, cit.*, p. 109.

³⁴ C. Calame, *L'amore omosessuale, cit.*, in C. Calame (a cura di), *L'amore, cit.*, p. 78.

³⁵ *Ibid.*, p. 78.

³⁶ *Ibid.*, p. 79.

³⁷ Alcmane, fr. 1, 64-91: "Né sazieta di porpora / che possa soccorrerci / né serpenti cesellati d'oro / né mitre di Lidia, ornamento / delle fanciulle dal languido sguardo, / non le chiome di Nanno / né Areta bella come dea / né Tilaci e Cleesitera; / non andrai da Enesimbrotta / per dire «Astafi sia mia / e mi guardi con amore Fillila / e Damareta e l'amabile Iàntemi, / ma mi consuma Agesicora». Non è qui con le belle / caviglie Agesicora, / accanto ad Agido, e loda la festa? / O dei, accogliete le loro preghiere. / Degli dei son la fine e il compimento. / Dirò, corega, / vergine sono e dalla trave come civetta ho blaterato invano. / Voglio piacere ad Aòti / che lenì le nostre pene. / Ma solo in virtù di Agesicora / le giovinette conseguono / amabile pace". Traduzione di B. Gentili, *Il Partenio, cit.*, pp. 62 sgg.

³⁸ Cfr. P. Janni, *Agido e Agesicora*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 92 (1964), pp. 59-65; P. Janni, *Interpretazioni di Alcmane*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 90 (1962), pp. 180-185; P. Janni, *La cultura di Sparta arcaica*, Roma 1965; B. Gentili, *Le vie di Eros nella poesia dei tiasi femminili e dei simposi*, in B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1984; A. Garzya (a cura di), *Alcmane. I frammenti*, Napoli 1955; A. Garzya, *Sul nuovo Alcmane*, in «Maia» 14 (1962), pp. 209-211; C. A. Clark, *The Gendering of the Body in Alcman's Partheneion I: Narrative, Sex, and Social Order in Archaic Sparta*, in «Helios» 23 (1996), pp. 143-72; A. D'Errico, *Il Partenio di Alcmane*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli» 7 (1957), pp. 5-38.

I Greci, lo abbiamo visto, vedono l'omosessualità nell'adolescenza come un'esperienza che non preclude, semmai prepara, forme di eterosessualità (non esclusiva) nella vita adulta, in una dimensione istituzionale, culturale, sociale ma, soprattutto, transitoria (almeno per i maschi, per ciò che attiene il ruolo passivo)³⁹. Ciò non significa che non possano sussistere, anche dopo la pubertà del ragazzo, dei legami col suo *erastés*, anzi: ciò è assolutamente desiderabile proprio perché testimonia la profondità del sentimento, la forza che esso ha di superare la perdita dell'effimera bellezza del *páris*, ma la relazione sarà allora trascritta sul piano della *philia*, nella direzione di un confronto più paritario, di un sincero affetto e comunanza d'intenti e interessi, aspetto che verrà codificato con maggiore attenzione in età classica. Questo ha spinto taluni a definire le pratiche omoerotiche greche come pseudo-omosessualità, tale perché non farebbero altro che sfruttare e valorizzare la naturale ambiguità sessuale dell'età adolescenziale⁴⁰. Non è stata ancora scritta una parola definitiva sull'origine e il ruolo di questi legami nella società greca arcaica⁴¹, ma possiamo far nostre le parole di Calame, quando afferma che *“l'iniziazione amorosa tramite l'omoerotismo tesse, dunque, tra adolescenti ed adulti, una serie di relazioni, che, istituzionalizzate, rispettivamente, nell'ambito del ginnasio e del gruppo corale, mirano alla formazione dei futuri cittadini e alla loro riproduzione”*⁴². Vista in questo modo, comunque, l'esperienza omoerotica si pone, per il giovane fanciullo/a come occasione di crescita e per l'adulto/a come possibilità sociale di esercitare una funzione educativa: su entrambi gli attori di questa relazione è fisso lo sguardo della società, coi suoi impliciti, le sue regole, i suoi divieti, che saranno definiti con maggiore premura, di qui a poco, in età classica.

³⁹ C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, (titolo originale: *Eros inventeur et organisateur de la société grecque antique*) in C. Calame (a cura di), *cit.*, p. XVI.

⁴⁰ G. Devereux, *Greek Pseudo-Homosexuality and “The Greek Miracle”*, in «Symbolae Osloenses», 42 (1967), pp. 69-92.

⁴¹ S. Durup, *L'Homosexualité en Grèce antique : tendance ou institution?*, in «L'Homme» 97-98 (1986), pp. 371-377.

⁴² C. Calame, *Eros, cit.*, in C. Calame, *L'amore, cit.*, p. XVI.



fig. 4

3.2. Il “Paride effeminato”

Se a Dioniso è concesso, come abbiamo visto, di essere effeminato, ciò accade perché egli è un dio. Allo stesso modo, Atena ed Artemide possono restare vergini perpetue, vestirsi di abiti virili e vivere di guerra e caccia. Per i mortali, la situazione è ben diversa. Essi devono seguire lo sviluppo psico-fisico che le società di riferimento indicavano come “naturale”: diversamente, non possono che derivarne terribili sciagure. Ciò non toglie che anche nel mondo degli eroi esistano figure ambigue. Un esempio di effeminatezza nel periodo arcaico ci viene proprio da un personaggio omerico, Paride. Che egli difetti di virilità risulta chiaro non solo dalla sua evidente natura di seduttore, ma anche dal suo apparato bellico. Paride non è un oplita, ma un arciere e l’arco fa parte di quel corredo guerriero estraneo alla battaglia regolare ed eroica, propria dell’*anér*: archi, lacci e reti sono attrezzi di cacciatori neri, di efebi e fanciulli non ancora passati all’età adulta, cui

è concesso di porsi dal lato di quest'alterità basata sull'inganno e l'astuzia, lontana dal combattimento faccia a faccia dell'oplita. Tessere trappole, colpire senza farsi vedere, escogitare stratagemmi e calappi è comportamento tipicamente astuto e codardo, tipicamente "femminile" ed è esattamente in questo senso che Diomede rimbrocchia Paride⁴³. Dopo che il giovane figlio di Priamo l'ha colpito di freccia al piede, il Tidide lo sbeffeggia: "*Arciero insultatore, superbo dell'arco, corteggiatore di donne (παρθενοπίπα), se ti provassi in duello faccia a faccia con le armi, l'arco e le molte frecce non ti darebbero aiuto. Perché m'hai graffiato la pianta del piede ti vantì così. Non me ne curo, come se donna (γυνή) o sciocco bimbo m'avesse colpito. Debole è il dardo d'un uomo vigliacco, da nulla. Ma se parte da me, anche se sfiora appena, ben altrimenti l'asta è puntuta, fa subito un morto; della sua donna (γυναικός) già son graffiate le guance, già son orfani i figli; egli, arrossando la terra col sangue, imputridisce, più uccelli gli son vicini che donne (γυναῖκες)*"⁴⁴. In appena dieci versi il femminile viene evocato ben quattro volte: Diomede oppone Paride, molle, vile, sempre pronto a tenersi lontano dalla battaglia, preferendo le grazie di Elena al duro lavoro delle armi, a se stesso, guerriero saldo e inflessibile, leale e tenace. Diomede non si mescola alle donne, non le corteggia, ma le fa piangere e disperare, poichè egli le priva dei loro uomini con colpo sicuro, utilizzando la lancia, arma regolare e virile. Paride lo colpisce come una donna o uno sciocco bambino: la sua potenza offensiva è nulla e fa da *pendant* alla rilassatezza dei suoi costumi, che lo spingono a comportarsi, direbbe oggi qualcuno, "come una femminuccia". Agguato, raggiro, fronte: non c'è ardimento nell'arciere; il guerriero irregolare è prossimo al femminile così come al barbaro. In questo senso, mentre ad un polo troviamo le innumerevoli rappresentazioni dei combattimenti disordinati delle donne, dall'altro abbiamo quelli che testimoniano della femminilizzazione dello Scita

⁴³ Ricchissima la letteratura di riferimento, ma ricorderemo qui, in particolare, P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, ed. it. *Il cacciatore nero*, Milano 2006; J. P. Vernant, *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1985, ed. it. *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, Bologna 1987; F. Lissarrague, *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris-Rome 1990 e cfr. anche P. Ellinger, F. Lissarrague, *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, in «Revue de l'histoire des religions», 211 (1994), pp. 97-101.

⁴⁴ *Iliade*, XI 385-395.

nell'iconografia e nell'immaginario⁴⁵. 'Paride effeminato'⁴⁶ sarà il modello di Virgilio per la rappresentazione che il sovrano Iarba farà di Enea, "quel Paride col suo consesso di eunuchi" (*Ille Paris cum semiviro comitatu*) e ugualmente questa tipologia di eroe devirilizzato, effeminato perché ama troppo le donne e con troppa prontezza è pronto a nascondersi dietro le gonnelle di qualcuna di queste, ritornerà, ad esempio, nella raffigurazione classica di Egisto o Giasone⁴⁷, doppiamente colpevoli non solo di essersi resi parte passiva all'interno della coppia, ma di averlo fatto, addirittura, con una femmina.

3.3. Deviazioni: Saffo una e due

Nell'antichità Saffo godeva di un'indiscussa ammirazione in ogni luogo della grecità. La "dolceridente, crine di viola, veneranda Saffo"⁴⁸ era famosa tanto per la sua poesia quanto per la sua grazia e bellezza⁴⁹, qualità che le valsero l'appellativo di "decima Musa"⁵⁰. Eppure, ad un tratto, la tradizione prese a dipingerla come una donna brutta e deforme, lasciva e sentimentalmente non corrisposta e, per questo, addirittura, suicida.

Nell'Atene classica vennero scritte almeno sei commedie dal titolo "Saffo"⁵¹ e s'ipotizza sia nel V-IV secolo a. C. che il teatro comico introdusse la figura di una Saffo dolente per il suo deplorabile passato, venendosi così a creare la leggenda dell'infelice amore della poetessa per il giovane barcaiolo Faone e del suo tragico epilogo nel salto da Leucade⁵².

⁴⁵ Cfr., per il primo punto, N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris 1989, ed. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991; per il secondo, F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980, ed. it. *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992.

⁴⁶ L. Salviati, *L'Infarinato II*, Firenze 1588, p. 252.

⁴⁷ Per il primo, si veda in particolare la rappresentazione che ne fa Seneca nell'*Agamemnon*. Per il secondo, significative sono soprattutto le tradizioni sulla morte: cfr. A. Chiaiese, *Medea e Medee*, in C. Montepaone (a cura di), *Incontro con Medea: tradizioni mitiche, riutilizzazioni teatrali, osservazioni psicologiche*, in «La Camera Blu», V (2010), pp. 172-178.

⁴⁸ Alceo, fr. 384 L-P, traduzione di B. Gentili, *La veneranda, cit.*, pp. 37-62.

⁴⁹ Platone, *Fedro*, 235c.

⁵⁰ *Antologia Palatina*, IX 506: "Con quanta negligenza alcuni dicono che le muse sono nove! Eccola la decima, Saffo di Lesbo".

⁵¹ K. J. Dover, *L'omosessualità, cit.*, p. 182: "[...]Difilo (fr. 69sg.) vide nei poeti ionici Archiloco e Ipponatte i suoi erastai. Nella commedia di Antifane (fr.196), Saffo proponeva degli indovinelli (come la leggendaria Cleobulina o la Sfinge). Non sappiamo nulla delle commedie su Saffo di Amipsia (fr. 16), Efippo (fr. 24), Amfi (fr. 32) e Timocle (fr. 30); ma Epicrate nel fr. 4 la annovera, insieme con alcuni altri poeti minori, tra gli autori di *erotika*".

⁵² Menandro, fr. 258 K.-T., e Difilo, fr. 71 K.-A.

Ermesianasse⁵³ immagina che Alceo e Anacreonte rivaleggino per il suo amore, ma Ateneo (III secolo)⁵⁴, in cui è riportata la notizia, avverte che anche Difilo comico parla anche di Archiloco e Ipponatte come amanti di Saffo, concludendo che Ermesianasse, viste anche le evidenti difficoltà cronologiche, stia solo scherzando. Dioscoride⁵⁵ associa la poetessa all'eros dei giovani e la immagina onorata da Imene, dalle Muse e da Afrodite.

Nei *Papiri di Ossirinco* si legge che Saffo “*da alcuni è stata accusata di essere licenziosa (“disordinata”, “indisciplinata”) e γυναικεράστρια*”⁵⁶. In ambito romano, la biasimano anche Orazio e soprattutto Ovidio, quest'ultimo il più diretto responsabile della trasmissione di una Saffo “omosessuale pentita”.

Il primo parla dell'eros di Saffo verso il proprio sesso⁵⁷ e le attribuisce l'appellativo di *mascula*⁵⁸. Il secondo, in un'immaginaria lettera a Faone, le fa ammettere le sue ormai abbandonate tendenze omosessuali, viste significativamente come *crimen*⁵⁹ (“colpa” ma anche “delitto” e “vizio”)⁶⁰ e ancora, in un'altra opera, la chiama con Anacreonte per difendersi dalle accuse di immoralità mosse contro di lui⁶¹. Seneca⁶², del resto, ci informa che ai suoi tempi ci s'interrogava pigramente sull'ipotesi che Saffo fosse stata una prostituta (*publica*).

⁵³ Ermesianasse, fr. 7, 47-50.

⁵⁴ Ateneo, *Deipnosophisti*, XII 72.

⁵⁵ *Antologia Palatina*, VII 407: “Ἠδίστον φιλέουσι νέοις προσανάκλιμ' ἐρώτων, Σαπφῶ, σὺν Μούσαις, ἧ ῥά σε Πιερίη ἢ Ἑλικῶν εὐκισσος ἴσα πνεύουσαν ἐκείναις κοσμεῖ, τὴν Ἐρέσω Μοῦσαν ἐν Αἰολίδι· ἦ καὶ Ὑμῆν Ὑμέναιος ἔχων εὐφρογέα πεύκην σὺν σοὶ νυμφιδίων ἴσταθ' ὑπὲρ θαλάμων. ἦ Κινύρω νέον ἔρνος δυρομένη Ἀφροδίτη σύνθηρητος μακάρων ἱερὸν ἄλλος ὄρηξ. πάντη, πότνια, χαῖρε θεοῖς ἴσα· σὰς γὰρ ἀοιδὰς ἀθανάτας ἔχομεν νῦν ἔτι θυγατέρας.

⁵⁶ *Papiri di Ossirinco*, 1880, fr.1, col. I 16 sgg. Cfr. K. J. Dover, *L'omosessualità*, cit., p. 182.

⁵⁷ Orazio, *Odi*, II 13, 24-25: [...] Aeolis fidibus querentem / Sappho puellis de popularibus [...]: “Saffo che lamenta sulla cetra eolica fanciulle del suo paese”. Cfr. K. J. Dover, *L'omosessualità*, cit., p. 182.

⁵⁸ Orazio, *Epistole*, I 19: “La mascolina (*mascula*) Saffo con il ritmo tempera la poesia di Archiloco”.

⁵⁹ Ovidio, *Epistole*, XV 15-20: “Non mi aggradano più le fanciulle di Pirra o di Metimna, né la restante folla di Lesbie. Per me non vale nulla Anattoria, né la splendida Cidro, né Attide è gradita, come prima, ai miei occhi, né tutte le moltissime altre che, non senza colpa (*non sine crimine*), ho amato”.

⁶⁰ D. Danna, *Amiche*, cit., p. 14.

⁶¹ Ovidio, *Tristia*, II 365: *Lesbia quid docuit Sappho nisi amare puellas*. Il poeta crea volutamente un doppio senso, potendosi tradurre sia “Saffo di Lesbo cosa insegnò alle fanciulle se non ad amare” sia “Saffo di Lesbo cosa insegnò se non ad amare le fanciulle”.

⁶² Seneca, *Epistole a Lucilio*, 88, 37: “In certi libri si indaga sulla patria di Omero, in altri sulla vera madre di Enea, in altri se Anacreonte fosse stato più debosciato o più ubriacone, in altri se Saffo fosse stata una prostituta (*an Sappho publica fuerit*), e altre cose che, se pure le conoscessi, sarebbero da dimenticare”.

La stella di Saffo cominciò a declinare con la diffusione del Cristianesimo⁶³ e con la conseguente condanna dell'omosessualità, condanna che, dal quel periodo in poi, è stata, può dirsi, sostanzialmente continua⁶⁴. La *Suda* (lessico del X secolo d. C.) riporta sotto la voce "Sappho" non uno, ma due lemmi. Il primo cita i nomi dei familiari e di tre discepoli precisando che "una calunnia vuole che abbia avuto per loro un affetto vergognoso". Nel secondo si legge: "Saffo lesbica di Mitilene, citarista. Per amore di Faone di Mitilene si buttò da Leucade. Alcuni attribuiscono anche a lei poemi lirici"⁶⁵. Insomma, Saffo è stata infine scissa: l'abietta cortigiana, ex omosessuale e suicida, e la pura e nobile poetessa, calunniata a causa della sua omonima, che visse e morì tranquillamente a Mitilene. Così, questa mai esistita citarista, come un ritratto di *Dorian Gray ante litteram*, s'è trovata a ricevere tutte le caratteristiche "scomode" della vera Saffo, permettendo all'immagine della poetessa, finalmente restituita ad una sessualità "normale", di attraversare i secoli.

Insomma "Saffo, una e due [...]. La poetessa e la cortigiana. Ma anche l'amante delle ragazze e l'innamorata di Faone. La duplicazione del personaggio vale la duplicazione della sua identità sessuale. Saffo sia pure donna appassionata e sapiente, oppure amante non ricambiata di un uomo, al limite donna di virginale castità. Purché non sia una poetessa omosessuale"⁶⁶.

3.4. Lesbica come omosessuale

Il senso primo dell'aggettivo "lesbica-lesbica" si riferisce, ovviamente, al luogo geografico. Nei secoli però, come è evidente, esso è passato ad indicare un preciso orientamento sessuale: quello omosessuale femminile.

⁶³ Cfr. Taziano, *Discorso ai Greci*, 33: "Anche Saffo è una prostituta erotomane e canta la sua stessa indecenza". Cfr. D. Danna, *Amiche*, cit., p. 15.

⁶⁴ Cfr. A. Paradiso, *Saffo, la poetessa*, in N. Loraux (a cura di), *Grecia al femminile*, Roma-Bari 1993, pp. 39-72; cfr. in particolare p. 43.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 68; in effetti il primo, dopo molti anni, ad affermare la natura omoerotica dei sentimenti espressi da Saffo nelle sue poesie è stato Pierre Bayle nell'articolo *Sappho*, nel suo *Dizionario storico e critico* pubblicato a Rotterdam tra il 1695 e il 1697, sull'analisi del quale si basa essenzialmente il saggio di Annalisa Paradiso.

A questo riguardo, molto si è discusso circa un frammento di Anacreonte⁶⁷, in cui il poeta racconta di come, in un simposio, egli si veda messo da parte da una giovane ragazza di Lesbo, che non si cura della sua chioma ormai bianca ma “*sta a bocca aperta verso un'altra*” (πρός δ' ἄλλην τινὰ χάσκει). Il problema nasce proprio qui: in che senso dobbiamo intendere quel “verso un'altra”?

Mentre Calame⁶⁸ intende “un'altra” nel senso di “un'altra fanciulla” (e ciò sottolineerebbe il collegamento Lesbo-omoerotismo femminile), Gentili, invece, pensa che “«*l'altra*» (ἄλλην) verso la quale «*sta a bocca aperta*» la ragazza di Lesbo” sia, in realtà, la chioma pubica, più giovane, di un altro invitato⁶⁹ ed è verosimilmente quest'ultima la spiegazione più plausibile.

In realtà, fra i Greci, le ragazze di Lesbo erano sì famose, ma per una pratica del tutto diversa: quella del *fellare*, detta appunto in greco λεςβιάζειν, pratica che, si pensava, avesse avuto origine proprio in quest'isola⁷⁰.

Anche da testimonianze in Aristofane e Ferecrate⁷¹, emerge che, già nel V secolo a. C., “lesbica” era aggettivo per designare la *fellatrix*, e, in senso lato, la prostituta (λαϊκάστρια)⁷², ma di certo non la lesbica in senso moderno.

La mala interpretazione del testo nasce, probabilmente, dalla convinzione errata ma diffusa, in un'epoca più tarda, che le pratiche omoerotiche femminili fossero

⁶⁷ Anacreonte, fr. 13 Gentili 358 P.: “Eros dai capelli d'oro lanciandomi una palla rossa di nuovo mi invita a giocare con una fanciulla dal sandalo adorno. Ma lei, che è di Lesbo dalle belle case, sdegnata la mia chioma ormai bianca, e sta a bocca aperta verso un'altra”. Traduzione di B. Gentili in B. Gentili, *La ragazza di Lesbo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 16 (1973), pp. 124-128.

⁶⁸ C. Calame, *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche, luoghi*, Roma-Bari 1992, p. 169, n. 29.

⁶⁹ B. Gentili, *Le vie*, cit., p. 143.

⁷⁰ Cfr. G. Carbone, *Le donne di Lesbo nel lessico svetoniano delle ingiurie*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 44 (1993), pp. 71-76, in cui, trovandosi d'accordo con Gentili, si indica che è lo stesso verbo *chàskei* a suggerire l'atto del *fellare*.

⁷¹ Aristofane, *Ecclesiazuse*, 920, per cui vedi J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos*, cit., p. 39, dove l'autore ricorda che l'oscurità del passaggio di Aristofane viene spiegata con maggiore o minore chiarezza dagli scolasti che a volte ricorrono ad eufemismi per tentare di definire questa pratica sessuale come tipica delle donne di Lesbo, altre volte si mostrano alquanto più espliciti nel commentare che “le lesbiche fanno cose oscene con la bocca” e altre volte ancora, infine, affermano con schiettezza che “le lesbiche sono fellatrici”. Cfr. inoltre Ferecrate, fr. 149 Koch: δώσει δέ σοι γυναῖκας ἑπτὰ Λεσβίδας. καλὸν γε δῶρον ἔπ' ἔχειν λαϊκαστρίας. “Ti darà sette donne di Lesbo. Bel regalo avere sette prostitute”.

⁷² Cfr. al riguardo E. Degani, *Laecasin* = λαϊκάζειν, in «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», 4 (1962), pp. 362-365, dove l'autore vede in un verbo il sinonimo dell'altro e pensa che il λαϊκάζειν si estrinsecasse appunto nel λεςβιάζειν. Il verbo avrebbe aggiunto al senso generale di fornicare quello tecnico del *fellare* e per questo si può collegare il verbo λαϊκάζειν al lemma λαϊκάστρια nel senso di prostituta.

in uso nella sola isola di Lesbo, mentre sappiamo per certo che comunità di tipo saffico erano diffuse in varie altre zone della Grecia⁷³.



fig. 5

Ciò che caratterizzava dunque le lesbie era, a parte la loro fama per il sesso orale, una reputazione di donne eroticamente smaliziate. *“Se le donne di Lesbo erano famose (forse grazie all’operazione degli umoristi ateniesi al tempo delle guerre tra Atene e Mitilene nel VI secolo) per la loro sessualità completamente disinibita, è probabile che venisse loro attribuita l’invenzione di tutti quegli atti sessuali che la fantasiosa ricerca di una piccante varietà nel piacere può*

⁷³ B. Gentili, *La ragazza*, cit., p. 126.

*escogitare, ivi comprese pratiche omosessuali con fellazione, cunnilinctus, partite a tre persone, copulazione in posizioni insolite e uso di olisbi*⁷⁴.

Nel corso della storia, dunque, il termine ha subito una decisa deformazione semantica, originata probabilmente dal tradizionale collegamento tra l'erotismo proverbiale delle donne di Lesbo e la fama, sviluppatasi già in epoca classica, che Saffo fosse un'etera omosessuale⁷⁵.

In realtà, però, il primo collegamento esplicito tra il luogo geografico e la sua attuale indicazione sessuale, lo troviamo solo nel II secolo d. C., in un passo di Luciano di Samosata⁷⁶. Da questo, però, non dobbiamo farci ingannare. Il fatto che l'autore abbia segnalato in Lesbo la presenza di donne che amano "come gli uomini", non significa che egli voglia necessariamente indicare un legame esclusivo ed automatico tra l'isola e la tendenza sessuale. Sostanzialmente, nell'antichità, non vi fu l'associazione immediata Lesbo-omosessualità femminile⁷⁷.

Le parole "lesbia" o "lesbica" non hanno insomma nulla a che fare con l'omosessualità femminile, anzi: hanno a che fare probabilmente molto più con altre pratiche sessuali che con quelle omoerotiche femminili⁷⁸; "fare come gli abitanti di Lesbo", λεςβιάζειν, significava praticare un rapporto orale ad un uomo, così come "fare come i Laconi", λακονίζειν, significava avere rapporti pederastici⁷⁹; l'uso di lesbia nel sesso di omosessuale è estraneo all'Antichità e si data piuttosto a partire dal IX-X secolo⁸⁰.

⁷⁴ K. J. Dover, *L'omosessualità, cit.*, p. 192; riguardo all'uso di olisbi cfr. inoltre M. G. Tibiletti Bruno, *Un confronto greco-anatolico*, in «Athenaeum», 47 (1969), pp. 303-312.

⁷⁵ J. F. Martos Montiel, *Desde, cit.*, p. 43.

⁷⁶ Luciano, *Dialoghi delle Cortigiane*, V 2: "Non comprendo ciò che dici, a meno che non sia per caso una εταρίστρια. Dicono infatti che a Lesbo siffatte siano le donne mascholine (γυναῖκας ἀρρενωπούς), che mentre non tollerano di subire il sesso (πάσχειν) dagli uomini, si avvicinano poi esse stesse alle donne come uomini".

⁷⁷ Cfr. S. Boehringer, *L'homosexualité, cit.*, pp. 61-63.

⁷⁸ La parola τριβάς viene dal greco τρίβω "sfregare", con evidente riferimento alle pratiche omosessuali. Cfr. E. C. Keuls, *The reign of the Phallus*, New York 1985, ed. it. *Il regno della fallocrasia*, Milano 1988, p. 98: "Per i Greci antichi l'isola di Lesbo non era associata all'omosessualità femminile, ma alla fellatio. Perciò i verbi *lesbizzo* o *lesbizo* si riferiscono a questa pratica. Il termine greco antico per «donna lesbica» nell'accezione moderna era *tribas*, da una radice verbale che significa «sfregare», ma non è attestato per il periodo classico".

⁷⁹ K. J. Dover, *L'omosessualità, cit.*, p. 195 sgg.

⁸⁰ E. Cantarella, *Secondo, cit.*, p. 119. Riguardo l'interpretazione del passo di Anacreonte l'autrice rimane incerta e non pensa ci sia bisogno di esprimersi in modo definitivo. Sulla definizione di tribade cfr. inoltre A. Cassio, *Post classical Λέσβιαι*, in «Classical Quarterly Oxford», 33 (1983) pp. 296-297 e sul dibattito in generale cfr. J. F. Martos Montiel, *Desde, cit.*, pp. 33-51.

4. Il periodo classico: la teorizzazione ateniese

Un'analisi della teorizzazione ateniese sulle pratiche omoerotiche in età classica deve di necessità partire dal *Simposio* di Platone. Tra i personaggi che si succedono nell'elogio del dio, non ce n'è uno che non esalti l'eros omosessuale maschile come mezzo per raggiungere la virtù, come l'eros per eccellenza: Fedro dice che l'eros tra *erastés* ed *erómenos* spinge a compiere grandi azioni⁸¹; Pausania che è bello concedersi se ciò ha fini morali⁸²; Erissimaco che è giusto donarsi a uomini migliori per poter a propria volta migliorarli⁸³. Aristofane, col mito dell'androgino, dà l'eziologia non già di tre differenti orientamenti sessuali (nel senso di scelte identitarie definitive), ma di tre inclinazioni sessuali, tre attitudini degli esseri umani: quella delle donne per le donne, di donne e uomini le une per gli altri e viceversa, e degli uomini per gli uomini, non mancando di sottolineare la naturale superiorità di indole e sentimenti di quest'ultimo gruppo⁸⁴.

⁸¹ Platone, *Simposio*, 178d: "Pudore davanti alle impudiche tentazioni, ardore appassionato al nobile sentire. Senza valori come questi non ci sono paesi o individui in grado di operare azioni superiori. Per di più posso giurare che chiunque sia in stato di eros, se fosse sorpreso in un atto degradante, a far da vittima inerte di qualcuno per propria nullità, non si tormenterebbe per essere stato visto da suo padre, da quelli del suo gruppo, da qualsiasi alto uomo, quanto per esser visto dal suo bello". Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, p. 41.

⁸² Platone, *Simposio*, 185b: "Questa è la cosa più splendida del mondo. È splendido, non c'è altro da dire, donarsi in vista della perfezione. Questo è l'eros della dea Urania; ha la stessa sua natura, è un autentico tesoro per gli stati e per i singoli. Costringe l'innamorato e il proprio bello a approfondire ogni impegno in vista della perfezione". Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, p. 57.

⁸³ Platone, *Simposio*, 187d: "Si chiude il cerchio, riappare l'argomento che è buona cosa donarsi agli uomini quadrati, anche con lo scopo di quadrare meglio chi ancora è fuori squadra, e far tesoro di quel loro eros, eros stupendo, sublime, legato all'arte Urania". Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, p. 63.

⁸⁴ Platone, *Simposio*, 191d-192e: "Ciascuno di noi è il tagliando d'un uomo: come le sogliole, dimezzato, due da uno. Perciò ciascuno, ostinatamente, cerca l'altro tagliando di se stesso. Esistono uomini risultato della spaccatura di quel vivo nodo che, allora, si chiamava uomo-donna: sono amatori della donna, questi, e la risma degli adulteri, quasi tutta, alligna qui; ed ecco anche le donne appassionate d'uomo, specialmente adultere, tutte dallo stesso ceppo. Donna nata da spaccatura di donna, non fa tanto caso all'uomo, quanto si orienta sulle altre donne: da qui le donne che vanno con le donne. Chi è taglio di maschio, bracca il maschio: finché sono ragazzetti, porzioni piccole di maschio, si fanno intimi d'uomini maturi e il loro piacere è sdraiarsi con quelli, stare fra le loro braccia. Sono i giovani e i giovanotti migliori, questi: hanno radici più maschili. Qualcuno dice che sono scandalosi: è una calunnia. Non compiono quell'atto per istinto osceno: anzi, è tutto cuore, fibra maschia, d'uomo vero, è l'attrazione, in loro, per natura affine. Documento sicuro di questo: solo questi, fattisi maturi, riescono uomini versati in politica. Poi, uomini fatti, amano ragazzi. A nozze e a nascite di figli non pensano neanche. È l'istinto. Subiscono la normalità sociale, quello sì: però il loro ideale resta la convivenza maschio maschio, scapoli. Ad ogni modo, l'essere così diventa pederasta o bimbo compiacente sempre, perché attratto dalla fibra uguale. Certo, può capitare che un tipo così riincontri la sua antica metà; e sia lui un pederasta o altro tipo, in quell'attimo sono fulminati - ed è mistero - da un riconoscersi interiore, fondo, che è eros, e non ammettono, si può ben dirlo, di stare separati neanche per una briciola di tempo. Questi

Tralasciando Agatone, la cui vicenda personale parla tuttavia chiaramente⁸⁵, veniamo a Socrate. Per bocca di Diotima egli afferma che il vero amore non è quello carnale per i ragazzi, ma quello per il bello in sé⁸⁶.

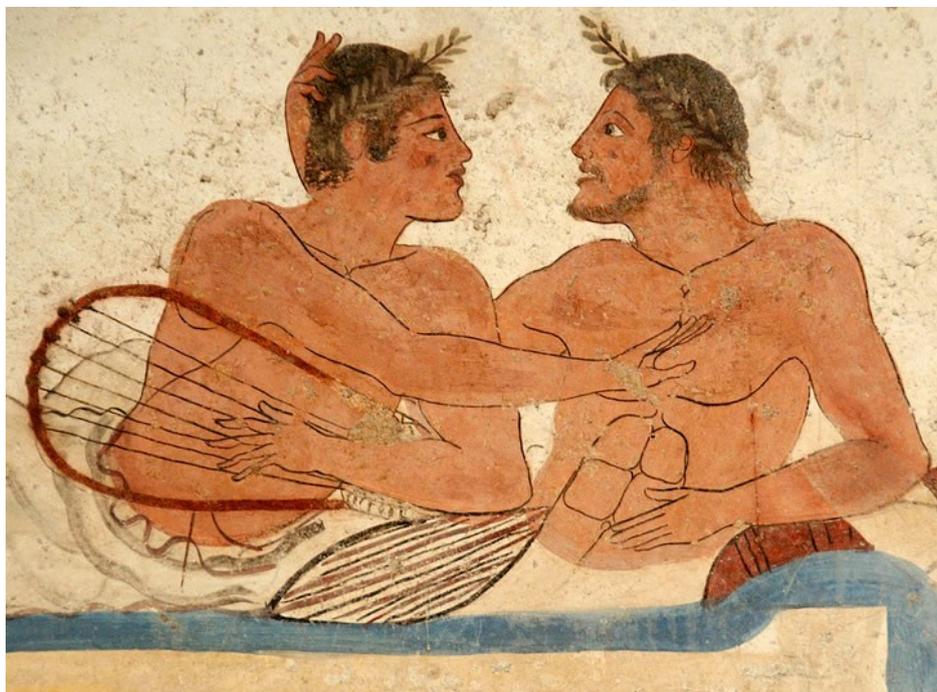


fig. 6

sono gli individui pronti a invecchiare insieme, fino a morte: non importa loro di saper definire che scambio di necessità, o di desiderio li collega. Non si può certo dire che è il puro impulso erotico, l'abbraccio, come fosse lo scopo unico per cui la coppia se ne sta stretta con tanta intensità. No, no: traspare, l'anima, in ciascuno, vuole qualcos'altro, che però non riesce a definire, ne parla ambiguamente, oracoli, quasi, indovinelli. Supponiamo che Efesto, con tutti i macchinari, arrivi li da loro, avvinti da sembrare uno, e poi domandi: «Ehi, voi due, cos'è che vorreste avere in regalo l'uno dall'altro?»; loro sono imbarazzati e lui insiste a domandare: «Non è per caso che vi bruci, dentro, di riunirvi, di star attaccati all'impossibile, l'un l'altro, senza abbandonarvi un solo istante, giorno e notte? Se è per questo che vi scaldate tanto, sono disposto a fare una colata di voi due, a scodellarvi l'uno nell'altro, così da due siete bell'e diventati uno finché vita dura, vivrete come coppia unificata, al singolare, ed anche dopo morte, pure nell'aldilà non sarete due distinti, ma una morta coppia sola. State attenti se questo è il vostro eros, e se vi sazierà questa fortuna». Non c'è bisogno di dire che a queste parole nessuno rifiuterebbe, o direbbe che il suo volere è un altro. «Non c'è problema» penserebbe «ecco, proprio questa è la mia febbre, da sempre, confondermi, liquefarmi col mio amore, farmi uno da quei due che siamo». E la causa lontana è questa: la nostra forma umana originale era come ho detto, e noi eravamo un tutt'uno. Alla voglia bruciante di quel tutto, a quell'inseguimento si dà nome eros». Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, pp. 71-75.

⁸⁵ Cfr. K. J. Dover, *L'omosessualità, cit.*, p. 150: «Agatone era un uomo di straordinaria bellezza (Platone, *Simposio* 315d-e) che in gioventù era stato il *paidiká* di Pausania (Platone, *Protagora*, 315d-e) e continuò questo suo rapporto anche dopo essere divenuto adulto».

⁸⁶ Platone, *Simposio*, 211d: «Caro Socrate, questo è il momento della vita – e io penso nessun altro – degno di essere vissuto: quando si ha negli occhi l'assoluto bello. Se avrai il caso di vederlo, un giorno, non ti parranno nulla al confronto l'oro, i vestiti, i bei ragazzi, i ragazzetti che ti fanno ora girare la testa; quei vostri giocattoli d'amore, cui tenete gli occhi addosso, disposti a non mangiare, a non bere, pur di contemplarvi e tenerveli vicino». Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, p. 123.

Eppure, che lo stesso Socrate fosse un *erastés* c'è testimoniato dal personaggio platonico di Alcibiade, che, quando trova il filosofo vicino ad Agatone, fa il geloso⁸⁷, racconta l'offensivo rifiuto subito da Socrate⁸⁸, lo accusa di fare così con molti *erómenoi*⁸⁹ e di volere per sé tutti i belli⁹⁰.

⁸⁷ Platone, *Simposio*, 213b-d: ««Diavolo! Socrate, qui! In agguato ecco perché sei sdraiato qui. La tua abitudine d'apparire di botto, dove meno penserei che ci sarai proprio tu! Non vicino ad Aristofane, eh no, o magari a qualche altro che ti prende in ridere. No, le hai pensate tutte per accomodarti gomito a gomito col più bello di tutti, qua dentro». E Socrate: «Agatone, ti prego, difendimi; vedi, il mio eros per quest'uomo non è più un affare da poco. Dal momento in cui c'è stato in me eros, per questo qui, non sono più padrone di scoccare un'occhiata, di far quattro parole con un altro bello, fosse pure uno solo. Altrimenti lui s'ingelosisce, spasima, fa cose da matti, m'insulta e poco manca che mi metta le mani addosso. Tocca a te guardare che non ci ricasci con le sue pazzie. Metti una distanza fra di noi. Se fa il fanatico, difendimi: vedi è maniaco, è fanatico di eros. Tremo tutto!». «Ah no», vociò Alcibiade, «distanza fra noi due, mai!»». Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, pp. 125-126.

⁸⁸ Platone, *Simposio*, 217b-e: «State attenti voi e tu sbugiardami, Socrate, se mento. Ebbene, amici, cominciai a vederlo, noi due soli, convinto che avrebbe fatto lui quel tipo di discorsi che ci aspettiamo faccia, al bello, un innamorato nell'intimità. E ci godevo. Nulla di tutto questo. Colloquiava con me come se niente fosse, e alla fine della giornata se ne andava a casa. Aspettai, e gli chiesi di fare la palestra insieme. Mi spogliai in palestra, insieme a lui. Era la strada buona, mi dicevo. Facevamo la palestra insieme, si lottava nudi: più di una volta fummo soli. Che debbo dire: non un passo avanti. Non era questo il modo, non combinavo. Pensai al metodo dell'assalto, con quest'uomo: ai modi forti, bloccarlo in una morsa, visto che avevo cominciato io, insomma veder chiaro che faccenda era. Una sera lo invito a mangiare: una trappola, esattamente come un innamorato al bello suo. Neanche a questo si lasciò convincere subito: alla fine mi disse sì. Una prima volta arrivò da me, cenò, volle tornare a casa. Quella volta ebbi un po' di pudore, lo lasciai andare. La volta dopo tesi la trappola. Finito di mangiare, lo feci discutere con me senza respiro fino a notte alta, e quando volle congedarsi, misi in campo ch'era buio, insomma lo costrinsi a rimanere. Riposava sul divano accanto al mio, lo stesso sul quale aveva cenato. Nessun altro dormiva in quella stanza. Eravamo soli. Nulla di male fino a questo punto della storia: potrei raccontarla tranquillamente in giro. Ma quanto accadde dopo voi non me lo sentireste dire, se non fosse proprio vero che il vino «bimbi o non bimbi» scioglie la lingua, senza contare che non mi sembra giusto, in questo mio viaggio fra i meriti di Socrate, non gettar luce sopra un suo luccicante gesto. Sento ancora la fitta, nella parte morsicata dal serpente». Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, pp. 135-137; cfr. inoltre 218c-219d: «La lampada s'era spenta, amici. La servitù se n'era andata. Io sentii che non era più il momento di arzigogolare, con lui, ma di rivelargli con scioltezza il mio pensiero. Lo scossi e dissi: «Socrate, dormi già?». «No» rispose. «Vuoi sapere che cosa ho deciso?». «Sì, che cosa?». «Sento» dissi io «che tu sei il solo innamorato alla mia altezza. Però mi pare che tu abbia come paura a farti capire da me. Io la vedo così: non considero assurdo farti contento in questa cosa, o in qualunque altro campo in cui io, o i miei della famiglia, abbiamo possibilità di patrimonio, di cui tu senta bisogno. Per me nulla è più venerando che progredire in valore, e in questo ritengo che non esista collaboratore più autorevole di te. Se non facessi contento un uomo simile, proverei davanti alle persone intelligenti più vergogna che davanti alla folla ottusa, dopo averlo fatto contento». Stette a sentire. Poi con la sua solita impagabile simulazione disse: «Alcibiade, amore mio, c'è una certa possibilità che tu non sia uno stupido, se sono veritiere le parole che dici di me, e se esiste in me una forza per cui tu potresti progredire in qualità: vorrebbe dire che scorgi in me uno splendore disarmante, molto superiore alla tua bellezza fisica. Ora, se tu con gli occhi puntati a questa mia qualità ti sforzi di combinare un contratto, uno scambio di luce contro luce, spero di ricavare da me un interesse non da poco, anzi tu cerchi d'appropriarti di bellezza autentica, al prezzo della presunta, in parole povere t'illudi di comprare oro a costo di bronzo. Però, benedetto ragazzo, guarda più a fondo, non vorrei non t'accorgessi che non valgo nulla, io. L'occhio della mente comincia a funzionare acuto, quando prende ad appannarsi lo sguardo fisico degli occhi: tu sei lontanissimo da questo, ancora». Io stetti ad ascoltare. «Per parte mia» dissi «le cose stanno così, non ho detto nulla di diverso da quello che

Che Socrate amasse molto i bei ragazzi c'è del resto testimoniato da Platone anche in *Liside* 204 a-c, dove Ippotale e Crisippo invitano il maestro ad andare insieme in una palestra⁹¹.

In realtà, anche se quella di Eschine è palesemente un'esagerazione, c'era comunque, da parte della collettività la volontà di evitare che i *paides* intrattenessero rapporti volgari o diseducativi con gli adulti, il che non vuol dire che vietassero loro qualsiasi tipo di rapporto, anzi: pur ponendo ragionevoli restrizioni⁹², la legge non si sarebbe mai sognata di vietare al cittadino di amare

penso: adesso tocca a te ponderare la scelta più preziosa per te, come per me». «Su questo punto dici bene», ammise «da questo momento in poi ci penseremo bene sopra ed agiremo nella convinzione ponderata che per noi due quello sia il meglio, sia in questa particolare cosa, sia nelle altre». Parole dette, parole ascoltate, io pensavo d'aver scagliato le mie frecce, d'aver punto nel vivo. Allora mi levai, e senza più lasciargli dire un solo suono, l'imprigionai nel mio mantello, questo d'oggi (era inverno anche allora) e sdraiatomi sotto il mantellaccio suo, stringendo fra le braccia questa creatura semidivina, questo miracolo vivente, gli stetti addosso quella notte intera. Socrate, neanche in questo potrai dire che mento. Io avevo fatto la mia mossa. Ma lui era troppo più in alto, e da quell'altezza dispregiò e ridicolizzò la mia freschezza. Fu vera violenza, perché io in quel campo credevo di valere qualcosa, giudici: siete giudici della superbia di Socrate, voi, ebbene sappiate, in nome di tutti quanti gli dèi, maschi e femmine, che dopo una notte simile nel letto di Socrate, io m'alzai, e non fu nulla di diverso che se avessi dormito con un padre, con un fratello grande". Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, pp. 139-141.

⁸⁹ Platone, *Simposio*, 222b-c: «Questo è il mio elogio di Socrate, o amici. Vi ho impastato qualche lato negativo, per farvi capire quanto fu insolente, con me. Ad ogni modo non ha trattato solo me così: ma anche Carmide di Glaucone, Eutidemo di Diocle, ed altri ancora. Li ha illusi, quasi fosse lui l'innamorato: e invece, al posto dell'innamorato, ecco, lui fa la parte del bello. Perciò te lo dico chiaro, Agatone, non lasciarti intrappolare da quest'uomo, sappi trar motivo di coscienziosa cautela da quanto abbiam passato noi, e non ostinarti a far esperienza sulla pelle tua, come l'ingenuo del proverbio». Quando Alcibiade finì di parlare, ci fu una risata generale, per la sua lingua sciolta, per cui era certo che permanesse il suo stato di eros per Socrate". Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, pp. 147-149.

⁹⁰ Platone, *Simposio*, 223a: «La solita storia» esclamò Alcibiade «c'è Socrate presente e allora nessun altro può stare un po' con un bel ragazzo. Guardate con quanta abilità ha inventato le parole perché questo bel ragazzo gli si metta a letto accanto». Traduzione di E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, p. 151.

⁹¹ Questo tra l'altro contrasta con una legge in seguito riportata da Eschine per cui agli adulti sarebbe vietato accedere ai *didaskaléia*. Cfr. Eschine, *Contro Timarco*, 10: «Vieta ai maestri di scuola e agli insegnanti di ginnastica di aprire le scuole e le palestre prima dell'alba e ordina di chiuderle prima del tramonto, perché ha in gran sospetto la solitudine e le tenebre. Stabilisce quali devono essere i giovani che dovranno frequentare questi luoghi e l'età che devono avere, e designa l'autorità che vigilerà all'adempimento della legge; s'occupa delle funzioni degli schiavi che accompagnano i fanciulli a scuola, della festa delle Muse nelle scuole e di quella di Ermete nelle palestre, infine della partecipazione dei fanciulli alle danze cicliche». Traduzione di M. Marzi - P. L. Leone - E. Malcovati (a cura di), *Oratori, cit.*, p. 425.

⁹² Eschine, *Contro Timarco*, 12-15: «I maestri hanno l'obbligo di aprire le scuole non prima dell'alba e di chiuderle prima del tramonto. Quando i fanciulli sono a scuola, a nessun adulto è permesso entrarvi, salvo che non si tratti del figlio o del fratello o del genero del maestro. Chiunque osi entrare, a dispetto di tali disposizioni, sarà punito con la morte. I gimnasiarchi non dovranno in alcun modo permettere che un adulto partecipi alle feste di Ermete; se uno di loro glielo permette e non lo caccia via dalla palestra, sarà soggetto alle pene previste dalla legge sulla

un fanciullo, riconoscendo anzi in questa pratica una prerogativa dell'uomo libero di indubbio vantaggio per il *páis*.

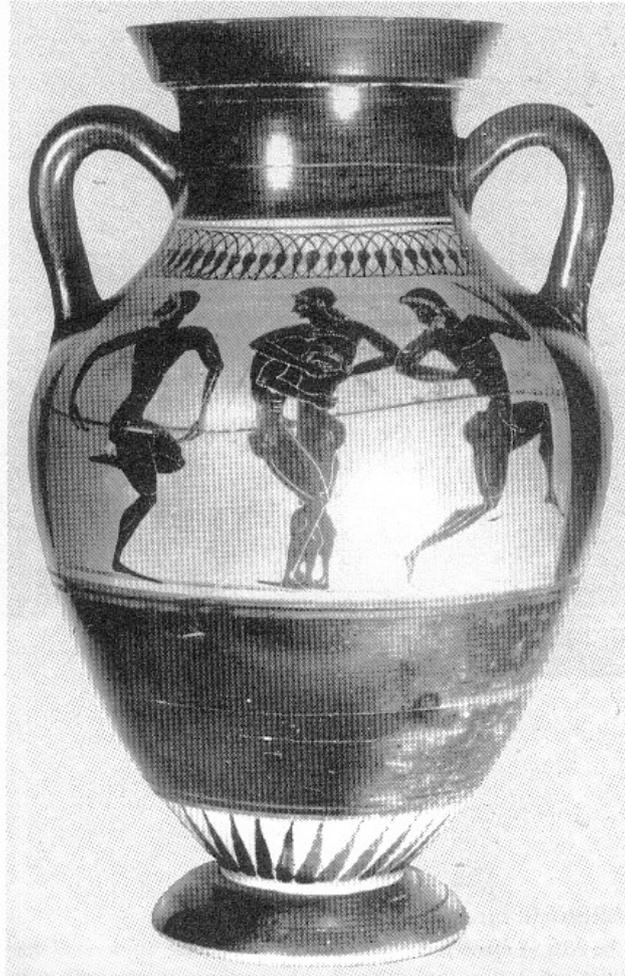


fig. 7

Quanto all'omosessualità femminile, la comunanza di modi ed intenti rispetto al versante maschile, registrata per l'età arcaica, venne clamorosamente meno.

Il rafforzamento della *pólis* come regime di governo portò un irrigidimento dei ruoli all'interno della società. L'amore fra donne, non essendo strumento di formazione del cittadino, non sembrava interessare la comunità e, di conseguenza, non trovava spazio né nelle riflessioni dei filosofi, né, a maggior ragione, nelle leggi: restò un fatto del quale probabilmente si continuò a parlare, ma, purtroppo, poco o nulla è dato sapere di come la società mentalizzasse questa esperienza,

corruzione di fanciulli liberi. I coreghi designati dal popolo dovranno avere un'età superiore ai quarant'anni". Traduzione di M. Marzi - P. L. Leone -E. Malcovati (a cura di), *Oratori, cit.*, p. 425.

quale spazio avesse nella vita e nelle pratiche delle singole donne, quali riflessi sulla loro emotività e quali conseguenze sul loro atteggiamento verso gli uomini. Dover ipotizza infatti che l'omosessualità femminile fosse, nella cultura attica, un "argomento tabù", come la peste del 430 a. C. o le mestruazioni, temi insomma che, per una tacita convenzione sociale, nemmeno la commedia amava trattare⁹³. Che l'Atene di questo periodo contemplasse in natura questa possibilità (sebbene si parli, ancora una volta, di inclinazioni e non di fattori identitari) ci è testimoniato dal già citato passo platonico, ma che fosse una pratica ritenuta inaccettabile per una cittadina e comunque in generale vergognosa per una donna è accertato.



fig. 8

Nelle pitture vascolari si vedono spesso donne alle prese con olisbi: ciò però non deve trarci in inganno. L'idea della tribade come donna che abbia la voluttà di

⁹³ K. J. Dover, *L'omosessualità, cit.*, pp. 178 sgg.

farsi uomo nel rapporto con un'altra donna è più tarda. Cionondimeno, rispetto all'omosessualità maschile, quella femminile conquista prima e meglio la palma di amore "contro natura". Un più intransigente Platone, nelle *Leggi*⁹⁴, condannerà tutte le pratiche omoerotiche, affermando la naturale superiorità del matrimonio monogamico eterosessuale rispetto ad ogni altra forma di unione. Platone però non sta bandendo dal suo stato ideale i rapporti omosessuali in quanto tali, ma la passione in genere, riducendo il sesso ad un momento esclusivamente finalizzato alla procreazione. Ciò che però è interessante è che, storiograficamente, le numerose scene rappresentanti donne alle prese con olisbi siano state interpretate come altrettante manifestazioni di lesbismo⁹⁵: in realtà, ciò che nelle pitture si vuole rappresentare è il vorace appetito sessuale femminile, non delle pratiche omoerotiche. Un simile errore interpretativo ci dice molto più sui moderni *cliché* nelle rappresentazioni pornografiche delle donne omosessuali che sulle pratiche sessuali dell'Antichità⁹⁶. A ben vedere, né nel periodo arcaico né in quello classico abbiamo riferimenti che ci lascino supporre un qualche possibile legame tra l'utilizzo di strumenti artificiali di piacere e pratiche omosessuali femminili, in cui le donne vogliano imitare il ruolo dell'uomo, quale soggetto attivo e dispensatore di piacere: una simile combinazione si rivela sostanzialmente più tarda.

4.1. Deviazioni: il *Contro Timarco* di Eschine

Eschine deve dimostrare che Timarco è un prostituto, per privarlo così della possibilità di farsi suo accusatore e tuttavia deve stare attento: ciò che deve condannare non è l'omosessualità in blocco, ma quella volgare, solo fisica, dannosa, non certo l'altra, pedagogica, iniziatica e virtuosa, potenziale viatico ad

⁹⁴ Platone, *Leggi*, I 636c : καὶ εἴτε παίζοντα εἴτε σπουδάζοντα ἐννοεῖν δεῖ τὰ τοιαῦτα, ἐννοητέον ὅτι τῆς θηλείας καὶ τῆς ἀρρένων φύσει εἰς κοινωνίαν ἰούση τῆς γεννήσεως ἢ περὶ ταῦτα ἡδονὴ κατὰ φύσιν ἀποδεδόσθαι δοκεῖ, ἀρρένων δὲ πρὸς ἄρρενας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν καὶ τῶν πρώτων τὸ τόλμημ' εἶναι δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς. "E di questi mali si potrebbero accusare per primi i vostri stati e tutti gli altri poi che fanno uso larghissimo dei ginnasi; e sia che di ciò s'argomenti per scherzo o sul serio, si deve riconoscere che tale piacere sembra essere stato attribuito dalla natura al genere femminile e a quello dei maschi, perché tra loro si congiungono per generare, ma l'unione dei maschi coi maschi, o delle femmine con le femmine è contro natura, atto temerario creato fin da principio da disordinato piacere".

⁹⁵ Per una panoramica di queste interpretazioni cfr. S. Boehringer, *L'homosexualité, cit.*, p. 147, n. 27.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 147.

un rapporto di virile *philia* in età adulta. Lo stesso Eschine non manca di rintracciare, proprio in questo secondo tipo di legame, la base di azioni grandiose (come quelle dei tirannicidi Armodio e Aristogitone, “santificati” in età classica) e non nasconde di essere un *erastés* egli stesso⁹⁷.

Non così il suo avversario. Facendosi prostituto, Timarco ha assunto nel rapporto omosessuale un ruolo del tutto passivo, socialmente inaccettabile e giuridicamente inconciliabile col suo *status* di cittadino libero, poiché egli ha mercificato una relazione che dovrebbe fondarsi su ben altre premesse e dovrebbe avere ben più nobili fini. La preoccupazione, da parte della società, che un cittadino potesse assumere ruoli per lui umilianti e incompatibili con la dignità propria dell'*anér* non aveva tanto a che fare con le relazioni omoerotiche *tout court*, ma con il

⁹⁷ Eschine, *Contro Timarco*, 132-33: “A quel che sento dire, salirà sulla tribuna, durante la difesa, anche un generale, un uomo gonfio e tronfio di superbia, come colui che ha frequentato le palestre e le riunioni filosofiche. Costui si adopererà a ridicolizzare l'intero impianto processuale e dirà che io ho cercato non di istituire un'azione giudiziaria, ma di dar l'avvio ad un increscioso processo di decadenza culturale, e tirerà in ballo anzi tutto i vostri benefattori, Armodio e Aristogitone, e spiegherà la loro fedeltà reciproca, e come la loro relazione recò utilità allo stato. Non tralascierà, dicono, di citare i poemi omerici e i nomi degli eroi, ma esalterà l'amicizia fra Patroclo e Achille, basata, secondo quel che si racconta, sull'amore passionale; tesserà contemporaneamente un elogio della bellezza, come se essa non fosse già da tempo riconosciuta come cosa buona, quando è unita alla moralità. Se alcuni di voi screditeranno la bellezza fisica e ne faranno una vera sciagura per chi la possiede, egli sostiene che il verdetto che voi emetterete in comune risulterà in contraddizione con le preghiere che ciascuno di voi fa in privato”. Traduzione di M. Marzi - P. L. Leone -E. Malcovati (a cura di), *Oratori, cit.*, p. 491. Cfr. inoltre 136-139: “Ma io non biasimo certamente un amore onesto, né sostengo che coloro che eccellono per bellezza siano dei prostituti; inoltre non nego d'essere stato un amante, e di esserlo ancor oggi, e parimenti non nego di aver avuto liti e contese, che sorgono in conseguenza di una tale faccenda. Quanto, invece, ai poemi che costoro mi vogliono attribuire, alcuni li riconoscono come miei, e quanto agli altri, nego ch'essi abbiano quel carattere che costoro, falsificandoli, attribuiranno loro. Amare dei giovanotti belli e casti è la prova di un animo nobile e generoso, ma darsi alla lussuria, ingaggiandoli a mercede, è l'azione di uomo dissoluto e rozzo: ecco la distinzione che faccio. E affermo che essere amati castamente è cosa bella, ma prostituirsi sotto la spinta del guadagno è cosa turpe. Quando codeste due azioni siano fra loro distanti, quanto profonda sia la differenza che fra loro intercede, io tenterò di dimostrarvelo con quel che in appresso dirò. In effetti, i nostri padri, quando fissarono leggi sui costumi e sulle necessità naturali, proibirono agli schiavi di fare quelle cose che secondo loro dovevano esser fatte dagli uomini liberi. «Uno schiavo», dice la legge, «non potrà esercitarsi né ungersi nelle palestre». Ma non aggiunge: «L'uomo libero dovrà ungersi d'olio ed esercitarsi». In effetti quando i legislatori, considerando i benefici che si traggono dagli esercizi ginnici, vietarono agli schiavi di parteciparvi, con la stessa legge con cui facevano divieto a costoro, pensavano di esortare gli uomini liberi a praticarli. Lo stesso legislatore ha detto poi: «Uno schiavo non potrà essere l'amante di un fanciullo libero né potrà fargli la corte, o riceverà pubblicamente cinquanta colpi di frusta». Ma egli non proibì all'uomo libero di amare un fanciullo, di frequentarlo, di corteggiarlo, e ritenne che non ne deriverebbe danno al fanciullo, ma codesto legame sarebbe piuttosto una testimonianza della sua castità. E poiché il fanciullo non è ancora padrone di sé ed è incapace di distinguere chi è vero amico da chi non lo è, per questa ragione, credo, il legislatore richiama l'amante alla saggezza, e rimanda le parole d'amicizia a quando il fanciullo si sarà fatto più grande e avrà raggiunto l'età della ragione; stargli dietro e vigilarlo egli ritenne il miglior modo di salvaguardare e proteggere la sua onestà”. Traduzione di M. Marzi - P. L. Leone -E. Malcovati (a cura di), *Oratori, cit.*, p. 495.

vivere quest'esperienza con bramosia e sottomissione, per fini economici e non etici.



fig. 9

È di Foucault il merito di aver illuminato le profonde contraddizioni che sostanziano il paradigma normativo elaborato in età classica per il *páris*: egli deve proteggersi, ma senza divenire superbo; deve saper accettare dei consigli, senza per questo mostrarsi pusillanime; resistere, ma al momento opportuno cedere; deve destreggiarsi insomma su un terreno minato in cui ogni sua mossa verrà giudicata e ogni suo atteggiamento soppesato per poi influire sulla sua reputazione presente e futura.

La buona stima di un ragazzo non esclude che egli pratichi l'omosessualità, ma condanna gli atteggiamenti di passività, di effeminatezza, di cupidigia e di vigliaccheria. Al contrario di ciò che uno stereotipo tutto moderno potrebbe suggerire, non sono le pratiche omosessuali a fare di un individuo un soggetto effeminato e risibile, ma piuttosto il ruolo che egli assume all'interno di tali pratiche e le finalità di queste.

Del resto, nella volontà di demolire l'avversario e la di lui difesa, assunta da Demostene, Eschine avrà buon gioco nel definire quest'ultimo come un uomo dall'estetica ambigua, di cui non si riesce a riconoscere se si vesta da uomo o da

donna⁹⁸. L'atteggiamento deviante non è dunque quello di chi ha rapporti pederastici: questi, se condotti secondo buone regole, sono viatici di gloria sia per l'*erastés* che per il *páis*: così nell'esaltazione dei tirannicidi, ma anche nella leggendaria e lodata forza del Battaglione Sacro di Tebe, una legione speciale dell'esercito della città formato esclusivamente da coppie omosessuali e il cui nome fu temibile per tutta l'Antichità⁹⁹. La vera devianza riguarda allora chi si comporta "come una donna" e, in quanto tale, diviene effeminato: in questo senso, tra omosessualità e travestimento sussiste più di un legame.



fig. 10

4.2. C'è travestimento e travestimento: la lezione della Commedia

Così come potremmo dire che, nell'ambito dell'omoerotismo, "ci sono pratiche e pratiche", allo stesso modo possiamo affermare che "c'è travestimento e

⁹⁸ Eschine, *Contro Timarco*, 131: "εἴτε ἀνδρὸς εἴτε γυναικὸς εἰλήφασιν ἐσθῆτα".

⁹⁹ Senofonte, *Simposio*, VIII 32; Senofonte, *Anabasi*, VII 48; stesso uso a Sparta: Senofonte, *Elleniche*, IV 8, 39. Cfr. K. J. Dover, *L'omosessualità, cit.*, pp. 198-201.

travestimento”¹⁰⁰. In ambiente “dorico” soprattutto, ma non solo, sappiamo di rituali di travestimento legati al passaggio del giovane all’età adulta. Il vestire abiti femminili era un’inversione frequente in molti riti d’iniziazione, riti all’interno dei quali era fatale che il fanciullo greco facesse diverse esperienze dell’alterità: “fare la donna” era una di queste (cfr. paragrafo 1.5.6. del capitolo 2). Oltre a ciò, abbiamo notizia di travestimenti intersessuali rituali connessi a cerimonie di passaggio (ad esempio all’anno nuovo), il cui significato è chiaramente quello di marcare un momentaneo rovesciamento caotico in vista di una successiva riaffermazione dell’ordine (è il caso delle *Hybristikà*, analizzate nel capitolo 3 di questo lavoro). Alcuni racconti ci dicono pure dell’utilizzo del travestimento intersessuale come astuzia di guerra, per raggiungere spazi o persone altrimenti interdetti o per marcare il passaggio dal profano al sacro, così come avveniva per alcune figure sacerdotali, cui si richiedeva di vestire abiti femminili (cfr. il capitolo 1). In realtà, dunque, le società greche antiche contemplavano la possibilità di “vestire i panni dell’altro”, di fare un’esperienza dell’alterità di genere, ma ciò avveniva soltanto in taluni contesti, che era la comunità stessa a definire e funzionalizzare. All’interno di un quadro così normativo, l’idea di un travestimento quale manifestazione estetica di una scelta autonoma e individuale resta un’eventualità virtualmente possibile solo a prezzo di pesantissime stigmatizzazioni. La commedia, in questo senso, ci ha lasciato dei ritratti significativi, quali quelli di Agatone e Clistene.

4.2.1. Maschi effeminati: l’esempio delle Tesmoforiazuse

I più famosi maschi effeminati della commedia aristofanesca sono Agatone e Clistene. Agatone era un poeta tragico, amico di Euripide e Platone (che, lo ricorderemo, ambienta il *Simposio* proprio a casa sua), che in gioventù era stato il *páris* di Pausania, altro personaggio del *Simposio* platonico e poeta egli stesso: quando questi si trasferì alla corte di Archelao a Pella, in Macedonia, Agatone lo seguì, probabilmente in virtù di quel legame di *philia* che continuava a legare questa coppia di amanti anche in età adulta. E proprio Aristofane-personaggio del *Simposio* platonico ipotizza che i due possano rappresentare quel legame virile tra

¹⁰⁰ A. B. Høiby, *A joke with the inevitable. Men as women and women as men in Aristophanes*, in B. Berggreen – N. Marinatos, *Greece, cit.*, pp. 43-54.

“maschi perfetti”, tipico di chi deriva da un androgino interamente maschio¹⁰¹. Naturalmente, nella deformazione propria del teatro comico le cose cambiano.

Nelle *Tesmoforiazuse*, vera commedia del travestimento, Aristofane inscena, tra gli altri, anche dei travestimenti intersessuali: all’effeminato Agatone (che sembra travestito, suo malgrado!), segue Mnesicolo, il parente di Euripide, che, per difendere il tragico alle Tesmoforie (festa di sole donne, dove il poeta teme che le ateniesi decidano di fargliela pagare per la sua “misoginia”), si traveste da donna, non trascurando neanche la depilazione alle natiche! L’arringa però non convince e Mnesicolo dovrà essere salvato da Euripide (intanto sulla scena arriva un altro travestito, Clistene). Il poeta tenterà senza successo prima di persuadere l’assemblea delle donne che il suo parente è Elena (mentre il poeta si propone come Menelao), poi che è Andromeda (mentre egli sarebbe Perseo). L’ultimo travestimento di Euripide è quello di vecchia mezzana, messo in atto per portare una prostituta alla guardia della prigione dove è rinchiuso il suo compare e liberarlo. Ma ripercorriamo alcuni di questi passaggi.

Allorché Mnesicolo scorge Agatone, il suo imbarazzo nel decifrare il genere del poeta raggiunge effetti esilaranti. Agatone incede cantando dei versi e, per apostrofarlo, Mnesicolo sceglie di richiamare una perduta opera eschilea che narrava di un evento della storia sacra di Dioniso, quello dell’incontro del dio col riluttante Licurgo: *“Da dove vieni, tu che sei assieme uomo e donna? Qual è la tua patria, quale l’abito? Quale sconvolgimento della vita! Che ha a che fare la cetra con la stola? La lira col cappellino? L’olio degli atleti col reggiseno? Non stanno proprio insieme. E che c’entra lo specchio con la spada? E tu, ragazzo, come uomo sei cresciuto? E allora dove hai messo l’uccello? E mantello e stivali? Come una donna? E le tette dove sono? Che dici? Stai zitto? Devo capirlo dal tuo canto, visto che non vuoi parlare?”*¹⁰². Chiaramente Aristofane mette in campo

¹⁰¹ Platone, *Simposio*, 193 b-c: “E non mi rubi la parola Erissimaco – tanto per ridicolizzare il mio intervento – che io parlo per Pausania e per Agatone (può darsi che anche loro in questa categoria si ritrovino, che siano puri maschi per la fibra), per me parlo, invece, in relazione a tutti, maschi e femmine del mondo, voglio dire questa è la strada della beatitudine [...]”. E. Savino (a cura di), *Platone, cit.*, p. 75.

¹⁰² Aristofane, *Tesmoforiazuse*, 136-145: Ποδαπὸς ὁ γύννις; Τίς πάτρα; Τίς ἡ στολή; Τίς ἡ τάραις τοῦ βίου; Τί βάρβιτος λαλεῖ κροκωτῶ; Τί δὲ δορὰ κεκρυφάλῳ; Τί λήκυθος καὶ στρόφιον; Ὡς οὐ ξύμφορα. Τίς δαὶ κατόπτρου καὶ ξίφους κοινωνία; Σύ τ' αὐτός, ὦ παῖ, πότερον ὡς ἀνὴρ τρέφει;

una serie di opposizioni che dovevano essere immediatamente riconoscibili dal suo pubblico come altrettante antitesi di caratteristiche estetiche basilari dei due generi. Cetra, lira, olio (per la ginnastica), spada, mantello, stivali e, naturalmente, membro virile, sono dalla parte del maschile così come stola, cappellino, reggiseno, specchio e seni sono da quella del femminile¹⁰³. Agatone sembra proprio una femmina: è bianco e rasato e non avrebbe nessun bisogno di travestimento per introdursi alle Tesmoforie (vv. 188-192). E da cosa dipende la sua femminilità se non dalla sua passività sessuale? Agatone è un *κατάπυγον*, un “rotto in culo”, e non a parole, specifica il testo, ma nei fatti, indicati qui dal lemma *πάθημα* (v. 202), che ben sottolinea la condizione di sottomissione sessuale di Agatone nei rapporti omoerotici (οὐ τοῖς λόγοισιν, ἀλλὰ τοῖς παθήμασιν). Del resto, che Agatone “sia una donna” si deduce chiaramente dalla scusa che egli utilizza per non infiltrarsi per conto di Euripide alle Tesmoforie: le signore potrebbero pensare che egli usurpi loro la “Cipride femminile”, l’amore notturno che spetta alle donne (Δοκῶν γυναικῶν ἔργα νυκτερείσια κλέπτειν ὑφαρπάζειν τε θήλειαν Κύπριν). Sarà allora il parente Mnesicolo a farsi avanti ed è interessante che il primo trattamento “femminilizzante” che Euripide gli impone è quello della depilazione alle natiche, mentre Agatone fornisce il necessario in termini di abbigliamento (249 sgg): veste, corsetto, reggiseno, cuffia, mantellina e scarpine; nell’esagerazione comica, Aristofane vuol dirci che Agatone si vestiva abitualmente da donna. Introdottosi alle Tesmoforie, Mnesicolo riesce ad attirarsi le ire delle donne, furiose con Euripide perché egli mette in scena tutti i loro (reali, s’intende!) vizi: la tendenza a mangiare e bere in modo spropositato, quella alla lussuria, quella al tradimento. Sopraggiunge a questo punto l’altro effeminato del teatro aristofanESCO: Clistene. Costui era personaggio evidentemente molto noto

Καὶ ποῦ πέος; Ποῦ χλαῖνα; Ποῦ Λακωνικαί; Ἄλλ' ὡς γυνὴ δῆτ'; Εἴτα ποῦ τὰ τιθία; Τί φῆς; Τί σιγᾷς; Ἄλλὰ δῆτ' ἐκ τοῦ μέλους ζητῶ σ', ἐπειδὴ γ' αὐτὸς οὐ βούλει φράσαι; Il brano è ripreso da una perduta tragedia di Eschilo, il *Licurgo*, che narrava proprio della vendetta di Dioniso contro il re tracico che ne rifiutava il culto. Cfr. inoltre *Tesmoforiazuse*, 230 sgg, con la celebre e comica scena della rasatura del Parente, ma la commedia tutta può considerarsi un riferimento al travestimento intersessuale.

¹⁰³ Ed è singolare che, alle richieste di chiarimento di Mnesicolo, Agatone risponda con una singolare teoria sulla mimesi, secondo la quale la vita deve adattarsi al soggetto dell’arte e dunque egli, scrivendo di donne, deve essere tale (Aristofane, *Tesmoforiazuse*, 146-152) e, in generale, da bello scriverà cose belle: un punto su cui in altra sede varrebbe la pena soffermarsi (cfr. G. Paduano, *Aristofane. La Festa delle donne*, Milano 1983, p. 89).

della coeva politica ateniese, di cui però poco o nulla sappiamo, se non che veniva spesso associato ad un altro *pathicus*, Stratone, e che questa sua caratteristica foggia estetica doveva renderlo più che riconoscibile¹⁰⁴, visto che Aristofane lo nomina anche altrove¹⁰⁵. Nel lessico aristofanESCO “Clistene” diviene quasi un’antonomasia per dire “effeminato travestito”. Nelle *Tesmoforiazuse* egli si reca alle Tesmoforie per mettere in guardia le donne (574-581): “*Care donne, siamo parenti: gli stessi gusti. Vado pazzo per le donne, vi difendo sempre. Poco fa, in piazza, ne ho sentita una grossa, che vi tocca. Subito sono corso ad avvertirvi: vi dovesse capitare, alla sprovvista un altro brutto guaio. Attente!*”. La corifea gli risponde significativamente (582-583): “*Che succede, ragazzo? Ti si può chiamare ragazzo (páis) finché hai la faccia così liscia!*”. In effetti era questo il tratto più caratteristico dell’effeminato Clistene, la sua assenza di barba e, in generale, di peli. Clistene è amico delle donne, ne ricerca la compagnia, la complicità e l’approvazione.

Rispetto ad Agatone, la cui femminilità è del suo essere intellettuale molle, esteta ed eccentrico, Clistene sembra incarnare un prototipo meno raffinato e più “plebeo” di maschio femminilizzato. Entrambi comunque sono effeminati non perché omosessuali, ma perché “passivi”, inclini ad ambiguità di foggia e prossemica e del tutto lontani da quel paradigma di virilità, compostezza e

¹⁰⁴ Su Clistene cfr. C. Austin- S. D. Olson, *Aristophanes, Thesmophoriazuseae*, Oxford 2004, p. 131, dove gli autori definiscono Clistene: “a politically and socially prominent individual”; cfr. anche S. D. Olson, *Aristophanes Acharnians*, Oxford 2002, p. 109 e J. Kirchner, *Prosografia attica*, Berlin 1901-1903 ed anche J. Traill, *Persons of Ancient Athens*, Toronto 1994.

¹⁰⁵ Cfr. Aristofane, *Acarnesi*, 118-122: “Dicono di sì con la testa, come facciamo noi: sono di qua pure loro, significa! Il primo eunuco, quello, so io chi è: Clistene di Sibirzio. Testa calda, culo rasato! Con quella barba, macaco, vieni qua e fai l’eunuco! E quest’altro chi è? Fosse Stratone!”; su questo passo, cfr. S. Schirru, *La favola in Aristofane*, Berlin 2009, pp. 82-88; *Cavalieri* 1373-4: “Popolo: -Gli sbarbatelli non potranno parlare nell’assemblea, nessuno! – Salsissiciao: - E dove vanno a sbattersi Clistene e Stratone?”; *Nuvole*, 355 sgg, dove Socrate spiega a Strepsiade che le Nuvole prendono la forma di ciò che vedono: “Adesso capisci: hanno veduto Clistene, perciò si sono trasformate in femmine”; *Lisistrata* 619-625: “Ho paura che un gruppo di Laconi s’è venuto a riunire nella casa di Clistene e ha sobillato le donne stramaledette a impadonirsi con l’inganno del nostro tesoro e di quella paga di cui vivo fino ad oggi”; ancora *Lisistrata*, 1092, sull’astinenza forzata degli uomini a causa dello sciopero del sesso delle donne: “Perdio, a fare così ce lo consumiamo. Se non si firma subito la pace, finisce che ci fottiamo Clistene!”, *Rane* 48, dove Eracle, vedendo Dioniso, notoriamente femmineo, con la pelle di leone addosso gli chiede dove stia andando, sentendosi rispondere con autoironia dal dio: “A fare un servizio con Clistene”; al v. 57, immaginando che Dioniso sia preso dal desiderio di un uomo, Eracle gli chiede “Te la fossi fatta con Clistene?” ed anche ai vv. 422 sgg il corifeo parla del figlio di Clistene che “in mezzo alle tombe si spennia il culo e si graffia disperato la faccia”. Traduzioni di B. Marzullo, *Aristofane. Tutte le commedie*, Milano 1991.

coraggio propri dell'*anér*. Come le *Nuvole* (355 sgg) della commedia omonima, che prendono la forma di ciò che vedono, Aristofane sembra suggerirci l'idea che effeminati si diviene anche a star troppo a contatto con le donne, ciò stimolando una singolare mimesi che investe l'estetica e le preferenze sessuali, ma anche le qualità umane. Difatti, l'effeminato per eccellenza è, come già nel periodo arcaico, il codardo, colui che, proprio come fanno le donne, teme e fugge la battaglia.

4.2.2. *Femmine virilizzate: l'esempio delle Ecclesiazuse*

Nelle *Ecclesiazuse*, le donne decidono (dibattito e risoluzione si immaginano siano avvenuti, significativamente, alle Sciroforie¹⁰⁶) di introdursi in assemblea per votare una nuova costituzione che dia loro il potere di governare. Come nella precedente commedia, ma stavolta ad appannaggio dei personaggi femminili, il travestimento intersessuale diviene un mezzo per penetrare negli spazi d'azione esclusiva dell'altro sesso. Barbe e mantelli¹⁰⁷ sono gli strumenti attraverso cui le donne mimano l'identità maschile, ma anche i peli hanno il loro ruolo! Le donne decidono di non radersi più e di abbronzarsi: mancanza di peli e carnagione bianca sono due attributi del femminile, tant'è che, compiuta questa operazione di "virilizzazione", una delle donne potrà affermare con orgoglio: "*non ho più niente di una femmina*" (μηδὲν εἶην ἔτι γυναικὶ προσφερέης). Le donne dovranno stare attente ad essere credibili come uomini: mantelli, barbe, scarpe spartane e mazze, ma dovranno anche evitare di mostrare la loro proverbiale, così sembra, avidità nel bere vino puro (i Greci infatti solevano mischiare il vino all'acqua). I vv. 268-278 descrivono nel dettaglio questa vestizione: "*Comunque, dobbiamo scoprire non più di una spalla. Via, sollevate le sottane, allacciatevi svelti gli scarponi:*

¹⁰⁶ Cfr. paragrafo 7.5.2. del capitolo 1.

¹⁰⁷ Aristofane, *Ecclesiazuse*, 24-27: τί δῆτ' ἂν εἶη; πότερον οὐκ ἐρραμμένους ἔχουσι τοὺς πώγωνας, οὐς εἶρητ' ἔχειν; ἢ θαίματα τάνδρεϊα κλεψάσαις λαθεῖν ἢν χαλεπὸν αὐταῖς; "Che sarà successo? Forse non erano pronte le barbe? Eravamo intesi! Oppure non sono riuscite a rubare i mantelli, alla faccia dei mariti?". Traduzione di B. Marzullo, *Aristofane, cit.*, p. 921. Cfr. anche ai versi 57 sgg: in particolare, al v. 73, si elencano gli attributi maschili: καὶ μὴν τὰ γ' ἄλλ' ὑμῖν ὀρῶ πεπραγμένα. Λακωνικὰς γὰρ ἔχετε καὶ βακτηρίας καὶ θαίματα τάνδρεϊα, καθάπερ εἵπομεν. "Bene, vedo che tutto è pronto. Gli scarponi spartani e i bastoni li avete, e pure i mantelli da uomo, era l'accordo". Traduzione di B. Marzullo, *Aristofane, cit.*, p. 925. Interessante è anche la tirata sulla differenza tra sessi ai versi 214 sgg, cui fa eco *Tesmofoiazuse*, 785 sgg.

come vedete fare il marito, quando si prepara per l'assemblea, o va a spasso. Poi, appena a posto, vi mettete le barbe. Quando le avete sistemate bene, buttatevi addosso anche i mantelli rubati ai mariti e fuori! Appoggiandovi ai bastoni, cantate un motivo di altri tempi, come se arrivaste dalla campagna”¹⁰⁸. Notevole è anche la scena descritta ai versi 504 sgg, allorché le donne si liberano, dettagliatamente descrivendolo, del loro travestimento, in maniera simmetrica ed opposta rispetto alla scena appena descritta (506-513): “Ma buttate subito i mantelli, prima che ci veda un uomo: allenta i lacci di questi scarponi e via dai piedi, gettate le mazze. Bada tu a tutte queste: io devo sgattaiolare a casa prima che il marito mi scopra. Devo rimettere a posto il mantello e tutta la roba che ho portato via”¹⁰⁹. Sulla presenza delle donne tra il pubblico del teatro, non esistono, ad oggi, pareri concordi. Che esse fossero presenti o no (e quando), di certo c'è che non potevano recitare ed è d'effetto comico ancora maggiore il fatto che ci si trovi, nel caso delle *Ecclesiazuse*, alle prese con un travestimento del travestimento: attori (maschi) che si travestono da donne che, nella commedia, si travestono da uomini¹¹⁰.

Nella finzione comica “fare l'uomo”, per la donna, significa principalmente assumerne i connotati estetici, ma non mancano, nel teatro aristofanESCO, esempi di donne tali nella foggia (si fa per dire, essendo attori maschi travestiti), ma provviste di qualità maschili, come Lisistrata (per non parlare della galleria dei ritratti di donne “virili” offertaci dalla tragedia).

¹⁰⁸ Aristofane, *Ecclesiazuse*, 268-278: ἄγε νυν ἀναστέλλεσθ' ἄνω τὰ χιτῶνια: ὑποδεῖσθε δ' ὡς τάχιστα τὰς Λακωνικάς, ὡσπερ τὸν ἄνδρ' ἐθεᾶσθ', ὄτ' εἰς ἐκκλησίαν μέλλοι βαδίζειν ἢ θύραζ' ἐκάστοτε. ἔπειτ' ἐπειδὴν ταῦτα πάντ' ἔχη καλῶς, περιδεῖσθε τοὺς πώγωνας. ἡνίκ' ἂν δέ γε τοὺτους ἀκριβῶσσητε περιηρμοσμένοι, καὶ θαίματα τάνδρεϊ ἄπερ γ' ἐκλέψατε ἐπαναβάλησθε, κᾶτα ταῖς βακτηρίας ἐπεριδόμεναι βαδίζετε ἄδουσαι μέλος πρεσβυτικόν τι, τὸν τρόπον μιμούμεναι τὸν τῶν ἀγροίκων. Traduzione di B. Marzullo, *Aristofane, cit.*, pp. 933-935.

¹⁰⁹ Aristofane, *Ecclesiazuse*, 506-513: ἀλλ' ὡς τάχιστα, πρὶν τιν' ἀνθρώπων ἰδεῖν, ῥιπτεῖτε χλαίνας, ἐμβὰς ἐκποδῶν ἴτω - χάλα συναπτοὺς ἡνίας Λακωνικάς-βακτηρίας ἄφεσθε. καὶ μέντοι σὺ μὲν ταύτας κατευτρέπιζ', ἐγὼ δὲ βούλομαι, εἴσω παρερπύσσασα πρὶν τὸν ἄνδρα με ἰδεῖν, καταθέσθαι θοίματιον αὐτοῦ πάλιν ὄθενπερ ἔλαβον, τᾶλλα θ' ἀξηνεγκάμην. Traduzione di B. Marzullo, *Aristofane, cit.*, p. 951.

¹¹⁰ Sembra possa ragionevolmente escludersi la presenza delle donne a teatro nel V e in parte anche nel IV secolo. Non così per i periodi successivi: cfr. N. Spineto, *Dionysos a teatro: il contesto festivo del dramma greco*, Roma 2005, pp. 154-157 (Lenée); pp. 292-316 (Grandi Dionisie).

A teatro vestire i panni dell'altro significava produrre “un inestinguibile riso”¹¹¹, ma, lontano dalla dimensione comica, il biasimo feroce della società nei confronti di chi si abbandona all'ambiguità estetica al di fuori di precisi contesti funzionali è evidente e fortissimo. Se quella omosessuale in Grecia antica rimane un'identità impossibile, altrettanto e più può dirsi per quella transessuale.

5. Il periodo ellenistico

In età ellenistica, col disgregarsi del regime della *pólis*, l'omosessualità maschile andò perdendo il suo ruolo educativo all'interno della città, ruolo che, del resto, non è mai stato attestato per la totalità delle città greche. Questo processo, tuttavia, non fu né rapido né sincronico e di omosessualità paideutica continuiamo ad avere tracce anche in questi secoli. Aristotele ricorda ancora la sua fondamentale importanza a Creta¹¹² e di certo essa continuò ad avere grande rilievo a Sparta (anche in virtù dello “pseudoarcaismo” di questa, del suo costante rinnovare il patto con le proprie origini)¹¹³ e ad Atene (*La vita di Solone* e *La vita di Licurgo*, fonti per la conoscenza delle pratiche omoerotiche in età classica, sono opere di Plutarco, uno scrittore del I-II secolo d. C.). Gli stessi difensori della pederastia sapevano bene che essa era niente più di un fatto culturale, sebbene, su una scala valoriale, attribuissero le pratiche pederastiche ai quei popoli greci più civilizzati e meno esposti al contatto coi barbari e giudicassero quegli stessi barbari molli ed effeminati anche perché non conoscevano tali rapporti, veicolo al coraggio, alla libertà e alla gloria¹¹⁴. Nonostante non si possa più parlare, con la disgregazione dell'impero di Alessandro, di cultura “ellenica” in senso stretto, analizzeremo qui solo alcuni testi in lingua greca, accantonando l'analisi della documentazione, pur ricchissima, in lingua latina, che rimanda più specificamente all'orizzonte romano.

¹¹¹ *Odissea*, VIII 326.

¹¹² Aristotele, *Politica*, 1272a.

¹¹³ Cfr. M. Lupi, *L'ordine delle generazioni. Classi d'età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari 2000, p. 25.

¹¹⁴ Platone, *Simposio*, 182 b-d. P. Janni, *Miti e falsi miti. Luoghi comuni, leggende, errori sui Greci e sui Romani*, Bari 2004, pp. 205 sgg.

Come si accennava, l'omosessualità maschile restò gradualmente orfana della sua funzione paideutica nel periodo ellenistico, causa il mutamento dei rapporti sociali interno alla città. Traccia di ciò ci resta negli epigrammi del XII libro dell'*Antologia Palatina*: s'accrescono i riferimenti alla bellezza fisica del fanciullo, si moltiplicano gli elogi di uno stesso autore per *páides* diversi, si sottolinea a più riprese il lato più squisitamente erotico del rapporto. Stratone afferma la dolcezza dell'amore per i *páides* dai dodici ai diciassette anni¹¹⁵ e dice che li ama di tutti i tipi¹¹⁶. Meleagro, ma non è il solo, sottolinea la superiorità dell'amore per i ragazzi¹¹⁷ rispetto a quello per le donne ed elenca alcuni dei suoi *erómenoi*¹¹⁸. Ritornano i motivi teognidei della sofferenza d'amore¹¹⁹, della ciclicità dei ruoli¹²⁰, della stabilità del proprio sentimento, anche al di là del matrimonio e dei peli¹²¹, vero incubo per i *páides* e motivo di minaccia d'abbandono e di ricatti da parte dell'*erastés*. In passato la loro comparsa avrebbe sancito l'immediata fine del rapporto erotico.



fig. 11

¹¹⁵ *Antologia Palatina*, XII 4.

¹¹⁶ *Ibid.*, XII 5.

¹¹⁷ *Ibid.*, XII 86.

¹¹⁸ *Ibid.*, XII 94.

¹¹⁹ *Ibid.*, XII 126.

¹²⁰ *Ibid.*, XII 12.

¹²¹ *Ibid.*, XII 9 e 10.

Non ci sono, in questo periodo, poesie di donne per donne e, in generale, riferimenti all'omosessualità femminile, a parte pochi casi. Asclepiade, in *Antologia Palatina* V 207, chiede ad Afrodite di punire due samie che non rispettano le sue leggi e lo scolio chiarisce che “*le calunnia come tribadi*” (ὡς τριβάδας διαβάλλει). Di Samo era anche Filenide, una spregiudicata scrittrice del IV-III secolo a. C., cui veniva attribuito un trattato pornografico¹²² e, con esso, una serie di abitudini sessuali “depravate”, tra cui sembra esserci anche quella tribadica. Ciò risulta evidente non solo da un passo degli *Amori* dello Pseudo-Luciano¹²³ e dal relativo scolio di Areta¹²⁴, ma anche dal fatto che Marziale (autore romano non trattato in questa sede)¹²⁵, nei suoi epigrammi, usa il suo nome per designare una tribade e, infine, dalle allusioni negli epitaffi “di difesa” alla scrittrice di Eschione¹²⁶ e Dioscoride¹²⁷.

Il poeta Eroda¹²⁸, autore collocabile approssimativamente nella seconda metà del III secolo a. C., nel VI dei suoi *Mimiambi* (*Amiche a colloquio*), ci mostra due donne di Efeso che osservano e commentano la “*morbidezza di sogno*” delle piccole cinghie di alcuni oggetti di piacere, cinghie che sono di lana e non di

¹²² Q. Cataudella, *Recupero di un'antica scrittrice greca*, in «Giornale Italiano di Filologia» 25 (1973), pp. 253-263.

¹²³ Pseudo-Luciano, *Amori* 28: “Che ognuna delle nostre donne di casa sia Filenide e si disonori per amori androgini”. Il testo verrà analizzato più avanti: cfr. M Foucault, *La cura, cit.*, pp. 210-225.

¹²⁴ Pseudo-Luciano, *Amori*, 28, *Sch. ad locum* (Areta): Filenide; parla di quella Filenide che Filocrate di Atene, poeta comico, tacciò come prostituta e come tribade”.

¹²⁵ Marziale, VII 67: *Pedicat pueros tribas Philaenis / et tentigine saevior mariti / undenas dolat in die puellas. / Harpasto quoque subligata ludit, / et flavescit haphé, gravesque draucis / halteras facili rotat lacerto, / et putri lutulenta de palaestra / uncti verbere vapulat magistri: / nec cenat prius aut recumbit ante, / quam septem vomuit meros deunces; / ad quos fas sibi tunc putat redire, / cum coloephia sedecim comedit. / Post haec omnia cum libidinatur, non fellat - putat hoc parum virile -, / sed plane medias vorat puellas. / Di mentem tibi dent tuam, Philaeni, / cunnum lingere quae putas virile.* “La tribade Filenide sodomizza i fanciulli e più accesa di libidine del marito, si fa undici ragazze al giorno. Indossando soltanto le mutandine (subligata), gioca pure a pallone, e si cosparge di chiara polvere e fa ruotare con scioltezza col braccio i manubri pesanti degli atleti, e uscendo sporca dalla lurida palestra, si offre al colpo del maestro unto: e non cena o si sdraia se non vomita prima sette coppe da undici ciati di vino; a cui reputa sia lecito tornare, dopo aver mangiato sedici polpette. Dopo tutto ciò, colma di libidine, non succhia, lo reputa poco virile, ma divora del tutto le ragazze tra le gambe. O Filenide, gli dei ti diano la mente che ti spetta, visto che pensi sia virile leccare una vagina”. Vedi inoltre *ibid.*, VII 70: *Ipsarum tribadum tribas, Phialaeni, / recte, quam futuis, vocas amicam.* “O Filenide, tribade delle tribadi, a giusta ragione chiami amica quella che ti fotti”.

¹²⁶ *Antologia Palatina*, VII 345.

¹²⁷ *Antologia Palatina*, VII 450.

¹²⁸ Eroda, *Mimiambi*, VI 71-72.

cuoio¹²⁹, come evidentemente si usava, e quindi, probabilmente, più adatte e comode da legare alla vita, anche, possiamo ipotizzare, per rapporti tra donne¹³⁰.

Del tutto diverso è un passo delle *Controversiae* di Seneca il Retore (I a. C.- I d. C.), un testo in latino ma che riprende un presunto caso greco. Parlando della licenziosità degli oratori greci, riporta alcune delle loro battute riguardo una controversia sorta, appunto, dal momento che un marito aveva sorpreso e ucciso sua moglie e la donna con cui l'aveva trovata a letto¹³¹.

Questa fonte, che non è null'altro che un "caso di scuola", ci spinge però almeno ad ipotizzare che, da un punto di vista giuridico, l'adulterio di una donna con una donna fosse considerato meno grave di quello con un uomo, poiché non implicava il sostanziale rischio, da parte del marito, di ritrovarsi un figlio non suo¹³².

Pur non potendosi considerare adulterio in senso stretto, l'omosessualità femminile rimane comunque un fatto molto grave, ben più di quella maschile, se il già citato Artemidoro di Efeso (II secolo)¹³³, classificando i sogni erotici, a seconda dell'atto che vi viene rappresentato, in 1) secondo natura, legge e costume 2) contro la legge e 3) contro natura, porrà i sogni omoerotici maschili nella prima categoria, ma quelli omoerotici femminili nella terza, insieme a quelli in cui si fa l'amore con se stessi, con una divinità (maschio o femmina), con un morto o con un animale.

5.1. Omosessualità e travestimento

È nel periodo ellenistico che il rapporto tra omosessualità e travestimento si fa più marcato: l'idea dell'inversione insita nei rapporti omoerotici, di un omosessuale maschio come imitatore della donna e, soprattutto, della tribade come imitatrice dell'uomo si afferma soprattutto in età ellenistica e trova conferma e definitiva condanna nelle riflessioni degli scrittori cristiani. Riportiamo solo pochi passaggi. Luciano di Samosata, sarcastico esponente della Seconda Sofistica (II secolo d. C.), parla di omosessualità femminile scegliendo come protagoniste del suo

¹²⁹ Eroda, VI 71-72.

¹³⁰ Vedi J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos, cit.*, p. 93.

¹³¹ Seneca, *Controversiae* I 2, 23.

¹³² D. Dalla, *Ubi, cit.*, p. 221.

¹³³ Artemidoro di Efeso, *Onirocritica*, I 78-80. Cfr. M. Foucault, *La cura, cit.*, pp. 7-40.

racconto delle prostitute. In uno dei suoi *Dialoghi delle cortigiane*¹³⁴, una di queste, Clonario, chiede alla sua amica Leena di un incontro che sa che questa ha avuto con una tribade e la sua compagna. La ragazza all'inizio è imbarazzata, poiché dovrà parlare di una faccenda che a lei risulta alquanto “*strana*” (Ἀληθῆ, ὃ Κλωνάριον· αἰσχύνομαι δέ, ἀλλόκοτον γάρ τί ἐστι) e di una donna “*terribilmente virile*”, come dicono siano quelle di Lesbo (τοιαύτας γὰρ ἐν Λέσβῳ λέγουσι γυναῖκας ἀρρενωπούς). Costei è Megilla, una ricca donna proveniente da quest'isola, che l'aveva assunta per fare da citarista ad una festa organizzata da lei e un'altra, tale Demonassa di Corinto. La festa però era finita molto tardi e così

¹³⁴ Luciano, *Dialoghi delle Cortigiane*, 5, 1-6: Clonario: ««Ho sentito delle novità sul tuo conto, o Leena: che la ricca Megilla di Lesbo ti ama come un uomo e che voi state insieme facendovi l'un l'altra non so che cosa. Cos'è questa storia? Arrossisci? Dimmi se son vere queste cose». Leena: «Vere, o Clonario; ma me ne vergogno, infatti la faccenda è strana». Clonario: «Per la Nutrice dei giovani! Qual è il fatto, che vuole quella donna? Dunque che fate quando state insieme? Vedi? Non hai affetto per me; infatti non mi nasconderesti queste cose». Leena: «Certo che provo affetto per te, più che per qualsiasi altra, ma quella donna è tremendamente virile». Clonario: «Non comprendo ciò che dici, a meno che non sia per caso una ἑταιρίστρια. Dicono infatti che a Lesbo siffatte siano le donne, mascholine, che mentre non tollerano il subire stesso dagli uomini, si avvicinano poi esse stesse alle donne come uomini». Leena: «Pressappoco così». Clonario: «Dunque, o Leena, racconta proprio questo, come ci ha provato all'inizio, come anche tu poi sei stata convinta e le cose di seguito». Leena: «Avevano organizzato una festa, lei e Demonassa, la corinzia. Anche lei è ricca ed è collega di Megilla nel mestiere e mi aveva assunto per suonare la cetra per loro. Dopo che ebbi suonato, ed era tardi e bisognava andare a letto, ed erano ubriache, Megilla disse 'Suvvia, o Leena, ormai è opportuno mettersi a giacere, dormi qui in mezzo ad entrambe noi'. Clonario: «Hai dormito? Cosa avvenne dopo?». Leena: «All'inizio mi baciavano come uomini, non solo avvicinando le labbra, ma aprendo la bocca, e mi abbracciavano e mi premevano i seni; Demonassa poi mi mordeva anche frattanto che mi baciava; io non riuscivo a immaginare che faccenda fosse quella. Dopo un po' Megilla, che era già alquanto calda, tolse la parrucca dal capo, le calzava assai naturale e aderente, e apparve lei, rasata a zero, proprio come i più virili degli atleti; ed io vedendola rimasi di stucco. Invece lei disse: 'O Leena hai visto mai un giovane così bello?' 'Ma non vedo giovani qui, Megilla' le dissi. 'Non rendermi femmina' disse 'infatti io mi chiamo Megillo e da tempo ha sposato questa Demonassa ed è la mia donna'. In seguito a ciò, o Clonario, mi misi a ridere e le dissi 'Dunque tu, o Megillo, pur essendo un uomo ce l'hai nascosto, come di Achille dicono che si nascose tra le vergini, e hai il membro virile e possiedi Demonassa come gli uomini?'. 'Quello invero, o Leena' disse 'non l'ho; ma non ne ho affatto bisogno: vedrai che io faccio l'amore secondo un altro personale metodo di gran lunga più piacevole'. 'Non sarai un ermafrodito' dissi 'come dicono essere molti di quelli che hanno entrambi(i sessi)?' Infatti, o Clonario, non comprendevo ancora la faccenda. 'No' disse 'ma sono tutto uomo'. 'Ho sentito' dissi io 'dalla flautista beota Ismenodora che raccontava cose familiari presso di loro: che a Tebe uno da donna divenne uomo, quello eccelso tra gli indovini, di nome Tiresia credo. Non è capitata anche a te una cosa del genere?'. 'No, o Leena', disse 'io nacqui simile a voi altre ma la mente, il desiderio e ogni altra mia cosa è di un uomo'. 'E dunque' dissi 'il desiderio è sufficiente per te?' 'Fammi provare, o Leena, se hai fiducia' disse 'e mi scoprirai in niente carente rispetto agli uomini; ho infatti qualcosa in vece del membro virile. Ma fammi provare, vedrai poi'. Ho provato, o Clonario, poiché molto mi pregava e mi aveva dato un monile di quelli preziosi e delle tele di quelle fini. Io allora l'abbracciai come ad un uomo e lei mi possedeva e mi baciava e ansimava e pareva che le piacesse da morire». Clonario: «Cosa faceva, o Leena e in che modo? Questo infatti dimmi soprattutto». Leena: «Non indagare con precisione, son cose vergognose; al punto che, per l'Urania, non potrei dirle!»».

Megilla le aveva proposto di restare lì a dormire con loro. Rimaste sole, le due donne avevano cominciato a baciarla e toccarla finché Megilla, ormai fortemente eccitata, non aveva rivelato il suo capo rasato, togliendosi la parrucca che lo copriva. Le aveva allora detto di chiamarsi “Megillo”, di essere un uomo e di vivere con Demonassa come con sua moglie. In realtà però non era tale: era fisicamente una donna come tutte le altre ma sentiva di avere “*mente, desiderio e ogni altra caratteristica*” (ἡ γνώμη δὲ καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ τὰλλα πάντα ἀνδρὸς ἔστί μοι) uguali a quelli di un uomo. Ciò che le mancava per essere tale era, in realtà, solo il membro virile, ma lei aveva chiesto alla stranita Leena di poterle dimostrare di non essere per questo da meno degli uomini, avendo un altro modo, ben più piacevole, di fare l’amore. Leena, allettata dal dono di monili e stoffe, ammette con Clonario di essere stata al gioco, ma sul più bello si rifiuta di raccontare i particolari, perché sono davvero “*cose vergognose*” (αἰσχρὰ).

Questo dialogo pone varie questioni. In primo luogo, come ha acutamente osservato Eva Cantarella¹³⁵, la descrizione di Megilla più che quella di un omosessuale è quella di una travestita.

C’è poi una questione terminologica: per indicare queste tribadi, Luciano usa il termine ἐταιρίστρια, la cui ultima apparizione risale al *Simposio* di Platone. Il fatto, però, che il vocabolo possa riferirsi anche a Demonassa, che non sembra avere le caratteristiche di mascolinità di Megilla, può indurci a credere che esso, in Luciano, non “*porti con sé altre connotazioni oltre a quella generica di amante delle donne*”¹³⁶.

Infine, è bene tenere presente il contesto enunciativo del brano: siamo in una finzione narrativa riferita ad un ambiente depravato e marginale, quello delle prostitute.

Sembra ispirarsi a Luciano anche un altro autore del II secolo d.C., che parimenti colloca atteggiamenti “sospetti” di tribadismo nello spregiudicato *entourage* delle cortigiane: Alcifrone. Nelle sue *Lettere di etere*¹³⁷, l’autore ce le mostra in una

¹³⁵ E. Cantarella, *Secondo, cit.*, p. 126.

¹³⁶ D. Danna, *Amiche, cit.*, p. 20.

¹³⁷ Alcifrone, IV 14, 4-5: “Ma ciò che più ci divertì fu la strana contesa che contrappose Triallide e Mirrina su chi delle due avesse il sedere più bello e delicato. E per prima Mirrina, sciogliendosi la cintura (la sua tunichetta era di seta) attraverso quella scuoteva le anche agitandole quale dolce di miele e latte, guardando all’indietro i movimenti del sedere e dolcemente cominciò a gemere come

fiesta “per sole donne”. Qui esse si ubriacano e si sollazzano, abbandonandosi a sconce contese: così Mirrina e Triallide ondeggiano voluttuosamente per contendersi il primato del sedere più bello. Megara, la narratrice, confessa di aver provato un certo “turbamento” (καταπλαγῆναι) alla vista della danza di Mirrina e, secondo Eva Cantarella, potrebbe essere un turbamento omosessuale. “*Appena adombrata l’ipotesi non è da escludere, soprattutto in considerazione del fatto che un riferimento esplicito a un rapporto tra donne appare nelle Lettere agresti*”¹³⁸. Ad ogni modo, valgono anche per Alcifrone le considerazioni fatte per Luciano: il tribadismo è una perversione che s’accompagna a costumi sessuali estremamente dissoluti, come quelli delle prostitute.

Come ultima testimonianza¹³⁹, esaminiamo un passo del dialogo *Amori* dello Pseudo-Luciano, scrittore dalla cronologia incerta (II-IV d. C.). Qui due giovani, Licino e Teomnesto, si trovano a discutere su quale sia la forma d’amore migliore: quella per le donne o quella per i *páides*? Per tentare di sciogliere la questione, Licino racconta di aver incontrato una volta due uomini, Caricle di Corinto e Callicratida di Atene, che argomentavano su questo tema, il primo a favore dell’amore eterosessuale, il secondo a favore di quello omosessuale maschile. Il discorso che qui ci interessa è quello di Caricle. Egli, infatti, per dimostrare palesemente l’assurdità e l’innaturalità del rapporto omosessuale maschile, architetta questo ragionamento: se per gli uomini darsi a rapporti omosessuali è culturalmente e spiritualmente così stimolante, se è davvero quella omosessuale l’unica reale forma di amore, perché non permettere alle donne di fare lo stesso?

se stesse compiendo un atto erotico, in un modo tale che, per Afrodite, mi lasciò turbata”. Traduzione in E. Cantarella, *Secondo Natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988, p. 120.

¹³⁸ E. Cantarella, *Secondo, cit.*, p. 120. Ma non così Montiel per cui vedi J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos, cit.*, pp. 97-99, che nel verbo καταπλήσσω più che il significato di “turbare”, con sfumatura sessuale, rintraccia quello di “sorprendere, impressionare”.

¹³⁹ Vi è, in realtà, un altro riferimento al tema nel riassunto del romanzo di Giamblico *Storie babilonesi* (II secolo d. C.), compilato da Fozio, patriarca di Costantinopoli, nel IX secolo d. C., dove afferma (77a 20-22): Διάληψις περὶ Βερενίκης, ἥτις ἦν θυγάτηρ τοῦ βασιλέως Αἰγυπτίων, καὶ τῶν ἀγρίων αὐτῆς καὶ ἐκθέσμων ἐρώτων· καὶ ὅπως Μεσοποταμίᾳ τε συνεγίνετο. “L’autore riporta la storia di Berenice, figlia del re d’Egitto, i suoi amori selvaggi e illeciti e come dormì con Mesopotamia” e più in là (77b 36) è detto ambiguamente che: καὶ γάμους Μεσοποταμίας ἢ Βερενίκη ποιεῖται, “Berenice fa sposare Mesopotamia”. Montiel smentisce, giustamente, che si tratti di un riferimento all’omosessualità femminile e meno che mai a un rapporto matrimoniale tra due donne. Cfr. J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos, cit.*, pp. 118-120.

A questo punto, il gioco è fatto: l'amore tra donne è una cosa riprovevole e di per sé inaccettabile al punto tale da obbligare, per coerenza, alla condanna anche dell'amore tra uomini¹⁴⁰.

Dobbiamo sottolineare che, anche qui, le pratiche omosessuali sembrano implicare l'uso del famoso "mezzo artificiale" (*ólisbos*), rafforzando l'idea che la tribade voglia assumere il ruolo dell'uomo nel rapporto sessuale¹⁴¹.

5.2. Le cause dell'omosessualità-intersessualità in alcuni successivi trattati astrologici e medici in lingua greca

In età ellenistica si era realizzata quella separazione tra pensiero filosofico e pensiero scientifico, iniziata già dall'attività del Peripato. Nel periodo imperiale la tendenza continua, con la creazione di opere di compilazione e divulgazione scientifica che ci hanno tramandato la massima parte delle fonti su cui basano le nostre conoscenze sulla scienza antica, anche se, com'era prevedibile, gli autori di quest'epoca non sono molto originali.

Lo scienziato più poliedrico dell'età imperiale fu di sicuro Claudio Tolomeo, nato a Tolemaide in Egitto nel II secolo d.C., ma vissuto principalmente ad Alessandria. L'opera di lui che qui ci interessa è il *Tetrabiblos*, in cui l'autore si riferisce, appunto, all'omosessualità. Parlando degli influssi astrali sulle predisposizioni umane, analizza il caso dell'affinità della Luna e del Sole con Marte e Venere. Così, se questi astri transitano isolati nei segni zodiacali maschili, gli uomini risultano più virili, mentre le donne hanno solo atteggiamenti più decisi ed energici. Ma se Marte e Venere, insieme o separatamente, sono in posizione maschile, allora gli uomini propenderanno con molta più forza ai rapporti naturali (*κατὰ φύσιν*) e saranno sessualmente insaziabili ed adulteri, inclini a rapporti

¹⁴⁰ Pseudo-Luciano, *Amori*, 28: ἀσελγῶν δὲ ὀργάνων ὑποζυγώσασθαι τέχνασμα, ἀσπόρων τεράστιον αἴνιγμα, κοιμάσθωσαν γυνὴ μετὰ γυναικὸς ὡς ἀνὴρ· τὸ δὲ εἰς ἀκοὴν σπανίως ἤκον ὄνομα – αἰσχύνομαι καὶ λέγειν – τῆς τριβακῆς ἀσελγείας ἀνέδην πομπευέτω. πᾶσα δ' ἡμῶν ἢ γυναικῶν τις ἔστω Φιλαινὶς ἀνδρογύνους ἔρωτας ἀσχημονοῦσα. καὶ πόσῳ κρεῖττον εἰς ἄρρενα τρυφὴν βιάζεσθαι γυναῖκα ἢ τὸ γενναῖον ἀνδρῶν εἰς γυναῖκα θηλύνεσθαι; “Applicandosi gli artifici di strumenti dissoluti, enigma prodigioso di membri privi di sperma, giaccia donna con donna come fosse uomo; e il nome, che raramente giunge all'orecchio – mi vergogno anche a dirlo – della lascivia tribadica trionfi liberamente. Che ognuna delle nostre donne di casa sia Filenide e si disonori per amori androgini”.

¹⁴¹ Cfr. J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos*, cit., pp. 113-115 ed inoltre E. Cantarella, *Secondo*, cit., p. 220.

erotici vergognosi e perversi (τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ παράνομα τῶν ἀφροδισίων), mentre le donne saranno di quelle “*lussuose nelle relazioni contro natura (παρὰ φύσιν) e che gettano occhiate cupide e, chiamate tribadi, saranno inclini alle donne, assumendo, nel rapporto, i compiti degli uomini*”¹⁴². Nella medesima opera si dice che Marte, essendo presente in una determinata configurazione astrale produce “eunuchi e tribadi” (ἀποκόπους ἢ τριβάδας)¹⁴³. “*La posizione delle stelle determina in modo preciso anche quali saranno gli oggetti del desiderio, distinti secondo le categorie di superiore/inferiore in senso sociale e degno/indegno in senso morale*”¹⁴⁴.

Anche Vecio Valente, contemporaneo di Tolomeo, in un passo della sua *Antologia* afferma che le influenze astrali modificano le caratteristiche sessuali. Così sostiene che il Capricorno trasforma le donne in “*tribadi lussuose, servili e vergognose*” (τριβάδες ἀσελγεῖς λατρευτικοὶ αἰσχροποιοί)¹⁴⁵ e in un altro passo, considerando, come Tolomeo, l’influsso congiunto di Venere e Marte, afferma che questo altera la loro natura femminile al punto che, “*giacendo con donne, acquistano i comportamenti degli uomini*” (ἔργα ἀνδρῶν)¹⁴⁶.

Lo stesso viene affermato anche in un altro poema astrologico del IV secolo d. C., quello di Manetone, in cui si sostiene che l’influsso di Sole, Luna e Venere insieme, rende le donne “*prostitute e tribadi che tendono a compiere atti virili*” (τριβάδας τ' ἀνδρόστροφα ἔργα τελούσας)¹⁴⁷.

Tutte queste testimonianze insistono sul concetto che l’omosessuale è tale per una strana combinazione astrologica che altera le sue naturali disposizioni, tendendo a fargli assumere, in modo depravato e innaturale, atteggiamenti dell’altro sesso¹⁴⁸.

¹⁴² Tolomeo, *Tetrabiblos*, III 15, 8-9.

¹⁴³ *Ibid.*, IV 5, 16.

¹⁴⁴ D. Danna, *Amiche*, cit., p. 26.

¹⁴⁵ Vecio Valente, *Antologia*, CXI 7.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 73, 8-10. Al riguardo cfr. J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos*, cit., p. 123. Sostanzialmente in linea con queste teorie, è anche l’autore latino Firmico Materno che, in un luogo del suo trattato di astrologia, *Mathesis* (IV secolo) considera l’influsso del pianeta Venere in segno maschile come causa dei rapporti lesbici. Cfr. Firmico Materno, *Mathesis*, VII 25,1: “Se allora, il Sole e la Luna, per la stessa ragione che abbiamo detto, saranno posti nei segni maschili, e se Venere sarà posta nel segno maschile, e vi sarà la nascita di una femmina, nasceranno donne che, dotate di indole virile (*virili animo*), desidereranno congiungersi alle donne secondo il modo degli uomini (*in modum virorum*)”.

¹⁴⁷ Manetone, IV 358. Cfr. comunque J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos*, cit., p. 124.

¹⁴⁸ Cfr. tuttavia D. Danna, *Amiche*, cit., p. 26. Cfr. anche D. Dalla, *Ubi*, cit., pp. 218-219.

Veniamo ora ad alcuni dei riferimenti presenti nei trattati di medicina. Le testimonianze sono abbastanza tarde.

Nell'ottica ippocratica di una sessualità vista come "materia igienica"¹⁴⁹, l'attività sessuale rientra fra i tanti esercizi di cui è bene servirsi secondo determinati schemi dietetici.

Celio Aureliano, vissuto nel V secolo d. C., fu medico e scrittore e riprese, nella sua opera, dei trattati di Sorano, un medico greco vissuto a Roma nella seconda metà del II secolo d. C. Nel suo *Sulle malattie acute e croniche*, disquisendo dell'omosessualità maschile, ne individua la probabile causa in una malattia mentale¹⁵⁰. Ogni forma di omofilia presuppone un morbo della psiche, che può comparire al momento del concepimento o essere ereditario; ma la cosa peggiore è che esso si aggrava sempre più di generazione in generazione¹⁵¹. Celio Aureliano non riesce ad immaginare delle cure per questa malattia, poiché essa è psichica, non fisica. Chi, come Paolo di Egina (VII secolo), sosterrà, ad esempio, che l'omosessualità femminile ha origine da un'ipertrofia del clitoride¹⁵², che permette ad alcune donne di avere erezioni e rapporti sessuali come gli uomini, vedrà nell'asportazione chirurgica un metodo semplice ed efficace per risolvere il problema¹⁵³.

¹⁴⁹ Vedi P. Manuli, *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue*, in S. Campese - P. Manuli - G. Sissa, *Madre, cit.*, pp. 152-153: "Scienza sessuale, e tutto l'opposto di un'ars erotica: nella ginecologia greca 'sessualità' è una nozione priva di ricchezza semantica, che non coinvolge la complessità dello psichico e del fisico, che ignora ed esclude l'erotismo. Più che di sessualità, a proposito della ginecologia antica, si dovrebbe parlare di genitalità, sempre rappresentata come «materia igienica», il cui uso o la cui privazione producono nel corpo determinati e contrastanti effetti, nella psiche nessuna risonanza. In particolare, le normali attività fisiologiche femminili, il coito, la maternità, il parto, le mestruazioni, l'allattamento, sono concepite come naturali funzioni terapeutiche di un immaginario «male femminile»: la femmina, che è materia igienica per il maschio nel rapporto sessuale, viene a sua volta salvata da questo contatto, senza il quale avrebbe inizio un processo di sclerosi del suo stesso corpo, una degradazione dei suoi stessi organi sessuali, che conduce irrimediabilmente alla malattia. [...] Essa si dà uno statuto autonomo rispetto alla medicina generale da cui si separa percorrendo tutto l'arco biologico e sociale dell'esser donna: dalla verginità al matrimonio alla vedovanza, ognuna di queste condizioni prevede malattie proprie la cui etiologia non può che essere uterina, e la cui terapia più efficace è quella fallica".

¹⁵⁰ Celio Aureliano, *Sulle malattie acute e croniche*, IV 9, 132.

¹⁵¹ E. Cantarella, *Secondo, cit.*, p. 260.

¹⁵² Paolo di Egina, VI 70: "Riguardo l'asportazione del clitoride: alcune hanno un clitoride grandissimo e per ogni irregolarità della vergogna; come poi alcuni osservano, certe hanno anche con quella parte delle erezioni come gli uomini ed hanno rapporti sessuali. Perciò, dopo aver sdraiato la donna supina, prendendo con un forcipe la parte in eccesso del clitoride, tagliamola con un bisturi, badando di tagliarla alla radice, affinché da questa non nasca un'emorragia".

¹⁵³ Cfr. J. F. Martos Montiel, *Desde Lesbos, cit.*, pp. 128-129.

6. Conclusioni

Abbiamo testimonianze letterarie di pratiche omoerotiche in Grecia antica sin dai poemi omerici. Nel periodo arcaico l'omosessualità, sia maschile che femminile, trova una sua funzione specifica nel processo educativo connesso all'acquisizione dello *status* di adulto. Le fonti raccontano sia del legame paideutico privilegiato tra *erastés* ed *erómenos*, con la finale "investitura" a guerriero del fanciullo, sia delle associazioni femminili, i *tiasi*, guidati da una figura *leader*, come fu per il circolo della famosa poetessa Saffo. Quest'ultima, ammirata nell'Antichità come massima esponente della lirica, diviene nei secoli oggetto di un curioso trattamento storiografico che condurrà, infine, alla scissione della sua persona storica in due figure distinte: una lasciva e virile etera omosessuale e la casta poetessa, restituita ad una sessualità "normale", rovinata dalla fama della prima.

I poemi omerici ci conservano un ritratto di "effeminato" nel personaggio di Paride, figura dell'antieroe dedito alle lotte di Afrodite e non di Ares, molle e vigliacco, incapace di affrontare la guerra secondo le modalità proprie dell'*anér*: Paride, difatti è arciere, non oplita.

In età classica, sclerotizzandosi le strutture politiche interne alla città, le pratiche omoerotiche femminili smettono d'essere oggetto di riflessione, poiché esse non riguardano la formazione del *polítes*, del cittadino, su cui invece s'appunta l'attenzione sociale. Grande spazio è dato invece al dibattito sulla pederastia, sul ruolo che essa s'assume e sulle ricadute educative di questo tipo di rapporto sul *páis* e sulla società degli *ándres*. Il *Simposio* di Platone rappresenta il momento di più alta teorizzazione di questa riflessione: in esso si contempla la possibilità delle tre diverse inclinazioni sessuali, ma, contestualmente, si afferma la naturale superiorità dei rapporti erotici tra uomini. La deviazione dalla norma, l'abbandono indiscriminato alla lussuria e agli impulsi incontra la condanna sociale e giuridica nell'orazione *Contro Timarco* di Eschine, in cui quest'ultimo riesce a smontare le accuse del suo avversario dimostrando che questi è un prostituto e privandolo così della possibilità di godere della cittadinanza e quindi del diritto di portare in tribunale chicchessia. La *Commedia* ci testimonia dell'utilizzo nel simbolico della "femminilizzazione" e "virilizzazione" e, implicitamente, della terribile stigmatizzazione sociale che attendeva chiunque si abbandonasse a pratiche etiche

o estetiche segnate dall'ambiguità: nei ritratti di Clistene e Agatone, Aristofane disegna i personaggi di due effeminati ridicoli e codardi, mentre, in un'altra opera, si diverte ad immaginare delle donne che si travestono da uomini per usurpare a questi il diritto al governo della città.

Nel periodo ellenistico, con la disgregazione del regime della *pólis* e il graduale passaggio della condizione del greco da cittadino a suddito, si assiste ad un allentamento della "regolamentazione" codificata in età classica: l'amore per i fanciulli viene cantato al di là di ogni fine formativo, come puro dato personale legato al desiderio. Quanto alle pratiche omoerotiche femminili, esse sono prima e più di quelle maschili annoverate nella categoria degli "amori contro natura", inaugurando anche in tema di omosessualità una discriminazione di genere che avrà larga fortuna.

Le testimonianze posteriori c'introducono figure di veri e propri travestiti, seppur sempre in contesti di marginalità e depravazione, come l'ambiente delle meretrici descritto da Luciano.

Nei secoli successivi, con l'affermazione del Cristianesimo, si fa sempre più strada l'idea di un'omosessualità vista non solo come peccato, ma anche come devianza fisica e psichica, provocata da influssi astrali e malformazioni congenite, che spingono il soggetto ad assumere un ruolo ed assecondare una libido propri dell'altro sesso. In questo senso, la prossimità tra l'omosessuale e il maschio effeminato/femmina virilizzata, diviene di gran lunga più forte.

La cultura greca, per la maggior parte della sua storia, non ha visto le pratiche omoerotiche come sicuri indizi di effeminatezza o virilizzazione. In ognuna delle fasi storiche analizzate è risultato evidente come le società avessero elaborato una propria norma relativa a questi comportamenti e un contraltare nella trasgressione dei medesimi. Avere rapporti pederastici non significò mai essere effeminati, poiché non era la pratica, ma il ruolo che si sceglieva di recitare all'interno della relazione ciò che contava davvero. D'altro canto, le rappresentazioni vascolari che ci mostrano donne alle prese con decine di olisbi rimandano più al famigerato appetito sessuale femminile che a pratiche lesbiche *stricto sensu*, così come invece spesso, con occhio modernizzante, si è interpretato. Il biasimo rispetto a comportamenti giudicati devianti è sincronico e diacronico, cioè riguarda sia i

periodi in cui le pratiche omoerotiche erano ammesse, ma solo in determinati contesti e con le differenze che abbiamo evidenziato per uomini e donne, sia i periodi più tardi in cui il senso di certe tradizioni e consuetudini (anche rituali) era ormai andato perduto, lasciando il posto a generali e indiscriminate condanne morali, religiose e giuridiche.

FIGURE

- 1: Zeus rapisce Ganimede. Statua in terracotta. Olimpia, Historical Museum, 470 a. C.
- 2: Sosia. Achille cura Patroclo ferito. Berlino, Staatliche Museen, 520-500 a. C. ca.
- 3: Una donna ne corteggia un'altra. Piatto policromo. Thera, Museo Archeologico, 620 a. C. ca.
- 4: Polignoto. Saffo e le sue allieve. Vaso a figure rosse. Atene, Museo Archeologico Nazionale, 440-4300 a. C.
- 5: Apollodoro. Scena interpretata come omoerotica o come scena di toilette. Coppa. Tarquinia, Museo Archeologico, 500 a. C. ca.
- 6: Un uomo adulto corteggia un ragazzo. Pittura murale dalla Tomba del Tuffatore. Paestum, Museo Archeologico Nazionale, 480-70 a. C.
- 7: Un uomo e un giovane copulano intercruralmente. Anfora attica a figure nere. Sévres, Musée Céramique, VI secolo.
- 8: Una donna con un cesto pieno di olisbi. Anfora. Parigi, Petit Palais, VI secolo.
- 9: Un adulto corteggia un ragazzo. Anfora. Berlino, Staatliche Museen, VI secolo.
- 10: Pittore di Brigo. Un uomo e un ragazzo si dispongono ad una copulazione intercrurale. Coppa. Oxford, The Ashmolean Museum, 480 a. C. ca.
- 11: Peitino. Giovani in atto di corteggiare ragazzi che oppongono maggiore o minore resistenza. Anfora. Berlino, Staatliche Museen, fine VI secolo.

CONCLUSIONI GENERALI

Avendo fatto seguire delle conclusioni (cui rimandiamo) ad ogni segmento d'analisi, ci limiteremo in chiusura solo a poche considerazioni.

Travestirsi significa prima di tutto tradurre in senso estetico la manifestazione di un'alterità. L'alterità di genere è solo una delle possibili, seppur di certo tra le più significative. La nostra idea era quella che, per vestire “i panni dell'altro”, le società avessero di necessità elaborato una grammatica condivisa di riferimenti al genere, individuando specifici attributi etico-estetici, utilizzati poi come altrettanti significanti per implementare la pratica del “travestimento intersessuale” (nell'accezione che abbiamo detto).

Operando attraverso il simbolico, s'è ritenuto che il travestimento intersessuale potesse fornire chiavi di lettura importanti della rappresentazione dell' “altro” in un'ottica di genere, sebbene la pressoché totale assenza di fonti femminili ci abbia costretto ad una visione di necessità parziale.

Inteso come pratica agita da maschi (abbigliati come femmine) e femmine (come maschi) di una società data, il travestimento intersessuale ha in Grecia antica un numero discreto di attestazioni, sebbene contesti, attori, modalità e finalità varino sensibilmente da una tradizione all'altra, restituendoci l'idea di un fenomeno affatto omogeneo, dal significato diversificato.

Di questa molteplicità d'occorrenze e sensi s'è dato ragione nel capitolo primo, dove sono state raccolte con criterio tematico fonti diverse riguardanti l'oggetto d'indagine per genere e cronologia, a formare un dossier di riferimento.

A seguire, si è scelto di analizzare il fenomeno in ambito rituale e non, puntando su alcune testimonianze specifiche, particolarmente attraenti in un'ottica di genere perché costruite su pratiche binarie o comunque articolate nella dimensione della relazione.

Le categorie analitiche utilizzate sono state quelle dell'antropologia storica, nelle sue espressioni emblematiche (Louis Gernet, Jean Pierre Vernant, *et al.*) e in quelle più eterodosse (pensiamo soprattutto a Nicole Loraux).

Incrociato con la nozione antropologica di “classe d'età”, il travestimento intersessuale in ambito rituale è stato esaminato quando messo in atto sia dai

membri giovani della società (*páides* e *parthénoi* – capitolo secondo), che da quelli adulti della medesima (*ándres* e *gynáikes* – capitolo terzo). Naturalmente, non si parla di giovani ed adulti *tout court*, ma di un gruppo ben definito secondo il rigoroso criterio d'esclusione che identificava, in età arcaico-classica, rispetto ad altre categorie marginali (barbari, schiavi, stranieri), da una parte i cittadini di pieno diritto e le mogli legittime di questi (a loro volta figlie di cittadini) e dall'altra, la prole da essi generata. La differenza di *status* tra queste due classi, nel mondo greco, era marcata dall'aver o meno attraversato delle tappe e superato dei passaggi, che anticamente assumevano la forma di vere e proprie iniziazioni. In ciascun ordine generazionale, il travestimento intersessuale si è mostrato connesso ai riti di passaggio, ma con rilevanti differenze.

Come pratica rituale operata dai membri giovani della società, il travestimento intersessuale appare principalmente legato alle iniziazioni all'età adulta. L'*iter* paideutico in cui era impegnato “il” (e, in misura diversa “la”) giovane richiedeva che si facessero diverse esperienze d'inversione e, tra queste, anche quella di genere, drammatizzata grazie al mettersi “nei panni dell'altro”.

Al racconto della metamorfosi in uomo della Leucippo di Festo, fanciulla indesiderata dal padre e per questo cresciuta dalla madre come un maschio, si collegano nella fonte due rituali: uno è quello delle *Ekdýsia*, festa civica in cui i fanciulli si svestivano dei loro vecchi abiti per assumere quelli virili; l'altro è quello della consuetudine prematrimoniale di dormire accanto ad una statua simbolo di bisessualità, rito a probabile appannaggio delle fanciulle che in seguito venivano “rapite” dai propri sposi. In epoca primitiva, ma a Creta anche in età storica, il matrimonio seguiva contestualmente alle iniziazioni ed era collettivo: è per questo che, nel tempo, il travestimento, da elemento iniziatico che era, divenne usanza nuziale. Per Leucippo mutarsi in uomo significa uscire da una dimensione buia ed indeterminata, potersi mostrare ed essere visto, crescere ed abbracciare un nuovo destino, privato e civico. La nudità successiva alla svestizione simboleggia, per lui come per la gioventù di Creta, la possibilità del riconoscimento sociale di un corpo adulto, atto ad essere investito di nuovi ruoli e responsabilità.

Il tradizionale paradigma ermeneutico, caro ad un certo strutturalismo e basato su opposizioni binarie, si è rivelato insufficiente a spiegare le dinamiche di genere interne ai racconti. L'aspirazione ad un'androginia simbolica, al voler partecipare l'uno dei poteri dell'altro, è sembrata più che una suggestione e non è dunque parso strano ritrovare in queste fonti quel femminile, sempre marginalizzato nella realtà della *pólis*, come operatore fondamentale per la costruzione identitaria dell'uomo greco.

Prototipo di questo passaggio è Leucippo, un nome che in greco significa “cavallo bianco” e appartiene a numerose figure del mito variamente distribuite da un punto di vista geografico, soprattutto in ambito “eolico”. L'analisi di queste tradizioni ha rivelato l'esistenza di caratteristiche comuni ai personaggi Leucippo (l'etimo declinato anche al femminile e al plurale: Leucippe, Leucippidi) che fanno di quest'ultimo il modello dell'adolescente, giovane figlio (spesso di re), che viene a contrasto con le figure genitoriali e disobbedisce ad un ordine, si traveste e/o s'allontana, per poi pagare le conseguenze della sua trasgressione in epiloghi irreversibili quali la morte, la scomparsa, l'esilio, la metamorfosi.

Ma *Leucipp** è radice che porta in sé anche il nesso alla sfera della “luce” (*leukós*) e del “cavallo” (*íppos*). Che Leucippo abbia spesso una genealogia astrale legata a stelle e corpi celesti c'interessa molto meno della sua natura latentemente “cavallina”. Analizzando il ruolo di quest'animale nel simbolico greco, abbiamo dato conto della straordinaria continuità semantica che associa l'adolescente al cavallo. Natura umbratile, umore incostante, fragilità nervosa, ferinità, indole sinistra e reazioni incontrollate fanno parte della natura tanto dell'uno quanto dell'altro. Ecco allora la paideutica ellenica sostanziarsi qui in un'opera di addomesticazione e incivilimento e i travestimenti di Leucippo declinare le possibilità narrative (rituali e letterarie) di un etimo che è di per se stesso un “travestimento”. Piegati al giogo della civiltà nella disciplina e nel matrimonio, i giovani “puledri”, divenuti adulti, saranno in grado di riprodurre se stessi e l'educazione ricevuta, formando così la generazione successiva.

Il processo di antropopoiesi (asimmetrico dal punto di vista del genere, vieppiù dall'età classica in poi) richiede che si faccia esperienza dell'altro: in questo senso, la foggia estetica veicola, tramite il travestimento, ben altri significati.

L'esercizio antropologico della diversità di genere in Grecia antica ci lascia intravedere lo scambio dietro l'opposizione antitetica. Assumere un'identità per poi rigettarla senza che questa lasci alcuna traccia sembrerebbe operazione antieconomica in un rito, specie se iniziatico. I Greci dicevano a se stessi di un maschile perfetto solo se non "corrotto" dal femminile e di un femminile virtuoso solo se silenzioso e ubbidiente nell'esclusione. Nicole Loraux ci ha mostrato che di "questi" Greci e della narrazione che hanno fatto di se stessi (ma è discorso valido per qualsiasi "autorappresentazione") non dobbiamo fidarci, suggerendoci altre vie. Alcune delle tradizioni su Leucippo ci costringono a riflettere sul significato anche religioso della scoperta della (bi-) sessualità, sulla possibilità di risemantizzare e contestualizzare i rapporti di genere in Grecia antica nella dimensione della partecipazione e della mescolanza.

Se nei travestimenti di Leucippo abbiamo più spesso visto uomini che vestivano abiti femminili, nelle esemplificazioni scelte riguardanti *ándres* e *gynáikes*, avviene piuttosto l'opposto e troviamo protagoniste delle donne che, all'occorrenza, si fanno uomini. Queste signore, mogli e madri, svolgono negli *áitia* dei ruoli positivi e propizi, per quanto eccezionali, e si presentano come elementi indispensabili alla salvezza della città.

Quando Argo si trova senza uomini a seguito della battaglia di Sepeia, è la poetessa Telesilla ad avere l'idea di armare le donne e porle a difesa delle mura e la trovata si rivela salvifica, perché le *gynáikes* riescono a respingere il nemico. Abbiamo visto che questo *áition* consente di riferirsi a tre fatti rituali tra loro diversi: la dedica di una statua ad Enialio da parte delle donne (nelle fonti, le sopravvissute), la celebrazione, il primo Ermaio, di una festa molto speciale detta *Hybristiká*, in cui donne e uomini si scambiano gli abiti e l'applicazione di una barba posticcia alla sposa in un ambito matrimoniale. Avendo contestualizzato il collegamento dell'*áition* al rito, sappiamo bene che esso dipese con tutta probabilità anche da fattori storici contingenti, legati soprattutto, ma non solo, alla posizione di Argo durante le Guerre Persiane. Tuttavia, il racconto di Telesilla e delle donne guerriere resta uno dei pochi in cui l'irruzione delle signore in battaglia porta salvezza invece che scompiglio.

L'altra tradizione riguarda le *gynáikes* di Tegea ed esplicita dinamiche di genere in parte simili a quelle argive, ma si riferisce naturalmente ad un contesto storico completamente diverso. L'*áition* viene collocato molto più lontano nel tempo e gli uomini di Tegea che lottano contro i soliti Spartani non sono morti, ma versano tuttavia in gravi difficoltà; è un agguato delle donne a sbloccare la situazione, donne che Ares festeggia. Il dio è detto infatti *Gynaikothóinas* a Tegea, da una stele posta nell'*agorá* della città, a ricordo del fatto che, vittoriose nella sortita, le donne esclusero gli uomini dal sacrificio e dal banchetto che seguirono.

Cosa significa in queste tradizioni, da parte di queste donne, mettersi nei panni dell'altro? Al contrario di ciò che avviene di solito in narrazioni simili, l'assunzione di abiti virili da parte di Telesilla o di Marpessa non ha nulla di ridicolo: all'occorrenza, le *gynáikes* fanno ciò che gli uomini non possono fare, o perché morti o perché inadatti. Naturalmente questo avviene in situazioni straordinarie, talmente eccezionali da porsi a eziologia di feste dal carattere carnevalesco. Perché è in effetti questo il senso di occasioni festive come quella delle *Hybristiká*, questo in parte anche il senso del rito di sole donne compiuto a Tegea e regolarmente ripetuto negli anni.

L'esperienza dell'alterità fatta dai membri adulti della società attraverso il travestimento non può avere a che fare con un'iniziazione, da essi già compiuta. In greco una città si indica con un nominativo maschile plurale, che esprime i suoi cittadini di pieno diritto: i maschi adulti e liberi. A rigor di logica, quindi, morti i *politai*, morta la *pólis*. Quel che rende interessanti in un'ottica di genere queste tradizioni è che in esse ciò non accade. Morti gli uomini o indebolitisi questi, la città trova nelle donne, normalmente escluse dal "politico", un baluardo di sopravvivenza e di continuità identitaria: se non esiste una città senza cittadini, non ne esiste neanche una "senza donne", poiché è nel loro ventre che si perpetra la prole legittima.

Il travestimento intersessuale simultaneo operato nelle *Hybristiká* si lega bene ad un *áition* segnato dalla straordinarietà: le guerriere di Telesilla si abbandonano alla *hýbris*, fanno gli uomini, ma la loro è una *hýbris* buona, divinamente ispirata, necessaria. Diversamente, l'applicazione della barba posticcia alle spose che, nella

fictio narrativa, diventano altezzose verso i consorti perché questi sono perieci, è *hýbris* negativa e pericolosa, poiché mette in forse la riproduzione della città.

Marpessa a Tegea fa qualcosa di simile. L'epiteto della *leader*, *chóira*, significa "scrofa", ma richiama anche il "sesso femminile"; la modalità d'intervento sua e delle sue guerriere è l'agguato (*lóchos*, però, significa anche "parto"). L'analisi condotta ha dimostrato che l'un termine e l'altro trovano perfetta giustificazione in una tradizione che esalta le mogli e madri di Tegea, tali perché donne prolifiche (scrofe, ma il riferimento può essere anche all'animale sacrificale) che salvano la città, la custodiscono, la perpetrano prima con un *lóchos* (agguato) poi con l'altro (parto). Rovesciare le regole per riaffermarle, certo, ma ciò si può perché in queste donne c'è fibra per essere virili, per accogliere su di sé gli attributi più alti dell'*anér*: risolutezza, ardimento, saggezza, spirito di sacrificio. Talvolta è necessario sovvertire le regole per propiziare un ordine nuovo, organizzando il caos attraverso il rito.

Laddove il travestimento dei fanciulli è giustificato dalla confusione propria di un periodo ambiguo e confuso della vita, in cui i ruoli di genere risultano ancora non propriamente fissati, quello degli adulti è richiesto come esperienza di abbandono momentaneo degli stessi, in una dimensione goliardica che esorcizza un passaggio pericoloso: il fanciullo si muove dal caos all'ordine, l'adulto sembra dover tornare dall'ordine al caos, per mantenere il primo e governare il secondo. Siamo sempre all'interno dei riti di passaggio, ma all'iniziazione qui si sostituisce l'allegra e goliardica licenza che scongiura le minacce e concilia la rinascita. In tutti e due i casi, e con le differenze evidenziate, una visione esclusivamente oppositiva del maschile e del femminile rischia di banalizzare più che problematizzare la nostra comprensione dell'interazione tra generi. Maschile e femminile sono categorie identitarie definite una volta per tutte solo in teoria: nella pratica, nell'agire storico, nei contesti di volta in volta esaminati, esse risultano continuamente rinegoziate e risemantizzate e, solo infine, riaffermate.

Sintetizzando, in Grecia antica vestire i panni dell'altro "si può quando si deve", quando specifiche occasioni rituali o performative lo richiedono. Ciò di cui parliamo sono pratiche: l'Antichità non concepì mai nel concreto la possibilità di

accettare un travestimento quale espressione estetica definitiva di una personale distonia tra sesso e genere. In questo senso, l'identità transessuale in Grecia antica resta, come quella omosessuale, fundamentalmente impossibile. Ciò emerge con chiarezza se si analizzano le relazioni tra pratiche omosessuali e travestimento intersessuale.

Essendo lo stereotipo dell'omosessuale come maschio effeminato/femmina virilizzata molto radicato ancora ai nostri tempi, ci si è chiesto se avesse avuto cittadinanza anche in Grecia antica. Rispetto all'enorme mole di fonti riferibili al tema, la selezione è stata più stringente, volendosi rappresentare null'altro che alcune tappe di una riflessione più generale, senza alcuna pretesa di restituire lo sviluppo del pensiero antico al riguardo nella sua completezza.

Com'è noto, nel periodo arcaico le pratiche omoerotiche maschili e quelle femminili s'iscrivevano nel più ampio processo educativo dei fanciulli: come tali, esse erano transitorie e a finalità pedagogica. Ai legami paideutici tra *erastés* ed *erómenos* fanno da *pendant* le relazioni che la *didáskalos* del tiaso intrattiene con le sue allieve. Le analogie tra formazione maschile e femminile in questo periodo sono varie e rilevanti. I poemi omerici ci conservano un ritratto di "effeminato" nel personaggio di Paride, archetipo della figura dell'antieroe, dedito alle lotte di Afrodite e non di Ares, molle e vigliacco, incapace di affrontare la guerra secondo le modalità proprie dell'*anér*: Paride, difatti, è arciera, non oplita.

Nel periodo classico le relazioni tra donne, non essendo strumento di formazione del *polites* smettono di essere oggetto di riflessione. Più intenso e serrato si fa invece il dibattito intorno all'educazione del fanciullo e al ruolo della pederastia in questo senso. In ambito non rituale, è soprattutto la Commedia a lasciarci dei ritratti eloquenti di personaggi ambigui nel ruolo di genere. Quando il teatro ci presenta un effeminato, vuole in realtà veicolare attraverso la foggia esteriore certi suoi difetti valoriali e/o comportamentali. L'effeminato è tale in quanto passivo, eccessivamente preoccupato del suo aspetto, vile, scomposto, frivolo ed è in questo senso che egli imita la donna nell'estetica e nelle relazioni; forse però è tale anche quando con le donne passa troppo tempo, di certo non perché abbia rapporti omosessuali, semmai piuttosto perché in questi, come una femmina, si sottomette vergognosamente.

In una società che riconosce le virtù maschili dal lato dell'eccellenza, attribuire queste ad una donna poteva all'occorrenza esser positivo per lei, ma in ambito comico le donne si travestono da uomini soprattutto per usurparne il ruolo politico.

La figura del "travestito", così come oggi la concepiamo, non era pensabile in Grecia antica. Maschi effeminati o femmine virilizzate non sono tali perché omosessuali, ma per il tipo di ruolo che scelgono nelle relazioni.

Solo nel tardo periodo ellenistico, ma soprattutto nel periodo imperiale, il travestimento comincia a divenire *senhal* di omosessualità. Avere rapporti con individui del proprio sesso, oltre che con quelli del sesso opposto (e questo vale, in alcune società di epoca arcaica, anche per le donne) non investiva quella che oggi chiameremmo "identità di genere", ma solo il desiderio nelle sue varie possibilità d'espressione. Le pratiche omoerotiche non precludono, semmai precedono e, mutando il ruolo dell'individuo, accompagnano quelle eterosessuali: non era ritenuto necessario essere donne virilizzate per desiderare altre donne, né essere maschi effeminati per desiderare altri uomini. A ben vedere, anzi, spesso ciò che emerge dai testi è proprio il contrario. Ci si può mettere "nei panni dell'altro", ma il desiderio è nudo e, come tale, non ha bisogno di travestimenti.

BIBLIOGRAFIA

- Arrigoni G., *Amazzoni alla romana*, in «Rivista storica italiana», 96 (1984), pp. 871-919.
- Arrigoni G., *Tra le donne dell'Antichità: considerazioni e ricognizioni*, in R. Uglione (a cura di), *Atti del convegno nazionale di studi su La donna nel mondo antico: Torino 21-22-23 aprile 1986*, Torino 1987, pp. 39-70.
- Asheri D. (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Volume I, Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.
- Asheri D., *Tyrannie et mariage forcé*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 32 (1977), pp. 22-48.
- Aulotte R., *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI siècle*, Genève 1965.
- Austin C. - Olson S. D., *Aristophanes. Thesmophoriazusaë*, Oxford 2004.
- Bachofen J. J., *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Basilea 1861, trad. it. *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, a cura di G. Schiavoni, Torino 1988.
- Baggio M., *I gesti della seduzione*, Roma 2004.
- Barrello A., *Il processo di Cleomene e la crisi dinastica di Sparta*, in M. Sordi (a cura di), *Processi e politica nel mondo antico*, Milano 1996.
- Bearzot C., *I douloi /perioikoi di Argo. Per una riconsiderazione della tradizione letteraria*, in «L'incidenza dell'antico», 3 (2005), pp. 61-82.
- Bearzot C. - F. Landucci, *Argo, una democrazia diversa*, Milano 2006.
- Beloch K. J., *Griechische Geschichte. Volume I*, Berlin-Leipzig 1923.
- Bengtson H., *Griechische geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München 1965, ed. it. *Storia Greca. Volume I*, Bologna 1985.
- Benoit F., *L'Héroïsation équestre*, Aix-en-Provence 1954.
- Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, ed. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, Torino 1976.
- Benveniste E., *Noms d'agent et noms d'action en Indo- Européen*, Paris 1948.

- Berard V., *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris 1894.
- Bernardini Marzolla P., *Publio Ovidio Nasone. Metamorfosi*, Torino 1979.
- Bettelheim B., *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, New York 1962, ed. it. *Ferite simboliche. Un'interpretazione psicoanalitica dei riti puberali*, Firenze 1973.
- Bettini M., *Narciso e le immagini gemelle*, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio, il ritratto. Strategie dell'identità*, Roma-Bari 1991.
- Bile M., *L'initiation dans les inscriptions crétoises*, in A. Moreau (a cura di), *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991. Tome I*, Montpellier 1992, pp. 11- 17.
- Biraschi A. M. (a cura di), *Strabone. Geografia. L'Italia. Libri V e VI*, Milano 2001.
- Blok J. – Mason P. (a cura di), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987.
- Bodson L., *'IEPA ZΩIA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1975.
- Boehringer S., *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris 2007.
- Boisacq E., *L'étymologie populaire et les Amazones*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 5 (1926), pp. 507-514.
- Bosanquet B., *The Cult of Orthia as Illustrated by the Finds*, in «Annual of the British School at Athens», 12 (1905 -1906), pp. 331-343.
- Boswell J., *Same-sex Unions in Premodern Europe*, New York 1994.
- Boulogne J. (a cura di), *Plutarque. Oevres Morales. Tome IV*, Paris 2002.
- Brancaccio I., *Aioleis, Aiolos, Aiolidai: ampiezza di una tradizione*, in A. Mele - M. L. Napolitano - A. Visconti (a cura di), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli 2005.
- Brancaccio I., *Kephalos e Prokris: tra mito e storia*, Tesi dottorale, Napoli 2008.
- Bravo B., *Pannychis e Simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pisa-Roma 1997.

- Breglia Pulci Doria L., *Demeter Erinys Tilphussaia tra Poseidone e Ares*, in P. Lévêque – M. M. Mactoux (a cura di), *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité*, Besançon 25-26 avril 1984, Paris 1986, pp. 107-126.
- Brelich A., *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1978.
- Brelich A., *Guerre, agoni e culti nella Grecia Arcaica*, Bonn 1961.
- Brelich A., *Iniziazione e storia*, in A. Brelich, *Mitologia, Politeismo, Magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, a cura di P. Xella, Napoli 2002, pp. 83-92.
- Brelich A., *Paidés e parthenoi*, Roma 1969.
- Bremmer J. N., *Dionysos travesti*, in A. Moreau (a cura di), *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 avril 1991, tome I*, Montpellier 1992, pp. 189-198.
- Bremmer J. N., *Greek paederasty and modern homosexuality*, in J. N. Bremmer (a cura di), *From Sappho to De Sade, Moment in the History of Sexuality*, London-New York 1989, pp. 1-14.
- Bremmer J. N., *Greek Religion*, Oxford 1994.
- Briand M., *L'"esprit blanc" de Pélías*, in «Mètis», 8 (1993), pp. 103-128.
- Brisson L., *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden 1976.
- Brisson L., *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris 1997.
- Brooten B. J., *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago-London 1996.
- Bruit Zaidman L., *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, in G. Duby – M. Perrot, *Storia delle donne. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 374-423.
- Bruit Zaidman L.-Schmitt Pantel P., *L'historiographie du genre: état des lieux*, in V. Sebillotte Cuchet - N. Ernoult (a cura di), *Problèmes du genre en Grèce Ancienne*, Paris 2007, pp. 27-48.
- Bruneau P., *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970.

- Bruns I., *Frauenemanzipation in Athen*, Berlin 1900.
- Bullough V. L.-Bullough B., *Cross Dressing, Sex and Gender*, Philadelphia 1993.
- Burelli Bergese L., *Tra ethne e poleis. Pagine di storia arcade*, Pisa 1995.
- Burkert W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1977, ed. it. *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003.
- Burkert W., *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972, ed. it. *Homo necans: Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia Antica*, Torino 1981.
- Calame C. (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983.
- Calame C., *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, pp. IX-XL.
- Calame C., *Hélène. Son culte et l'initiation tribale féminine en Grèce*, in Y. Bonnefoy (a cura di), *Dictionnaire des mythologies*, Paris 1981.
- Calame C., *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche, luoghi*, Roma-Bari 1992.
- Calame C., *Le choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque. I. Morphologie, fonction religieuse et sociale. II. Alcman*, Roma 1977.
- Calame C., *Modes rituels de la fabrication de l'homme: l'initiation tribale*, in AA. VV., *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris 2003, ed. it. *Modalità rituali di fabbricazione dell'uomo: l'iniziazione tribale*, in *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma 2005, pp. 157-210.
- Calzecchi Onesti R. (a cura di), *Omero. Iliade*, Torino 1950.
- Calzecchi Onesti R. (a cura di), *Omero. Odissea*, Torino 1963.
- Campese S. – Manuli P. – Sissa G., *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983.
- Canfora L. (a cura di), *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto. Volume I*, Roma 2001.
- Cantarella E., *Donne di casa e donne sole in Grecia: sedotte o seduttrici?* in R. Uguglione (a cura di), *Atti del secondo convegno nazionale di studi su La donna nel mondo antico. Torino 18-20 aprile 1988*, Torino 1989, pp. 45-60.

- Cantarella E., *Secondo Natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988.
- Cantarelli F., *Dionisio di Alicarnasso. Storia di Roma arcaica*, Milano 1984.
- Capellà Soler M., *Poetes gregues antigues*, Barcelona 2005.
- Capozza M., *Spartaco e il sacrificio del cavallo*, in «Critica Storica», 2 (1963), pp. 251-293.
- Carbone G., *Le donne di Lesbo nel lessico svetoniano delle ingiurie*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 44 (1993), pp. 71-76.
- Carena C. –Manfredini M.– Piccirilli L. (a cura di), *Le vite di Temistocle e di Camillo*, Milano 1983.
- Carlier P., *La vie politique à Sparte à l'époque de Cléomène I. Essai d'interprétation*, in «Ktèma», 2 (1977), pp. 65-84, ed. it. in C. Bearzot-F. Landucci (a cura di), *Contro le "leggi immutabili": gli Spartani tra tradizione e innovazione*, Milano 2004, pp. 33-52.
- Carroll M., *Greek Women*, Philadelphia 1907.
- Cartledge P., *Sparta and Lakonia: a regional history, 1300-362 b.C.*, London-Boston-Henley 1979.
- Cataudella Q., *Recupero di un'antica scrittrice greca*, in «Giornale Italiano di Filologia», 25 (1973), pp. 253-263.
- Cavalli-Sforza L. L.- Bocchi G. – Ceruti M., *Le radici prime dell'Europa: gli intrecci genetici, linguistici, storici*, Milano 2001.
- Cazzaniga I., *Gorgos di Claros e la sua attività letteraria*, in «La Parola del Passato», XXIX (1974), pp. 145-152.
- Cazzaniga I., *L'inno di Nicandro ad Attalo I (fr. 104): esegesi e problematica*, in «La Parola del Passato», XXVII (1972), pp. 369-396.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-80.
- Chevalier J.-Gheerbrant A., *Dictionnaire des symboles*, Paris 1969, ed. it. *Dizionario dei simboli*, Milano 1986.
- Chiaiese A., *Medea e Medee*, in C. Montepaone (a cura di), *Incontro con Medea: tradizioni mitiche, riutilizzazioni teatrali, osservazioni psicologiche*, in «La Camera Blu», V (2010), pp. 172-178.

- Chirassi Colombo I., *Páides e gynáikes: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura antica*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 1 (1979), pp. 25-58.
- Chrimes K. M. T., *Ancient Sparta. A re-examination of the evidence*, Manchester 1949.
- Clark C. A., *The Gendering of the Body in Alcman's Partheneion 1: Narrative, Sex, and Social Order in Archaic Sparta*, in «Helios» 23 (1996), pp. 143-72.
- Cohen G. L., *Etymology of Greek agalma, agallo, agallomai*, in «Berkeley Linguistics Society: Proceedings of the Annual Meeting», 2 (1976), pp. 100-104.
- Cohen G. L., *The Semitic Origins of Greek agalma, agallo, agallomai*, Columbia 1975.
- Colonna M.E., *Per una cronologia di Telesilla*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli», V (1955), pp. 67-72.
- Cook A. B., *Zeus*, Cambridge 1914-1940.
- Corsano M., *Glaukos. Miti greci di pesonaggi omonimi*, Roma 1992.
- Crahay R., *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956.
- Currie B., *Euthymos di Locri: uno studio sull'eroizzazione nel periodo classico*, in «Polis», 1 (2003), pp. 84-102.
- D'Avino R., *La visione del colore nella terminologia greca*, in «Ricerche Linguistiche», 4 (1958), pp. 99-134.
- D'Errico A., *Il Partenio di Alcmane*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», 7 (1957), pp. 5-38.
- Dall'Orto G., *Le parole per dirlo. Storia di undici termini relativi all'omosessualità*, in «Sodoma», III (1986), pp. 81-95.
- Dalla D., «*Ubi Venus mutatur*». *Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milano 1987.
- Danna D., *Amiche, compagne, amanti. Storia dell'amore tra donne*, Milano 1994.
- De Lamberterie Ch., *Làkheia, lakhaino, lòkhos*, in «Revue de Philologie», XLIX (1975), pp. 232-240.

- De Lazzer A. – Dorda C. – Pellizer E. (a cura di), *Plutarco. Fiumi e Monti*, Napoli 2003.
- De Martino E., *I Gephyrismi*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X (1934), pp. 64-79.
- De Martino F., *Per una storia del genere pornografico*, in O. Peccere – A. Stramaglia (a cura di), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino 1996, pp. 295-341.
- De Sanctis G., *Argo e i Gimneti*, in S. Accame (a cura di), *Scritti minori I*, Roma 1966, pp. 49-52, (studio già presente in AA. VV., *Scritti di storia antica e di archeologia, a Giulio Beloch nel XXX dell'insegnamento nell'Ateneo romano*, Roma 1910, pp. 235-239).
- Degani E., *Laecasin = λαικάζειν*, in «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», 4 (1962), pp. 362-365.
- Delcourt M., *Déguisements intersexuels dans les rites privés et publics, in Hermaphrodite*, Paris 1958, ed. it. *La pratica rituale del travestimento*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, pp. 87-101.
- Delcourt M., *Hermaphrodite*, Paris 1958.
- Delcourt M., *La légende de Kaineus*, in «Revue de l'histoire des religions», 2 (1953), pp. 129-150.
- Delcourt M., *Tydée et Mélanippe*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XXXVII (1966), pp. 139-188.
- Delebecque E., *Le cheval dans l'Illiade*, Paris 1951.
- Derrida J. *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris 2008, ed. it. *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002). Seminari di Jacques Derrida*, Milano 2009.
- Detienne M., «Violentes “eugénies”. En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang», in M. Detienne e J.-P. Vernant (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, ed. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982, pp. 131-148.
- Detienne M.-Vernant J. P., *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris 1974, ed. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari 1978.

- Devereux G., *Greek Pseudo-Homosexuality and “The Greek Miracle”*, in «Symbolae Osloenses», 42 (1967), pp. 69-92.
- Devereux G., *Psychanalyse et histoire : une application à l'histoire de Sparte*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 1 (1965), pp. 18-44.
- Di Donato R., *Introduzione*, in L. Gernet, *Les Grecs sans miracle*, Paris 1983, ed. it. *I Greci senza miracolo*, Roma 1986, a cura di R. Di Donato, pp. 9-49.
- Di Donato R., *Lingua, cultura e civiltà: il problema storico dell'identità eolica*, in A. Mele-M. L. Napolitano-A. Visconti (a cura di), *Eoli e d Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli 2005, pp. 9-13.
- Di Donato R., *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990.
- Dillon M., *Girls and women in classical Greek religion*, London 2001.
- Dodd D. B. – Faraone C. A. (a cura di), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*, London-New York 2003.
- Donini G. (a cura di), *Le Storie di Tucidide, Volume I*, Torino 1982.
- Dover K. J., *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, in «Arethusa», 6 (1973), pp. 59-74, ed. it. *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, pp. 5-20.
- Dover K., *Greek Homosexuality*, London 1978, ed. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985.
- Dowden K., *Death and the maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London 1989, ed. it. *La vergine e la morte. L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, Genova 1991.
- Duby G.- M. Perrot, *Storia delle donne. L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990.
- Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, Paris 1974, ed. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977.
- Dumézil G., *Le Crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*, Paris 1924, ed. it. *Riti e leggende del mondo egeo*, Palermo 2005.
- Dumézil G., *Le problème des Centaures*, Paris 1929.
- Durand G., *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris 1963, ed. it. *Le strutture antropologiche dell'Immagine: introduzione all'archetipologia generale*, Bari 1972.

- Durup S., *L'Homosexualité en Grèce antique : tendance ou institution ?*, in «L'Homme» 97-98 (1986), pp. 371-377.
- Ehrenberg E., *Aspects of the Ancient World*, New York 1946.
- Eliade M., *Birth and Rebirth. Rites and Symbols of Initiation*, New York 1958, ed. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974.
- Eliade M., *Mephistopheles et l'Androgyne*, Paris 1962, ed. it. *Mefistofele e l'androgine*, Roma 1971.
- Ellinger P., *F. Lissarrague. L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, in «Revue de l'histoire des religions», 211 (1994), pp. 97-101.
- Étienne R., *Hippotrophia, aspects sociaux de l'élevage des chevaux en Grèce*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équidés dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes, Athènes 26-28 Novembre 2003*, Lattes 2005, pp. 243-248.
- Fabre-Serris J., *Mythe et poésie dans le Métamorphoses d'Ovide*, Lille 1995.
- Faure P., *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964.
- Faure P., *La vie quotidienne en Crète au temps de Minos*, Paris 1973, ed. it. *La vita quotidiana a Creta ai tempi di Minosse*, Milano 1984.
- Fausti D. (a cura di), *Erodoto, Storie, libri V-VI-VII*, Milano 1984.
- Fausti D. (a cura di), *Erodoto. Storie. Vol. II*, Milano 1994.
- Ferrari F. (a cura di), *Pindaro. Olimpiche*, Milano 1998.
- Flemberg J., *The transformation of Armed Aphrodite*, in B. Berggreen – N. Marinatos (a cura di), *Greece & Gender*, Bergen 1995, pp. 109-122.
- Forbes Irving P. M. C., *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1990.
- Foucault M., *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*, Paris 1976 ; 2 : *L'usage des plaisirs*, Paris 1984 ; 3 : *Le souci de soi*, Paris 1984, ed. it. 1 : *La volontà di sapere* ; 2 : *L'uso dei piaceri* ; 3 : *La cura di sé*, Milano 1984.
- Fourgous D., *L'hybride et le mixte*, in «Mètis», 1-2 (1993), pp. 231-246.
- Franchi E., *Guerra e iniziazioni a Sparta e a Yulami: il miraggio spartano nell'antropologia oceanistica*, in «I Quaderni del Ramo d'oro on-line», 3 (2010), pp. 193-227.

- Frazer J. G., *Pausania's Description of Greece, Volume III*, New York 1965.
- Frazer J. G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London 1922, ed. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1965.
- Frontisi-Ducroux F. – Vernant J. P., *Dans l'œil du miroir*, Paris 1997, ed. it. *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, Roma 1998.
- Frontisi-Ducroux F., *Senza maschera né specchio: l'uomo greco e i suoi doppi*, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Roma-Bari 1991, pp. 131-156.
- Gallini C., *Il travestimento rituale di Penteo*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXXIV (1963), pp. 211-228.
- Gardeisen A., *Des équadés et des hommes dans le Méditerranée antique*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équadés équadés dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes, Athènes 26-28 Novembre 2003*, Lattes 2005, pp. 319-321.
- Garin E., *La questione femminile (Cento anni di discussioni)*, in «Belfagor», 17 (1962), pp. 18-41.
- Garzya A., *Sul nuovo Alcmane*, in «Maia» 14 (1962), pp. 209-211.
- Garzya A. (a cura di), *Alcmane. I frammenti*, Napoli 1955.
- Gentili B., *Anacreonte*, Roma 1958.
- Gentili B., *Il Partenio di Alcmane e l'amore omoerotico femminile nei tiasi spartani*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 22 (1976), pp. 59-67.
- Gentili B., *La ragazza di Lesbo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 16 (1973), pp. 124-128.
- Gentili B., *La veneranda Saffo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 2 (1966), pp. 37-62.
- Gentili B., *Le vie di Eros nella poesia dei tiasi femminili e dei simposi*, in B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1984.
- Georgoudi S., *Bachofen, il matriarcato e il mondo antico*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 518-536.

- Georgoudi S., *Sacrifice et mise à mort : aperçus sur le statut du cheval dans les pratiques rituelles grecques*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équidés dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes, Athènes 26-28 Novembre 2003*, Lattes 2005, pp. 137-142.
- Gernet L. - Boulanger A., *La génie grec dans la religion*, Paris 1932.
- Gernet L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, ed. it. *Antropologia della Grecia Antica*, Milano 1983.
- Gernet L., *Dénomination et perception des couleurs chez les Grecs*, in I. Meyerson (a cura di), *Problèmes de la couleur*, Paris 1957.
- Gernet L., *Fosterage et Légende*, in AA. VV., *Mélanges Glotz*, Paris 1932, pp. 385-395, ripubblicato in L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, New York 1979, pp. 19-28.
- Gherchanoc F., *Les atours féminins des hommes : quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque*, in «Revue historique», 4 (2003), pp. 739-791.
- Gherchanoc F. – Huet V., *S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, in «Métis», n. s. 6/2008, Paris – Athènes 2008.
- Gomme A. W., *Essays in Greek History and Literature*, Oxford 1937.
- Graf F., *Initiation: a concept with a troubled history*, in D. B. Dodd – C. A. Faraone (a cura di), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*, London-New York 2003, pp. 3-24.
- Graf F., *Ovide, Les Métamorphoses et la véracité du mythe*, in C. Calame (a cura di), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988, pp. 57-70.
- Graf F., *Women, War, and warlike divinities*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 55 (1984), pp. 245-254.
- Grand-Clément A., *Blancheur et altérité: le corps des femmes et des vieillards en Grèce ancienne*, in «Corps», 3 (2007), pp. 33-39.
- Graves R., *Greek Myths*, London 1954, ed. it. *I miti greci*, Milano 1963.
- Groethuysen B., *Anthropologie philosophique*, Paris 1952.
- Grote G., *Histoire de la Grèce, Volume IV*, Paris 1865.
- Guarducci M., *Inscriptiones Creticae. I*, Roma 1935.

- Guidorizzi G. (a cura di), *Apollodoro, Biblioteca*, Milano 1995.
- Halliday W. R., *A note on Herodotus VI 83 and the Hybristikà*, in «Annual of the British School at Athens», 16 (1909-1910), pp. 212-219.
- Halliday W. R., *Greek Questions of Plutarch*, New York 1975.
- Halperin D., *How to do the History of Homosexuality*, Chicago 2002.
- Halperin D., *One Hundred Years of Homosexuality*, New York-London 1990.
- Harrison J. E., *Themis*, Cambridge 1912.
- Hartog F., *Le bœuf «autocuisseur» et les boissons d'Ares*, ed. it. *Il bue che 'si cuoce da sè' e le bevande di Ares*, in M. Detienne – J. P. Vernant (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1972, ed. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982, pp. 170-182.
- Hartog F., *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980, ed. it. *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992.
- Héritier F., *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris 1996, ed. it. *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Roma-Bari 1997.
- Heslin P. J., *The transvestite Achilles: gender and genre in Statius' Achilleid*, Cambridge 2005.
- Høiby A. B., *A joke with the inevitable: Men as women and women as men in Aristophanes*, in B. Berggreen – N. Marinatos (a cura di), *Greece & Gender*, Bergen 1995, pp. 43-54.
- Hubbard T. K. (a cura di), *Homosexuality in Greece and Rome: a sourcebook of basics documents*, Berkeley 2003.
- Huxley G. L., *Early Sparta*, London 1962.
- Jacoby F., *Die Fragmente der griechischen Historiker, Autoren B*, Leiden 1950.
- Jacoby F., *Die Fragmente der griechischen Historiker, Kommentar b*, Leiden 1955.
- Janni P., *Agido e Agesicora*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 92 (1964), pp. 59-65.
- Janni P., *Interpretazioni di Alcmane*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 90 (1962), pp. 180-185.

- Janni P., *La cultura di Sparta arcaica*, Roma 1965.
- Janni P., *Miti e falsi miti. Luoghi comuni, leggende, errori sui Greci e sui Romani*, Bari 2004.
- Jeanmaire H., *Couroi et Courètes*, Lille 1939.
- Jeanmaire H., *Dionysos*, Paris 1951, ed. it. *Dioniso*, Torino 1972.
- Jost M. (a cura di), *Pausania. Description de la Grèce. Tome VIII. L'Arcadie*, Paris 1998.
- Jost M., *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.
- Kerényi K., *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951, ed. it. *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 1962.
- Kerényi K., *Agalma Eikon Eidolon*, in E. Castelli (a cura di), *Demitizzazione e immagine. Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dell'Istituto di Studi Filosofici. Roma 11-16 gennaio 1962*, Padova 1962, pp. 161-172.
- Kerényi K., *Töchter der Sonne*, Zürich 1944, ed. it. *Figlie del Sole*, Torino 1991.
- Keuls E. C., *The reign of the Phallus*, New York 1985, ed. it. *Il regno della falloccrazia*, Milano 1988.
- Kirchner J., *Prosographia attica*, Berlin 1901-1903.
- Kossafi C., *Mythe et poésie dans l'Idylle I de Théocrite*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1 (2005), pp. 113-144.
- Kott J., *Eating of the Gods*, Paris 1972, ed. it. *Divorare gli dei. Un'interpretazione della tragedia greca*, Milano 2005.
- Krappe A. H., *Teiresias and the Snakes*, in «American Journal of Philology», XLIX (1928), pp. 267-275.
- Lambropoulou V., *Reversal of gender roles in Ancient Greece and Venezuela*, in B. Berggreen – N. Marinatos (a cura di), *Greece & Gender*, Bergen 1995.
- Lanata G., *Sul linguaggio amoroso di Saffo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 2 (1966), pp. 63-79.

- Lange L., *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, State College 2002.
- Lanzani C., *Gli oracoli greci al tempo delle guerre persiane*, in «Rivista di Storia antica», VIII (1904), pp. 241-259.
- Larson J., *Greek Heroine Cults*, Madison-London 1995.
- Laumonier A., *Les cultes indigènes en Carie*, Paris 1958.
- Leahy D. M., *The Spartan defeat at Orchomenos*, in «The Phoenix», 12 (1958), pp. 141-165.
- Leitao D., *Adolescent Hair-growing and Hair-cutting rituals in Ancient Greece. A sociological approach*, in D. B. Dodd – C. A. Faraone (a cura di), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*, London-New York 2003, pp. 109-129.
- Leitao D., *The Perils of Leukippos: Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdysia at Phaistos*, in «Classical Antiquity», 14 (1995), pp. 130-163.
- Lepore E., *Artemis Laphria dall'Etolia al Veneto (a proposito di Strabone V, I, 9 c215)*, in AA.VV., *Recherches sur les Cultes Grecs et l' Occident*, 2, Naples 1984, pp. 109-113.
- Lepore E., *Diomede*, in AA. VV., *L'Epos greco in Occidente. Atti del diciannovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 7-12 ottobre 1979*, Napoli 1980, pp. 113-132.
- Lepore E., *Società indigena e influenze esterne con particolare riguardo all'influenza greca*, in AA. VV., *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo antico. Atti del XIII convegno di studi etruschi e italici. Manfredonia, 21-27 giugno 1980*, Firenze 1984, pp. 317-323.
- Lévêque P., *Contribution à une théorie historique de la production de la pensée religieuse dans les sociétés du Paléolithique et du Néolithique*, in «Dialogues d'histoire ancienne», 7 (1981), pp. 53-92.
- Liberman G.(a cura di), *Valerius Flaccus, Argonautiques. Tome I (chants 1-4)*, Paris 1997.
- Lissarrague F., *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris-Rome 1990.
- Loraux N., *Che cos'è una dea ?*, in G. Duby-M.Perrot, *Storia delle donne. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 13-55.

- Loraux N., *Introduzione*, in N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias, le féminin et l'homme grec*, Paris 1989, ed. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991, pp. VII-XXVI.
- Loraux N., *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981.
- Loraux N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris 1997, ed. it. *La città divisa*, Vicenza 2006.
- Loraux N., *La démocratie à l'épreuve de d'étranger (Athènes, Paris)*, in R. P. Droit (a cura di), *Les Grecs, Les Romaines et Nous. L'Antiquité est-elle moderne ?* Paris 1991, pp. 164-188, di nuovo pubblicato in N. Loraux (1996), *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*, Paris 1996, ed. it. *La democrazia a prova di straniero*, in *Nati dalla terra*, Roma 1998, pp. 205-230.
- Loraux N., *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris 1989, ed. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991.
- Loraux N., *Né de la Terre*, Paris, 1996, ed. it. *Nati dalla terra*, Roma 1998.
- Loraux N., *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, in «*Arethusa*» 11 (1978), pp. 43-87, di nuovo pubblicato in *Les enfants d'Athéna*, Paris 1981, pp. 75-117.
- Lupi M., *L'ordine delle generazioni. Classi d'età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari 2000.
- Luzzatto L.-Pompas R., *Il significato dei colori nelle civiltà antiche*, Milano 1988.
- Lyons D., *Gender and Immortality*, Princeton 1997.
- Maddoli G. - Nafissi M. - Saladino V. (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VI. L'Elide e Olimpia*, Milano 1999.
- Maddoli G. - Saladino V. (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume V. L'Elide e Olimpia*, Milano 1995.
- Malten L., *Das Pferd im Totenglauben*, in «*Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*», XXIX (1914), pp. 179-256.
- Maltese E. V. (a cura di), *Platone. Tutte le opere. Volume IV. Repubblica – Timeo – Crizia*, Roma 1997.
- Manfredini M.– Piccirilli L., *Plutarco. Le Vite di Licurgo e Numa*, Milano 1990.

- Manfredini M.– Piccirilli L., *Plutarco. Vita di Solone*, Milano 1977.
- Manuli P., *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue*, in S.Campese-P.Manuli-G.Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, pp. 149-185.
- Marinone N. (a cura di), *Macrobio. I Saturnali*, Torino 1967.
- Martos Montiel J. F., *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la antigüedad*, Madrid 1996.
- Marzari F., *Paradigmi di follia e lussuria virginali in Grecia antica: le Pretidi tra tradizione mitica e medica*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 3 (2010), pp. 47-74.
- Marzi M. - Leone P. L. - Malcovati E. (a cura di), *Oratori attici minori. Volume I. Iperide, Eschine, Licurgo*, Torino 1977.
- Marzullo B. (a cura di), *Aristofane. Tutte le commedie*, Milano 1991.
- McManus B., *Classics and Feminism, Gendering the Classics*, New York 1997.
- Mele A., *Culti e miti nella storia di Metaponto*, in L. Braccesi (a cura di), *Hesperia 7. Studi sulla grecità di Occidente*, Roma 1996, pp. 9-32.
- Merkelbach R., *Sappho und ihr Kreis*, in «Philologus», CI (1957), pp. 1-29, ed. it. in C. Calame (a cura di), *Rito e poesia corale in Grecia. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1977, pp. 121-136.
- Meyerson I., *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris 1948, ed. it. *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere*, Pisa 1989.
- Mills H., *Greek clothing regulations: sacred and profane?*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 55 (1984), pp. 255-265.
- Miralles C., *Le spose di Zeus e l'ordine del mondo nella «Teogonia» di Esiodo*, in M. Bettini (a cura di), *Maschile/Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Roma-Bari 1993, pp. 17-44.
- Moggi M., *Marpessa detta Choira e Ares Gynaikothoinas*, in E. Østby (a cura di), *Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002*, Athens 2005, pp. 139-150.

- Moggi M.-Osanna M.(a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume VIII, L'Arcadia*, Milano 2003.
- Montepaone C. , *Una ricerca interdisciplinare*, in «La Camera Blu», I (2006), pp. 129-134.
- Montepaone C., *Divinità a più epiteti*, pubblicato e presentato come relazione doppia in «Annales de l'Université de Besançon», 168 (1986), pp. 137-147, insieme a E. Lepore, *Epiteti a divinità plurime*, pp. 137-154.
- Montepaone C., *Le "sventure" di Alexidamos*, in C. Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999 [testo parzialmente modificato di *L'avventura di Alexidamos: l'apologia del cavaliere*, in «Mètis» 1 (1986), pp. 219-235].
- Montepaone C., *Le pretese di Melampo*, in C. Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999 [testo parzialmente modificato di C. Montepaone - A. Koba, *Il mito di Melampo come paradigma di mobilità (a proposito di Erodoto IX 33-35)*, in C. Montepaone (a cura di), *L'incidenza dell'antico, Studi in memoria di Ettore Lepore. Volume III*, Napoli 1996, pp. 357-379].
- Montepaone C., *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.
- Montepaone C., *Penelope nelle trame del potere*, in S. Marino-C. Montepaone-M. Tortorelli Ghidini (a cura di), *Il potere invisibile. Figure del femminile tra mito e storia*, Napoli 2002, pp. 41-54.
- Mordenti G., *Antonino Liberale. Metamorfosi*, Bologna 1998.
- Moreau A. , *Initiation en Grèce antique*, in «Dialogues d'histoire ancienne», 18/1 (1992), pp. 191-244.
- Moreau A. (a cura di), *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991. Tome I*, Montpellier 1992.
- Musatti C. (a cura di), *Artemidoro di Dalidi. Dell'interpretazione dei sogni*, Milano 1976.
- Musti D. - Torelli M. (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia Volume II, La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986.
- Musti D. -Torelli M. (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Volume III. La Laconia*, Milano 1991.

- Musti D.-Torelli M. (a cura di), *Pausania, Guida della Grecia. Volume IV. La Messenia*, Milano 1991.
- Nachstädt W. –Sieveking W. –Titchener J. B., *Plutarchi Moralia, Volume II*, Leipzig 1971.
- Nadal E., *Poséidon Hippios, les chevaux et les cavaliers à travers la céramique*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équidés dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes, Athènes 26-28 Novembre 2003*, Lattes 2005.
- Nenci G. (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Volume VI. La battaglia di Maratona*, Milano 1998.
- Nilsson M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig 1906.
- Nilsson M. P., *Skrifter utgivna av kungl. Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund –IX*, Lund 1949, ed. ingl. (1950) *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, New York 1971.
- Noel D., *Centaures en société autour d'une jarre de vin*, in «Dialogues d'histoire ancienne», 2 (1999), pp. 55-82.
- Olson S. D., *Aristophanes Acharnians*, Oxford 2002.
- Orrieux C. –Schmitt Pantel P., *Histoire grecque*, Paris 1999, ed. it. *Storia greca*, Bologna 2003.
- Osanna M., *Descrizione autoptica e rielaborazione 'a tavolino' in Pausania*, in «Kernos» Suppl. 8 (1998) Athènes-Liège, pp. 209-226.
- Osborne R., *Women and Sacrifice in Classical Greece*, in «Classical Quaterly» 43 (1993), pp. 392-405.
- Paduano G. (a cura di), *Antologia Palatina. Epigrammi Erotici*, Milano 1989.
- Paduano G. (a cura di), *Partenio. Pene d'amore*, Pisa 1991.
- Paduano G., *Aristofane. La Festa delle donne*, Milano 1983.
- Paduano G.-Fusillo M. (a cura di), *Apollonio Rodio. Le Argonautiche*, Milano 1986.
- Papatomopoulos M., *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, Paris 1968.
- Paradiso, *Saffo, la poetessa.*, in N. Loraux (a cura di), *Grecia al femminile*, Roma-Bari 1993, pp. 39-72.

- Pedullà G., *Introduzione*, in N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Vicenza 2006, pp. 7-54 [*La cité divisée. L'oubli dans le mémoire d'Athènes*, Paris 1997].
- Pellizer E., *Favole d'identità, Favole di paura. Storie di caccia ed altri racconti nella Grecia antica*, Roma 1982.
- Pembroke S., *Women in Charge: the Function of Alternative in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXX (1967), pp. 1-35.
- Peradotto J. - Sullivan J. P. (a cura di), *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, Albany 1984.
- Perrotta G. - Gentili B., *Polinnia. Poesia Greca arcaica*, Messina-Firenze 1965.
- Pestalozza U., *Lêtô Fytia e le Ekdýsia*, in U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea. I*, Milano – Messina 1942.
- Pestalozza U., *Leto nell'Egitto mediterraneo*, in U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea. I*, Milano – Messina 1942.
- Pestalozza U., *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», IX (1933), pp. 173-202.
- Pestalozza U., *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beota*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XIV (1938), pp. 12-32.
- Picard C., *La légende du centaure Chirôn, parodiée sur un vase de l'Italie méridionale*, in «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 3 (1950), pp. 273-276.
- Piccirilli L., *Le sopracciglia di Artemide*, in «Civiltà classica e cristiana», 2 (1981), pp. 223-252.
- Piérart M., *Qu'est-ce-que'être Argien? Identité civique et régime démocratique à Argos au Ve s. avant J.-C.*, in S. Cataldi (a cura di), *Poleis e politeiai. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca. Torino, 29 maggio - 31 maggio 2002*, Alessandria 2004.
- Pini G. (a cura di), *Gli Stromati: note di vera filosofia*, Milano 2006.
- Pirenne Delforge V., *Rituals Dynamics in Pausanias: the Laphria*, in E. Stavrianopoulou (a cura di), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, in «Kernos», Suppl. 16 (2006), Athènes-Liège, pp. 111-129.

- Pirenne-Delforge V., *L'Aphrodite grecque*, in «Kernos» Suppl. 4 (1994) Athènes-Liège.
- Pironti G., *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liege 2007.
- Pomeroy S. B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975, ed. it. *Donne in Atene e Roma*, Torino 1978.
- Pomeroy S. B., *Selected Bibliography on Women in Antiquity*, in «Arethusa», VIII (1973), pp. 127-55.
- Pomeroy S. B., *Spartan Women* Oxford 2002.
- Pretzler M., *Myth and history at Tegea – Local Tradition and Community Identity*, in T. Heine Nielsen – J. Roy (a cura di), *Defining Ancient Arkadia. Symposium, April, 1-4, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre Vol. 6*, Copenhagen 1996, pp. 89-129.
- Price T. H., *Kourotrophos*, Leiden 1978.
- Propp V. J., *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Leningrad 1946, ed. it. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1972.
- Propp V. J., *Ritual'nyj smech v fol'klоре (Po povodu skazki o Nesmejane)*, Leningrad 1939, ed. it. *Il riso rituale nel folclore*, in C. Strada Janovič (a cura di), *Edipo alla luce del folclore*, Torino 1975.
- Pucci P., *Les figures de la Métis dans l' Odyssée*, in «Métis», 1 (1986), pp. 7-28.
- R.A. Tomlinson, *Argos and the Argolid*, New York 1972.
- Rabinowitz N. S. – Auanger L. (a cura di), *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*, Austin 2002.
- Reeve C. D. C., *A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium* in J. Lesher (a cura di), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge 2006, pp. 124-146.
- Reinach S., *Cultes, Mythes et Religions. Tome V*, Paris 1923.
- Reinach S., *Hippô*, in «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 6 (1915), pp. 439-452.
- Rispoli G., *Travestimento, ambiguità, finzione. L'astuzia delle donne nel romanzo greco* in L. Guidi- A. Lamarra (a cura di), *Travestimenti e*

metamorfosi: percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture, Napoli 2003, pp. 173-191.

- Rostovtzeff M., *A History of the Ancient World, I, The Orient and Greece*, London 1930.
- Rousselle A., *La politica dei corpi: tra procreazione e continenza a Roma*, in G. Duby-M. Perrot, *Storia delle donne. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 3-10.
- Russo L., *La rivoluzione dimenticata*, Milano 1996.
- Sakellariou M. B., *La migration grecque en Ionie*, Athènes 1958.
- Salviati L., *L'Infarinato II*, Firenze 1588.
- Sammartano R., *Magnesia sul Meandro e la 'diplomazia della parentela'*, in «ὄριος – Ricerche di Storia Antica», 1 (2008/2009), pp. 111-139.
- Santaniello C. (a cura di), *Plutarco, Detti dei Lacedemoni*, Napoli 1995.
- Savino E. (a cura di), *Platone. Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Milano 1987.
- Schäfer M., *The Greek Cavalry in the Archaic Period. A Matter for Review*, in A. Gardeisen (a cura di), *Les équidés dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes, Athènes 26-28 Novembre 2003*, Lattes 2005, pp. 233-242.
- Schmitt Pantel P., *Autour d'une anthropologie des sexes*, in «Mètis», 9-10 (1994), pp. 299-305.
- Schmitt Pantel P., *Introduzione*, in G. Duby-M. Perrot, *Storia delle donne. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 3-10.
- Schmitt Pantel P., *La "storia delle donne" nella storia antica oggi*, in G. Duby-M. Perrot, *Storia delle donne. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 537-548.
- Schmitt Pantel P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992.
- Schmitt Pantel P., *Le banquet et le "genre" sur les images grecques, propos sur les compagnes et les compagnons*, in «Pallas», 61 (2003) pp. 83-95.

- Schmitt-Pantel P., *Athéna Apatouria et la ceinture : les aspects féminins des Apatouries à Athènes*, in «Annales : Économies, Sociétés, Civilisations», 6 (1977), pp. 1059-1073.
- Schnapp-Gourbellion A., *Lions, héros, masques*, Paris 1981.
- Scott E., *Killing the female? Archeological Narratives of Infanticide*, in B. Arnold – N. L. Wicker (a cura di), *Gender and the archeology of death*, New York 2001.
- Scott J., *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in «American Historical Review», XCI (1986), pp. 1053-1075.
- Sebillotte Cuchet V., *Les antiquistes et le genre*, in V. Sebillotte Cuchet - N. Ernoult (a cura di), *Problèmes du genre en Grèce Ancienne*, Paris 2007, pp. 11-26.
- Sergent B., *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris 1984.
- Sergent B., *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris 1986.
- Sergent B., *Pèlops et Atalante, ou de quelques manières d'être du cheval*, in B. Cassin-J. L. Labarrière (a cura di), *L'animal dans L'Antiquité*, Paris 1997, pp. 473-481.
- Solima I., *Era Artemide e Afrodite in Magna Grecia e in Grecia. Dee armate o dee belliche?*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité», CX (1998), pp. 381-417.
- Spineto N., *Dionysos a teatro: il contesto festivo del dramma greco*, Roma 2005.
- Stadter P. A., *Plutarch's historical methods. An analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge 1965.
- Sterbenc Erker D., *K. Waldner. Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis*, in «Revue de l'histoire des religions», 221 (2004), pp. 99-102.
- Talamo C., *Note critiche e filologiche. Per la storia di Colofone in età arcaica*, in «La Parola del Passato», XXVIII (1973), pp. 342-375.
- Tamassia A., *Sull'inversione dell'istinto sessuale*, in «Rivista sperimentale di freniatria e medicina legale», IV (1878), pp. 97-117.
- Taylor B., *Mary Wollstonecraft and feminist imagination*, Cambridge 2003.

- Terrosi Zanco O., *Diomede “Greco” e Diomede Italico*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», XX (1965), pp. 270-282.
- Tibiletti Bruno M.G., *Un confronto greco-anatolico*, in «Athenaeum», 47 (1969), pp. 303-312.
- Traill J., *Persons of Ancient Athens*, Toronto 1994.
- Valdès Guà M., *La batalla de Sepea y las Hybristika: culto, mito y ciudadanía en la sociedad argiva*, in «Gerión» 23 (2005), pp. 101-114 .
- Valerio P.-Zito E., *Genesi dei transessualismi maschili: crocevia delle identità nella letteratura psicoanalitica*, in A. Nunziante Cesàro-P. Valerio (a cura di), *Dilemmi dell'identità: chi sono? Saggi psicoanalitici sul genere e dintorni*, Milano 2006, pp. 87-129.
- Van Compernelle R., *Le mythe de la “gynécocratie-goulocratie” argienne*, in «Le monde grec», LXII (1978), pp. 355-364.
- Van Effenterre H., *Cretica Selecta*, Amsterdam 1990.
- Van Effenterre H., *Il problema delle istituzioni doriche*, in D. Musti, *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari 1985, pp. 293-312.
- Van Gennep A., *Les rites de passage*, Paris 1909.
- Vannicelli P., *Eraclidi e Perseidi*, in P. Angeli Bernardini (a cura di), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche. Atti del Convegno Internazionale. (Urbino, 13-15 giugno 2002)*, Roma 2004, pp. 279-294.
- Vernant J. P., *À la tables des hommes*, ed. it. *Alla tavola degli uomini*, in M. Detienne – J. P. Vernant (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1972, ed. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982.
- Vernant J. P., *Entre la honte et la gloire: l'identité du jeune Spartiate*, in «Mètis», 2 (1987), pp. 269-300, ed. it. in J. P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989, ed. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000, pp. 151-186.
- Vernant J. P., *Figuration et image*, in «Mètis», 5 (1990), pp. 225-238.
- Vernant J. P., *Figures, idoles, masques*, Paris 1990, ed. it. *Figure, idoli, maschere*, Milano 2001.

- Vernant J. P., *Greek Religion*, in M. Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religion, Volume 6*, London-New York, 1987, ed. it. *Mito e religione in Grecia antica*, Roma 2003.
- Vernant J. P., *Hestia – Hèrmes. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, in «L'Homme», 3 (1963), pp. 12-50.
- Vernant J. P., *I miei maestri, la mia ricerca*, in J.-P. Vernant – A. Schiavone, *Ai confini della storia*, Torino 1993, pp. 27-66.
- Vernant J. P., *Introduction*, in J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique*, Paris 1965, ed. it. *Introduzione*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970, pp. 3-11.
- Vernant J. P., *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989, ed. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000.
- Vernant J. P., *La guerre des cités* pubblicato come *Introduction* in J. P. Vernant (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968, ed. it. *La guerra delle città in Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981 [*Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974], pp. 23-49.
- Vernant J. P., *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1985, ed. it. *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, Bologna 1987.
- Vernant J. P., *Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide*, in J. P. Vernant-P. Vidal Naquet, *Mythe et Tragédie deux*, Paris 1986, ed. it. *Il Dioniso mascherato delle Baccanti di Euripide in Mito e tragedia due*, Torino 1991, pp. 221-254, studio precedentemente pubblicato in «L'Homme» 93, gennaio-marzo 1985, XXV (I), pp. 35-58.
- Vernant J. P., *Le mariage en Grece archaique*, in «La Parola del Passato» XXVIII (1973), pp. 51-79, ed. it. in *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981 [*Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974].
- Vernant J. P., *Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique*, Paris 1965, ed. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970.
- Vernant J. P., *Prefazione all'edizione francese*, in L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, ed. it. *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, Milano 1983, pp. XIX-XXII.
- Vernant J. P., *Prefazione*, in L. Gernet, *Les Grecs sans miracle*, Paris 1983, ed. it. *I Greci senza miracolo*, Roma 1986, a cura di R. Di Donato, pp. 57-62.

- Verrastro V.-Petruccelli F., *Nuove metodologie di ricerca in psicologia della letteratura*, in «Centro Studi di Psicologia e Letteratura. Giornale Storico», 1 (2009), reperibile all'indirizzo <http://www.thefreelibrary.com/Nuove+metodologie+di+ricerca+in+psicologia+della+letteratura.-a0225794104>
- Verzár Bass M., *L'Ara di Lucius Munius a Rieti*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome», I (1985), pp. 295-323.
- Vetta M. (a cura di), *Theognis. Elegiarum Liber Secundus*, Roma 1980
- Vian F., *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, in J. P. Vernant (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968, pp. 53-68.
- Vian F., *Les Origines de Thèbes: Cadmos et les Sparte*, Paris 1963.
- Viano C. A., *Aristotele. Politica*, Milano 2002.
- Vidal-Naquet P., *Esclave et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in C. Nicolet (a cura di) *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris 1970, pp. 63-80, di nuovo pubblicato in *Le chasseur noir*, Paris 1981, ed. it. *Il cacciatore nero*, Milano 2006, pp. 224-241.
- Vidal-Naquet P., *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 5 (1968), pp. 947-964, ed. it. in *Il cacciatore nero*, Milano 2006, pp. 124-146 [*Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981].
- Vidal-Naquet P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, ed. it. *Il cacciatore nero*, Milano 2006.
- Vidal-Naquet P., *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, in J. Le Goff - P. Nora (a cura di), *Faire de l'histoire*, Paris 1974, pp. 137-168, di nuovo pubblicato in P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, Paris 1981, ed. It. *Il cacciatore nero*, Milano 2006, pp. 146-173.
- Vidal-Naquet P., *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, Paris 2001, ed. it. *Lo specchio infranto*, Roma 2002.
- Visentin M., *La vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992.
- Vollgraff W., *Une offrande à Enyalios*, in «Bulletin de Correspondance Ellénique», 58 (1934), pp. 138-156.
- Voyatzis M. E., *The early sanctuary of Athena Alea at Tegea*, Göteborg 1990.

- Wells J., *Studies in Herodotus*, Oxford 1923.
- Westphal C., *Die conträre Sexualempfindung. Symptom eines neuropathischen (psycopatischen) Zustandes*, in «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», II (1869), pp. 73-108.
- Willetts R. F., *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955.
- Willetts R. F., *Cretan Cults and Festivals*, London 1962.
- Willetts R. F., *The Civilisation of Ancient Crete*, Berkley-Los Angeles 1977.
- Willetts R. F., *The servile interregnum at Argos*, in «Hermes», 87 (1959), pp. 495-506.
- Winkler J. J. (a cura di), *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York-London 1990.
- Winkler J. J.-Zeitlin F. I. (a cura di), *Nothing to do with Dionysos?*, Princeton 1990.
- Wittig M., *One is not Born a Woman*, in H. Abelove – M. A. Barale – D. Halperin (a cura di), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York-London 1993.
- Zambelli M., *Per la storia di Argo nella prima metà del V secolo a. C.*, in «Rivista di Filologia e d'Istruzione classica», 99 (1971), pp. 148-158.
- Zambelli M., *Per la storia di Argo nella prima metà del V secolo a. C.*, in «Rivista di Filologia e d'Istruzione classica», 102 (1974), pp. 442-453.
- Zancani Montuoro P., *Hera Hippias*, in «Archeologia Classica», XIII (1961), pp. 31-39.
- Zeitlin F. I. – Winkler J. J. – Halperin D. (a cura di), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990.
- Zeitlin F. I., *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago-London 1996.
- Zeitlin F. I., *The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia*, in «Arethusa», XI (1978), pp. 149-84.
- Zeitlin F.I., *Eros*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. Volume I. Noi e i Greci*, Torino 1996.