



**Università
degli Studi
di Palermo**

AREA QUALITÀ, PROGRAMMAZIONE E SUPPORTO STRATEGICO
SETTORE STRATEGIA PER LA RICERCA
U. O. DOTTORATI

Corso di Dottorato in Scienze della Cultura
Dipartimento Culture e Società
Settore scientifico-disciplinare L-FIL-LET/02

**CORPO, MUTILAZIONE E SMEMBRAMENTO
IN GRECIA ANTICA:
DAI POEMI OMERICI ALLA TRAGEDIA ATTICA**

**DOTTORANDO
DINO RANIERI SCANDARIATO**

**COORDINATRICE
Prof.ssa GIULIA DE SPUCHES**

**TUTOR
Prof. NICOLA CUSUMANO**

**CO-TUTOR
Prof. ANDREA TADDEI**

**CICLO XXXV
ANNO ACCADEMICO 2022-2023**

«Il bravo storico [...] somiglia all'orco della fiaba. Egli sa che là dove fiuta carne umana, là è la sua preda».

Marc Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, p. 23.

«Il n'y a rien de plus instructif qu'une promenade au jardin des supplices».

Louis Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique*, p. 157.

«Non circola da qualche tempo anche tra gli accademici la tentazione di piegarsi a una storiografia da beccamorti, ossessivamente intenta ai cadaveri, ai corpi dilaniati, alle mummie, alle reliquie, come se non ci fosse più vita da raccontare?»

Daniele Giglioli, *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*, p. 22.

INDICE

INDICE DELLE IMMAGINI.....	6
INTRODUZIONE. Questioni di fondo e prospettive di ricerca	8
I. <i>L'uso dei dolori: premesse antropologiche sul rapporto tra corpo e violenza</i>	10
II. <i>Orientamenti metodologici della ricerca</i>	16
III. <i>Articolazione del lavoro</i>	20
CAPITOLO 1. Semiotica del corpo e sintassi della violenza nei poemi omerici	27
1.1. Quale nozione di “corpo”?	27
1.2. Il corpo socializzato. Bellezza e integrità del <i>χρῶς</i>	37
1.3. Il corpo fisico. La nozione di <i>σῶμα</i> e lo statuto del cadavere	44
1.4. Approcci allo studio della violenza nell'<i>Iliade</i>	54
1.5. Semantica del taglio e modelli di virilità guerriera	63
CAPITOLO 2. Forme e funzioni delle decapitazioni nell' <i>Iliade</i>	82
2.1. Introduzione	82
2.2. La testa in Omero	84
2.3. La testa del nemico	100
2.3.1. <i>Πῖπτε κάρηνα. Teste recise e aristeia</i>	101
2.3.2. <i>Decollazione e paura collettiva: la testa del nemico come γοργόνειον</i>	122
2.3.3. <i>Prendere e riportare la testa del nemico. Cefaloforia e vendetta rituale</i>	135
2.3.4. <i>Ἀποδειροτομεῖν: una decapitazione sulla tomba?</i>	148
2.4. Il carattere posizionale della violenza eroica	153
CAPITOLO 3. L'oltraggio del cadavere nell' <i>Iliade</i>	157
3.1. Il corpo del nemico ucciso: un documento di protostoria sociale	157
3.2. Riconsegnare il cadavere	159
3.3. La nozione di <i>ἀεκεῖη</i>	161
3.4. Il cadavere divorato: costruzioni discorsive della “violenza bestiale”	176
3.4.1. <i>Tagliare e divorare: operazioni definitorie della guerra</i>	177
3.4.2. <i>Lo sbranamato come funzione della penalità arcaica</i>	181

INDICE

3.4.3. <i>Gli uccelli necrofagi e la bestializzazione del nemico</i>	188
3.4.4. <i>I pesci e la sparizione del cadavere</i>	194
3.4.5. <i>Cagne voraci e desideri cannibaleschi</i>	197
3.5. Il corpo di Ettore: il parossismo della ἀεκείη e l'intervento degli dèi	208
3.5.1. <i>Il lutto e lo scempio nei canti XXIII e XXIV</i>	209
3.5.2. <i>Violenza e abnegazione dell'eroe</i>	218
CAPITOLO 4. <i>Mutilazione e ordine sociale nell'Odissea</i>	226
4.1. Introduzione	226
4.2. Alla corte del re Echeto. Sovrani mutilatori e violazione della ξενία	227
4.2.1. <i>“Colui che trattiene presso di sé”</i>	232
4.2.2. <i>La mutilazione delle estremità</i>	234
4.2.3. <i>La mutilazione degli stranieri: connessioni e associazioni</i>	238
4.2.4. <i>Cannibali e re</i>	245
4.3. Il mostro sfigurato. La mutilazione tra mito, rito e norme sociali	254
4.3.1. <i>Il mostro falciato: violenza, cerealicoltura, ordine sociale</i>	258
4.3.2. <i>La mutilazione di Eurizione e il centauro di Lefkandi</i>	269
4.3.3. <i>Il linciaggio del mostro tra antropopoiesi e “cautionary tale”</i>	272
4.4. “Melanzio deve soffrire”. Il supplizio capitale e la regalità di Odisseo	280
4.4.1. <i>Quale supplizio per il capraio?</i>	284
4.4.2. <i>Logiche della sofferenza: supplizio, regalità e articolazione sociale</i>	298
CONCLUSIONI. <i>Corpo e mutilazione: dai poemi omerici alla tragedia attica</i>	304
5.1. Corpo e mutilazione nei poemi omerici: osservazioni finali	304
5.1.1. <i>Topografie dei corpi, topologie della violenza</i>	304
5.1.2. <i>La violenza a molte dimensioni</i>	308
5.1.3. <i>Immagini di mutilazione e risposta estetica</i>	310
5.1.4. <i>Il “buono” e il “cattivo” uso della violenza</i>	312
5.2. Dai poemi omerici alla tragedia attica. Linee di sviluppo	314
5.2.1. <i>Ideologia oplitica, dominio di sé e oltraggio del cadavere nemico</i>	315
5.2.2. <i>Il dispotismo e il cattivo uso dei corpi: barbari e tiranni</i>	324
5.2.3. <i>La “festa” dei supplizi: prima della polis, lontano dalla polis</i>	327
5.2.4. <i>Il σῶμα αὐταρκές: il disciplinamento del corpo nella polis democratica</i>	333
APPENDICE I. <i>La stratificazione diacronica della violenza di Echeto</i>	345
I.1. <i>Sulla diacronia della nozione di ἀκρωτηριασμός</i>	345

INDICE

I.2. <i>Il sovrano che straziava le proprie carni</i>	347
I.3. <i>L'ingegno mutilatorio del tiranno</i>	352
APPENDICE II. Sovrani mutilatori e banchetti antropofagici dopo Omero	357
II.1. <i>Imbandire le carni del proprio figlio</i>	357
II.2. <i>Imbandire le carni dei figli altrui</i>	359
APPENDICE III. Lo strano caso del <i>μασχαλισμός</i> : tra morfologia e diacronia	365
III.1. <i>Il dossier sul <i>μασχαλισμός</i></i>	365
III.2. <i>Macellazione del corpo animale e mutilazione del cadavere umano</i>	373
III.3. <i>La macabra collana tra arcaismo e barbarie</i>	378
ILLUSTRAZIONI	386
BIBLIOGRAFIA	397
1. Testi primari: edizioni, traduzioni, commenti, scolii	397
2. Testi secondari: studi e bibliografia generale	402

INDICE DELLE IMMAGINI

- Fig. 1:** Basel, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig BS1424, *BAPD* 6894 (= *LIMC* I: Achilleus 359a). *Kylix* attica (550-540 a.C.). Achille tiene per l'anca Troilo decapitato e ne lancia la testa contro i guerrieri troiani; da LATACZ *et alii* 2008, p. 375, n. 113.
- Fig. 2:** London, British Museum B326, *BAPD* 302023 (= *LIMC* I: Achilleus 363). Gruppo di Leagro, Gruppo del Vaticano 424, *hydria* attica (520-500 a.C.). Achille lancia la testa di Troilo decapitato contro guerrieri troiani.
- Fig. 3:** München, Staatliche Antikensammlungen 1426, *BAPD* 310005 (= *LIMC* I: Achilleus 364). Pittore di Timiades, anfora attica del gruppo tirrenio (570 a.C.). Achille volge contro i Troiani la sua lancia, dove è inflzata la testa di Troilo decapitato.
- Fig. 4:** Rilievo bronzeo con sequenza di impalamento e teste mozzate appese sui bastioni della città. Balawat, porta urbana (metà del IX secolo a.C.); da DOLCE 2014, pp. 52-3, Figg. 13 a-b.
- Fig. 5:** Impalamento dei nemici (in alto, a sinistra) davanti ai bastioni della città di Upa assediata da Tiglath-Pileser III. Rilievi 19 e 20, Palazzo di Ninive (745-727 a.C.). London, British Museum, Western Asiatic Antiquities 115634 + 118903; da MORRIS 1995, p. 234, Fig. 15.13.
- Fig. 6:** Paris, Cabinet des Médailles 422 (*LIMC* VIII: Teiresias 11). Calice a cratere lucano (c. 400-375 a.C.). Odisseo con la *machaira* e la testa dell'ariete decapitato.
- Fig. 7a:** Atene, National Museum, Inv. 15354 (*LIMC* VII: Prometheus 30). Placca d'avorio, proveniente dal santuario di Artemide Orthia a Sparta (650 a.C. circa). Prometeo divorato dall'aquila.
- Fig. 7b:** Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco, Inv. 16592 (*LIMC* VII: Prometheus 54). Pittore di Arkesilas, *kylix* laconica da Cerveteri (560-550 a.C.). L'aquila divora il fegato di Prometeo.
- Fig. 8a, 8b:** Eretria, Archaeological Museum. *Pithos* cicladico da Eretria (VII secolo a.C.). Cadaveri divorati dagli uccelli.
- Fig. 9:** Atene, National Museum, Inv. 2495. Frammento di *pithos* a rilievo da Tenos (VII secolo a.C.). Rapace divora i genitali di un cadavere; da KONTOLEON 1969, Taf. 47 a (= VERMEULE 1979, p. 103, fig. 20).
- Fig. 10:** Lacco Ameno, Museo Archeologico di Pitheculae. Cratere dalla necropoli di San Montano, Ischia (fine dell'VIII secolo a.C.). Naufraghi divorati dai pesci; da LANGDON

- 2008, p. 9, Fig. 0.6.
- Fig. 11a, 11b:** Wien, Kunsthistorisches Museum 3710, *BAPD* 204068 (= *LIMC* I: Achilleus 659). Pittore di Brygos, *skyphos* attico (ca. 490 a.C.). Il *soma* di Ettore e i *krea* tagliati a fette.
- Fig. 12:** Paris, Musée du Louvre E633. Cratere a colonne corinzio, da Cerveteri (610-590 a.C.). Scena di banchetto con cani sotto le *klinai*.
- Fig. 13a:** *Aryballos*, da Egina (600-595 a.C.), *LIMC* V.1: Herakles 1991. Eracle combatte contro l'Idra con la spada, Iolao usa una falce dentellata.
- Fig. 13b:** Paris, Musée du Louvre CA 3004. *Skyphos* corinzio (ca. 580 a.C.). Dettaglio di Iolao che combatte contro l'Idra con la falce dentellata.
- Fig. 14:** Roma, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, 3556. Pittore di Antimene, *Hydria* attica a figure nere (550-500 a.C.). Perseo decapita Medusa servendosi della falce dentellata.
- Fig. 15:** Paris, Musée du Louvre CA 795. Rilievo su *pithos* cicladico (VII secolo a.C.) Perseo decapita una Gorgone con tratti ippomorfici.
- Fig. 16:** Eretria, Archaeological Museum of Eretria 8620. Centauro in terracotta, dalla necropoli di Toumba, Lefkandi (X-IX secolo a.C.).
- Fig. 17:** Figurina di piombo (6 cm) decapitata, proveniente da tomba attica (III secolo a.C.); da WÜNSCH 1902, p. 37.
- Fig. 18:** Eretria, Archaeological Museum of Eretria. Coltello a forma di ἄρπη, dalla tomba 3 di Lefkandi.

Questioni di fondo e prospettive di ricerca

«Le savoir n'est pas fait pour comprendre,
il est fait pour trancher» (FOUCAULT 1971 [1994], p. 148).

Questa tesi ha come oggetto l'immaginario omerico relativo alla violenza mutilatoria e le sue principali ramificazioni in età classica, principalmente nella tragedia attica. Più nello specifico, la ricerca risponde al tentativo di affrontare, in una prospettiva principalmente storico-antropologica, due questioni che finora non hanno goduto, a mio avviso, di una sufficiente attenzione da parte della comunità scientifica: come si articola *sul piano sincronico* il rapporto tra corporeità e violenza nella rappresentazione offerta dall'epica greca arcaica? Per quali ragioni e attraverso quali scarti e risemantizzazioni quest'immaginario si modifica *sul piano diacronico*?

Corpo e violenza, dunque: due oggetti che nell'ambito specifico della filologia e degli studi classici sono studiati separatamente, ma che costituiscono un binomio ormai canonico nel repertorio tematico delle scienze sociali, dell'antropologia culturale¹ e della teoria critica². A uno sguardo d'insieme, gli studi sulla violenza nel mondo tendono a rinunciare *a priori* ad analizzare lo statuto culturale del corpo: che la violenza operi su corpi, alterandone i confini fisici, slabbrandone l'immagine sociale, sembra tanto scontato da non richiedere attenzione. Parimenti gli studi sul corpo in Grecia antica tendono spesso a marginalizzare il ruolo simbolico e i protocolli sociali della violenza, rischiando così di escludere dall'analisi fonti e documenti utili a comprendere la costruzione culturale del corpo a partire dalle sue peculiari modalità di distruzione.

Uno dei principali obiettivi che si pone questo studio è, invece, quello di mappare, all'interno dell'immaginario mitico così come rielaborato nei testi letterari, la *topologia della violenza mutilatoria* in relazione alla *topografia del corpo*, tenendo conto, cioè, delle specificità simboliche che caratterizzano le parti del corpo in quanto segmenti di una costruzione culturalmente

¹ La difficile comunicazione tra gli studi classici e discipline recenti come l'antropologia della violenza deriva, almeno in parte, dalla focalizzazione di queste ultime su aspetti fondamentali della contemporaneità, ma inevitabilmente lontani dal mondo antico. Per una panoramica sullo statuto metodologico e sulle prospettive di ricerca dell'antropologia della violenza all'interno delle scienze sociali cfr. l'introduzione di F. Dei in DEI 2005 e BENEDEUCE 2008.

² Pionieristici in questo ambito sono stati gli studi di Michel Foucault, soprattutto FOUCAULT 1975 [1976]. Al contrario di altri settori degli studi classici che hanno recepito e discusso criticamente l'approccio foucaultiano (penso, ad esempio, agli studi sulla sessualità e sull'omoerotismo in Grecia antica, cfr. LARMOUR – MILLER – PLATTER 1998, DETEL 2005, ORMAND 2013; per un tentativo di applicare le teorie di Foucault allo studio della nascita del corpo come oggetto di sguardo medico cfr. HOLMES 2010), negli studi sulla violenza la presenza di Foucault è ancora marginale: va segnalato, in particolare, ALLEN 2000 sulle pratiche di esecuzione capitale nell'Atene classica.

condizionata. L'ipotesi di partenza di questa ricerca concerne la possibilità di intendere la violenza mutilatoria come un sistema di pratiche differenziate, contrassegnate da specifiche funzioni e da propri orizzonti semantici, assemblata da ingranaggi coerenti con i meccanismi della specifica cultura che li ha prodotti, e non come una strana ed esotica "galleria degli orrori" entro cui collocare, in modo indifferenziato, ogni alterazione cruenta del corpo. A questa prima ipotesi ne segue una seconda: posto che l'immaginario mutilatorio sia interconnesso alle specifiche configurazioni sincroniche di un sistema culturale, non è ragionevole pensare che non sia diacronicamente stratificato e suscettibile di variazione nel tempo.

Uno stimolo al lavoro è giunto dalla constatazione dell'assenza di studi sistematici dedicati alla diacronia dei modi di pensare e rappresentare la violenza mutilatoria nella civiltà greca di età arcaica e classica. Ciò dipende, credo, da un pregiudizio ben radicato all'interno degli studi classici: tradizionalmente si tende a liquidare l'orizzonte delle mutilazioni come qualcosa di radicalmente invisibile ai "Greci" intesi come soggetto unitario e omogeneo: il disprezzo per queste pratiche "barbariche" costituirebbe in sostanza una costante diacronica nella storia greca. Così facendo, gli studiosi rischiano di assecondare una rappresentazione idealizzata e metastorica della cosiddetta "sensibilità ellenica" che è modellata a immagine e somiglianza dell'ideologia della *polis* di V e IV secolo. Un ulteriore obiettivo della mia indagine è, al contrario, quello di storicizzare lo sguardo nei confronti delle pratiche di violenza estrema, mostrandone gli impliciti culturali e ideologici.

Questo tentativo ha, credo, una posta in gioco di rilievo non trascurabile: leggere il materiale omerico adattandolo alle soglie di pudore e ripugnanza che contraddistinguono fasi diacronicamente più recenti rischia di opacizzare, infatti, alcuni degli elementi più salienti del sistema di pensiero oggettivato nei poemi e di pregiudicare, inoltre, l'intelligibilità di sezioni testuali che rivestono un ruolo fondamentale nell'economia narrativa dell'*Iliade* e dell'*Odissea*.

Problematizzare l'interpretazione, ancora oggi dominante negli studi, di una sostanziale costanza della percezione della violenza mutilatoria nell'antica Grecia significa, d'altra parte, tentare di spiegare in che modo e attraverso la pressione di quali fattori si sia determinato storicamente un mutamento nel modo di *pensare* la violenza (piano cognitivo) e di *reagire* ad essa (piano emotivo). La sola analisi morfologica non è sufficiente a raggiungere tale scopo: occorre, allora, costruire una *genealogia della violenza* come prodotto storicamente e culturalmente determinato, cercando di ancorarla a una teoria che, al contempo, sappia rendere conto del ruolo che i fattori storico-sociali assumono nella variazione delle strutture psicologiche e dell'economia degli affetti degli individui. Col progredire del lavoro è risultato sempre più chiaro, inoltre, che il rapporto tra corpo e violenza non si può ridurre alla semplice passività del primo termine rispetto all'azione esercitata dal secondo: la stessa variazione diacronica della nozione di corpo e delle

modalità sociali di controllo dei corpi si dimostra, infatti, suscettibile di incidere in modo significativo nella percezione della violenza. Così accade, ad esempio, nella *polis* democratica di età classica, nel cui orizzonte culturale e ideologico assume rilevanza politica il fatto di sapere gestire il proprio corpo fisico (σῶμα), concepito come un oggetto travagliato da forze regressive che richiedono disciplinamento in senso deontico. In tale contesto, segnato dall'affermazione di una nuova concezione di corpo, il ricorso alla violenza mutilatoria diventa progressivamente paradigma di assenza di autocontrollo, di mancato dominio degli impulsi regressivi che abitano il σῶμα (cfr. *infra*, par. 5.2.4). Si tratta di un tratto deficitario che l'ideologia civica tende ad ascrivere alle categorie sociali marginali (la donna, il barbaro, il tiranno) in opposizione alle quali si definisce il *polites* normotipico, cui invece è attribuita, per statuto, l'inclinazione a dominare il proprio corpo nelle forme socialmente prescritte.

La relazione tra corpo e violenza non è, dunque, monodirezionale, ma va indagata e modellizzata in quanto interdipendenza tra due prodotti storicamente e culturalmente condizionati.

I. L'uso dei dolori: premesse antropologiche sul rapporto tra corpo e violenza

Prima di rendere conto delle scelte metodologiche adottate in questo lavoro e della sua articolazione strutturale, esplicherò alcuni dei principali presupposti teorici che hanno orientato la mia ricerca. La prospettiva generale che il lettore rintraccerà all'interno di questa tesi è complessivamente improntata al *costruzionismo sociale* (BERGER – LUCKMANN 1966 [1969]), orientamento filosofico che si concentra sulle relazioni di mutuo scambio che sussistono tra le rappresentazioni finzionali (l'immaginario mitico, testi letterari) e quel diverso insieme di rappresentazioni culturali che, continuamente trasmesso e rinnovato nelle situazioni di scambio sociale, finisce per costituire la "realtà" su un piano di accordo intersoggettivo e condiviso.

Il ruolo centrale che il corpo assume all'interno dei processi sociali di costruzione della realtà riposa su una costante transculturale che Peter L. Berger e Thomas Luckmann, tra i principali esponenti del costruzionismo sociale, hanno definito in termini di "eccentricità" della relazione tra il *corpo* come organismo fisico e l'*io* come persona:

«da un lato, l'uomo è un corpo, nello stesso senso in cui ciò si può dire di ogni altro organismo animale; dall'altro, l'uomo *ha* un corpo. L'uomo cioè fa esperienza di sé come un'entità che non si identifica col suo corpo, ma che al contrario ha quel corpo a sua disposizione. In altri termini, l'esperienza che l'uomo ha di sé oscilla sempre in equilibrio tra l'essere e l'aver un corpo, e questo equilibrio deve venire continuamente ristabilito» (BERGER – LUCKMANN 1966 [1969], p. 78).

Il rapporto che l'individuo ha col proprio corpo, il suo modo di pensare e usare il proprio corpo, si svolge, d'altra parte, in una "realtà" sociale già strutturata (o *istituzionalizzata*, come la definiscono Berger e Luckmann) ed è, di conseguenza, *mediato* dagli specifici modelli elaborati dalla cultura di riferimento. Il funzionamento di quest'ultima si basa, in una parte non trascurabile, proprio su processi di *incorporazione* e di *disincarnazione*. Col primo termine intendo le modalità attraverso le quali, entro le dinamiche di socializzazione, le strutture del mondo sociale si *sovrascrivono* esteriormente e interiormente sul corpo fisico, informandone e strutturandone le disposizioni in modo permanente: lo studio antropologico di tale dinamica è stato inaugurato da Marcel Mauss, il quale in una comunicazione presentata il 17 maggio del 1934 presso la Société de Psychologie indicava nello studio delle "tecniche del corpo", ovvero dei «modi in cui gli uomini, nelle differenti società, e secondo la tradizione, sanno servirsi dei loro corpi»³, una prospettiva fondamentale per cogliere l'essere umano come "uomo totale", come oggetto nella cui produzione agiscono sinergicamente fattori biologici, psicologici e sociologici⁴. La vera e propria nozione di *incorporazione* è stata sviluppata soprattutto da Pierre Bourdieu (1972 [2003]), che ha integrato le formulazioni maussiane sull'*habitus* evidenziando come la categorizzazione sociale e statutaria dei soggetti influisca in modo determinante nelle differenti forme di socializzazione dei corpi e come, per questa via, essa orienti la conoscenza stessa che un particolare soggetto ha del mondo che lo circonda⁵.

La nozione di *disincarnazione*, nell'accezione elaborata da Mary Douglas, designa invece una specifica modalità di modellamento culturale del corpo che è da intendere come complementare alle pratiche di incorporazione: la disincarnazione è, infatti, la tendenza transculturale a contrarre il corpo come oggetto fisico, a "recintare" le sue forme esteriori, così come il suo apparato fisiologico e pulsionale (tipicamente in ambito sessuale, alimentare, igienico), in funzione della promozione del corpo socializzato. Si tratta di un dato strutturale dell'esperienza sociale che influenza la percezione che dei corpi hanno gli individui appartenenti a una determinata cultura⁶. Anche in questo caso il funzionamento dei processi di disincarnazione risulta strettamente connesso ai modelli di

³ MAUSS 1936 [1965], p. 385.

⁴ Sul ruolo dell'imitazione nel processo di interiorizzazione delle tecniche del corpo cfr. MAUSS 1936 [1965], p. 389-90: «Ciò che ha luogo, è una imitazione meravigliosa. Il bambino, l'adulto imitano atti che hanno avuto esito positivo e che hanno visto compiere con successo da parte di persone in cui hanno confidenza e che esercitano un'autorità su di loro. L'atto si impone dal di fuori, dall'alto, sia pure un atto esclusivamente biologico riguardante il loro corpo».

⁵ Quest'ultimo punto diventa centrale nella teoria dell'incorporazione (*embodiment*) di Thomas J. Csordas, secondo cui il corpo assume a sua volta una posizione interattiva nella produzione e nella negoziazione della realtà sociale (CSORDAS 1990). Si tratta di un punto centrale anche nel costruzionismo sociale di Berger e Luckmann: «l'organismo continua a influire su ogni fase dell'attività umana di costruzione della realtà e [...] esso è, a sua volta, influenzato da questa attività» (BERGER – LUCKMANN 1966 [1969], p. 243). Sul paradigma antropologico dell'*embodiment* si vedano i contributi raccolti in SMITH 2017, in particolare HOLMES 2017 per un tentativo di applicare tale paradigma allo studio del corpo nell'antichità classica; per un'applicazione all'ambito del cognitivismo cfr. LAKOFF - JOHNSON 1999.

⁶ Cfr. DOUGLAS 1970 [2003], pp. 72-91. LE BRETON 1990 [2021], pp. 179 ss. ha ripreso Douglas definendo l'integrazione sociale del corpo come una «cancellazione ritualizzata» della sua sostanza carnea.

Introduzione

categorizzazione sociale attivi all'interno di un determinato orizzonte culturale: in altri termini, il modo di “disincarnarsi” dal corpo fisico differenzia i soggetti ascritti a categorie sociali differenti.

All'interno di queste dinamiche la violenza gioca un ruolo non secondario, che esorbita da una meccanica puramente repressiva. Probabilmente la più radicale delle teorie sul valore “creativo” della violenza nel processo di costruzione dell'ordine sociale è quella delineata da René Girard nella sua seconda monografia, *La Violence et le sacré* (GIRARD 1972 [1980]). Secondo lo studioso francese, i processi di differenziazione categoriale su cui si reggono i sistemi culturali si caratterizzano per la loro fondamentale instabilità; tali processi rischiano, infatti, di collassare a causa di quella che Girard chiama “violenza essenziale”, la reciprocità negativa che tende ad accumularsi all'interno di un gruppo sociale a causa della natura essenzialmente *mimetica*, dunque socialmente mediata, dei desideri⁷. Nelle società arcaiche, caratterizzate da un ordinamento pre-giuridico, la tenuta del sistema dipende fundamentalmente da dispositivi rituali⁸ che hanno lo scopo precipuo di “recintare” la violenza e di incanalarela verso obiettivi prosociali, calmierando così possibili derive antisociali. In quanto scongiura il rischio di una lacerazione interna al gruppo, *la ritualizzazione della violenza* è fattore essenziale di produzione e *ri*-produzione della cultura⁹. Il processo *ierogenetico*, la creazione del sacro, si spiegherebbe proprio in termini di sofisticazione del controllo rituale della violenza.

Il funzionamento generale di tali dispositivi si basa, secondo Girard, sulla logica del “capro espiatorio”: la violenza è socialmente indirizzata e scaricata (in varie forme, non necessariamente cruenta) su una vittima stigmatizzata, contro la quale il gruppo è chiamato a polarizzarsi in modo unanime¹⁰. In *Le bouc émissaire* (GIRARD 1982 [1987]) lo studioso francese ha indagato in modo più approfondito i criteri che orientano il processo espiatorio: tra i “segni vittimari”, tratti stereotipici che sono suscettibili di polarizzare su colui che li possiede la violenza del gruppo,

⁷ La nozione di ‘desiderio mimetico’, che sta alla base dell'intera costruzione teorica, trova una prima formulazione in GIRARD 1961. Individuando la matrice sociogena del desiderio individuale e dello stesso complesso emozionale (cioè il rapporto di *imitazione* che il soggetto stabilisce con un mediatore), Girard ha decostruito in modo radicale il mito romantico del soggetto che trova in sé il proprio fondamento ontologico, con conseguenze euristiche che, a ben vedere, sono incompatibili con l'accusa di essenzialismo spesso rivolta alla prospettiva ermeneutica dell'autore francese.

⁸ Uso la nozione di “dispositivo” qui come nel resto di questo lavoro nell'accezione elaborata da Michel Foucault, il quale definisce così le formazioni discorsive ed extra-discorsive che hanno la funzione strategica di orientare e bloccare in una certa direzione i rapporti di forza all'interno di un dato contesto storico-sociale: «Il dispositivo è sempre iscritto in un gioco di potere e, insieme, sempre legato a dei limiti del sapere, che derivano da esso e, nella stessa misura, lo condizionano. Il dispositivo è appunto questo: un insieme di strategie di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati» (FOUCAULT 1994, pp. 299-300; citato in AGAMBEN 2006, pp. 6-7).

⁹ Conclusioni analoghe sulle dinamiche di ritualizzazione della violenza e sul ruolo di quest'ultima nella creazione di vincoli di complicità tra i membri di un gruppo sociale sono offerte anche dall'analisi, assai diversa da quella girardiana, che Walter Burkert ha messo a punto in *Homo necans* studiando il sacrificio cruento in Grecia antica (BURKERT 1972 [2021]). Per una possibile comparazione tra l'approccio di Girard e quello di Burkert si veda PALAVER 2009.

¹⁰ In tale processo, il sapere mitico-rituale gioca un ruolo fondamentale, poiché scotomizza la dimensione fundamentalmente *persecutoria* della violenza, elaborando costellazioni di contenuti stereotipici atti a *giustificare* la polarizzazione del gruppo contro la vittima; cfr. GIRARD 1982 [1987].

figurano anche elementi afferenti all'orizzonte del *corpo non normotipico*, come la presenza di imperfezioni fisiche. La non conformità del corpo fisico di un individuo rispetto agli standard culturalmente determinati è, in altri termini, uno dei parametri che rischia di attivare il dispositivo persecutorio¹¹. Questo punto della teoria girardiana trova corrispondenza con la nozione di *stigma visibile* nell'accezione elaborata da Erving Goffman in uno studio pionieristico sui meccanismi di marginalizzazione sociale degli individui percepiti come non normotipici (GOFFMAN 1963). Con tale nozione Goffman intende, in particolare, un segno veicolato dal corpo che risulta percepibile alla collettività e che ha la funzione di screditare la presentazione sociale dell'individuo¹². Orientando le aspettative degli altri individui, lo stigma visibile pone il soggetto in una posizione marginale che tende a tradursi in esclusione sociale¹³.

Secondo questo modello teorico, la violenza addomesticata e ritualizzata interviene per ribadire la separazione tra categorie, contribuendo a mantenere in funzione i meccanismi di differenziazione categoriale. Così come, in termini maussiani, il corpo socializzato è mezzo tecnico che riproduce l'ordine culturale¹⁴, anche la violenza è un mezzo tecnicizzato di cui l'uomo dispone per *tagliare il mondo*, per tenere differenziato ciò che, altrimenti, rischierebbe di de-differenziarsi¹⁵. Le *“tecniche della violenza”* si pongono al servizio della costruzione sociale della realtà, separando l'ordinato dal disordinato. Il lettore troverà un'applicazione specifica di questo modello, che permea l'intera tesi, soprattutto nell'analisi dell'immagine mitica della mutilazione del mostro (par. 4.3).

Questa specificità tecnica della violenza è evidente, inoltre, anche nei rituali che contribuiscono a culturalizzare il corpo fisico dei membri di una determinata società. La nozione pertinente in questo caso è quella di *antropopoiesi*, messa a punto a partire dalla seconda metà degli anni Novanta dal gruppo di ricerca composto da Francis Affergan, Silvana Borutti, Claude Calame, Ugo Fabietti, Mondher Kilani e Francesco Remotti. Prodotto di un'espansione e di un ripensamento critico del concetto di “rito di passaggio” elaborato da VAN GENNEP 1909 [1981], la nozione di

¹¹ Sul processo di “mostrificazione” della vittima si veda la mia analisi delle mutilazioni subite da Eurizione e Polifemo nell'*Odissea: infra*, par. 4.3.3.

¹² Nell'*incipit* del saggio Goffman specifica che nella cultura greca il termine *στῆγμα* indicava «bodily signs designed to expose something unusual and bad about the moral status of the signifier. The signs were cut or burnt into the body and advertised that the bearer was a slave, a criminal, or a traitor – a blemished person, ritually polluted, to be avoided, especially in public places» (GOFFMAN 1963, p. 1). Sulle tipologie e sulla funzione degli *στῆγματα* nel mondo greco si vedano FANTASIA 1976, JONES 1987 e CONDELLO 2008.

¹³ Sull'esclusione sociale degli individui con corpi non normotipici in Omero cfr. *infra*, pp. 31-2; sull'Atene classica si veda invece *infra*, pp. 338-9.

¹⁴ Mauss insiste sulla natura essenzialmente “tecnica” del corpo umano: «il corpo è il primo e il più naturale oggetto tecnico e, nello stesso tempo, mezzo tecnico, dell'uomo» (MAUSS 1936 [1965], p. 392).

¹⁵ Segnalo che un modello analitico non molto dissimile da quello qui tracciato è impiegato anche da APPADURAI 2005 nella sua analisi della violenza nel mondo globalizzato: secondo Appadurai, l'affermazione violenta delle ideologie identitarie è da intendere, infatti, come una reazione mirata a ripristinare un “ordine” gerarchizzato e ben riconoscibile in risposta ai processi polverizzanti della globalizzazione e alle ansie culturali che questi ultimi concorrono a determinare.

Introduzione

antropopoiesi si applica, in generale, ai processi di autocostruzione che i sistemi culturali prescrivono all'individuo in funzione della sua realizzazione come agente sociale, processi in cui giocano un ruolo strutturale forme di modificazione e socializzazione del corpo individuale riconducibili alle nozioni, già discusse, di *incorporazione* e *disincarnazione*. Nelle culture tradizionali, tali operazioni prevedono spesso la somministrazione ritualizzata di una violenza “controllata”, finalizzata a *inscrivere sul corpo fisico* l'ordine culturale¹⁶ e testare pubblicamente l'autocontrollo e l'abnegazione che l'individuo *deve* saper esercitare sul proprio corpo biologico e sugli istinti primari per ottenere (e mantenere) la piena titolarità di agente sociale.

Il range delle pratiche afferenti a tale ambito è molto ampio e varia, con “arbitrarietà procustea”¹⁷, da cultura a cultura: percosse, tatuaggi, scarificazioni, perforazioni cutanee, circoncisione e anche vere e proprie amputazioni di uno o più arti del corpo¹⁸ assumono la funzione di infliggere dolore all'individuo per fissare in modo efficace e permanente la sua posizione nel mondo “ordinato” della cultura¹⁹. A quest'uso dei dolori possiamo attribuire la medesima funzione che Michel Foucault, nel secondo volume della *Histoire de la sexualité* (FOUCAULT 1984 [1991]), individuava studiando le pratiche di ‘costruzione del sé’ dei maschi greci attraverso l'introiezione dell'obbligo culturale alla restrizione dei piaceri del corpo. Si tratta, cioè, di dinamiche di *soggettivazione*, nozione con la quale Foucault intende il processo di produzione del soggetto attraverso il suo *assoggettamento* a un campo normato di sapere socialmente condiviso, processo che implica – come presuppone anche la nozione di antropopoiesi – l'introiezione di modelli di abnegazione. La presa coercitiva che il sistema sociale ha *sul* soggetto e che costituisce la produzione *del* soggetto passa, in altre parole, attraverso la “recinzione” culturale del suo corpo.

Nel mondo greco la funzione antropopoietica della violenza mutilatoria assume ordinariamente forme diverse rispetto a quelle delle iniziazioni cruento. Per usare i termini della *Membership Categorization Analysis* del sociolinguista americano Harvey Sacks, brillante allievo

¹⁶ Cfr. DELEUZE – GUATTARI 1972 [2002], pp. 159-61, CLASTRES 1974 [2003], pp. 130-7 e REMOTTI 2013.

¹⁷ Traggio questa nozione da LACAN 1974, I, pp. 98-9, che la utilizzava per indicare, all'interno di un più ampio discorso sull'*imago* del “corpo a pezzi”, il rapporto tra la moda e la modificazione sociale del corpo fisico: «abbiamo qui un rapporto specifico dell'uomo col proprio corpo, che si manifesta anche nella generalità di una serie di pratiche sociali, dai riti del tatuaggio, dell'incisione, della circoncisione nelle società primitive, fino a quella che potremmo chiamare arbitrarietà procustea della moda, in quanto smentisce nelle società avanzate quel rispetto delle forme naturali del corpo umano la cui idea nella cultura è tardiva».

¹⁸ Tra i Dogum Dani della Nuova Guinea, ad esempio, alle donne è prescritto di sacrificare le proprie dita, da amputare con un colpo di scure, in occasione delle cerimonie funebri. Vengono risparmiati il pollice e due dita di almeno una mano, in modo che esse possano svolgere compiti basilari e non specializzati (cfr. TABET 1979, p. 46).

¹⁹ Un caso greco che si lascia ricondurre a questa specifica categoria di rituali antropopoietici che prevedono il ricorso alla violenza marchiante è offerto dalle cerimonie iniziatiche degli efebi spartati che si svolgevano presso il santuario di Artemide *Orthia*: in tale contesto la fustigazione (*διαμαστίγωσις*) costituiva parte integrante delle prove che gli efebi dovevano affrontare per attestare la propria *ἀνδρεία*. Cfr. FRONTISI-DUCROUX 1984, PARADISO 1996, p. 114; CUSUMANO 2006. Sui rituali di iniziazioni dei giovani nel mondo greco si vedano soprattutto JEANMAIRE 1939, BRELICH 1969, VERNANT 1991, pp. 207-219, 220-243; DODD – FARAONE 2003 e, per quanto riguarda nello specifico le iniziazioni femminili, CALAME 2019².

di Erving Goffman, i corpi marchiati o tagliati non sono quelli dei *Members*, i membri a titolo pieno del gruppo sociale (cioè maschi adulti di condizione libera), ma sono al contrario i corpi afferenti ad alcune *boundary categories*²⁰: gli animali *in primis*, e a seguire categorie che condividono con questi ultimi alcuni attributi stereotipici, come gli schiavi e barbari²¹.

La dinamica antropopietica emerge nel modo più chiaro nei processi di costruzione culturale della polarità tra umano e animale, nel cui contesto la violenza ritualizzata e tecnicizzata assume la sua configurazione più macroscopica. È soprattutto il corpo dell'animale sgozzato e fatto a pezzi nel quadro del sacrificio cruento a costituire il paradigma di corpo smembrato²². Il rituale del taglio, della macellazione e della ripartizione ordinata delle carni dell'animale crea e ricrea antropopieticamente il soggetto umano, distinguendo un mero σῶμα, una massa carnea, dal corpo iper-virile (e iper-umano) dell'*homo necans*²³. La violenza mutilatoria così come ritualizzata e tecnicizzata nel sacrificio cruento occupa, allora, una posizione centrale all'interno di quella che Furio Jesi, anticipando di quasi vent'anni la nozione di antropopoesi, chiamava «macchina antropologica», intendendo con tale termine l'insieme dei meccanismi culturali che producono «immagini di uomini, modelli antropologici riferiti all'io e agli altri, con tutte le varietà di diversità possibili (cioè di estraneità all'io)»²⁴. Giorgio Agamben ha declinato in modo originale la nozione intendendo con essa proprio la dinamica originaria che dà luogo alla separazione ontologica e assiologica tra l'«Umano» e l'«Animale», ma all'interno del suo modello non figura quella *norma sacrificale* che invece fonda l'opposizione tra le due categorie nella civiltà greca antica²⁵.

Tale centralità spiega come mai una delle strutture elementari (e di lunga durata) dell'immaginario mutilatorio consista proprio nell'*inversione* del processo di disincarnazione antropopietica. Quando applicata al corpo umano, la violenza è spesso pensata come una forza che

²⁰ Con la nozione di *boundary category* («categoria marginale»), Sacks definisce un dispositivo categoriale che limita e mette in discussione il diritto di alcuni individui o gruppi di essere riconosciuti come *Members*, membri a titolo pieno di un gruppo sociale (SACKS 1992, vol. I, pp. 69-71). Il funzionamento di tali dispositivi è tale che la categoria *Member* si definisce per opposizione alle sue *boundary categories*.

²¹ Sulla marchiatura degli schiavi e dei barbari cfr. FANTASIA 1976, p. 1169 («l'uso di tatuare il corpo a scopo ornamentale o come segno di uno status particolare non è assolutamente praticato dai Greci [...]; e agli occhi di un greco, segni e figure impressi sulla pelle denotano quanto meno l'origine barbara. In secondo luogo, è impossibile separare i termini che fanno perno su στίχειν da fatti e situazioni inerenti alla condizione servile») e CONDELLO 2008. Sulla mutilazione degli schiavi in Omero (il supplizio di Melanzio), cfr. *infra*, par. 4.4; nell'Atene classica cfr. *infra*, p. 339. A Sparta era riservato agli iloti un numero fisso di frustate l'anno; inoltre, come sappiamo da un frammento di Mirone di Priene (*FGrHist* 106 F 2 *apud* Ath. XIV 657 c-d), gli iloti che eccellevano in vigore e floridezza del corpo, cioè quanti avevano un corpo inadeguato al degrado fisico prescritto a tale categoria, erano direttamente messi a morte (PARADISO 1991, pp. 67-71).

²² Cfr. *infra*, pp. 73-5.

²³ Per un approccio teorico allo studio della violenza contro l'animale in quanto dinamica di costruzione performativa di «virilità» si veda il lavoro pionieristico di DELL'AVERSANO 2010.

²⁴ JESI 1977, p. 15. Sulla figura e sull'opera intellettuale di F. Jesi si veda MANERA 2012.

²⁵ AGAMBEN 2002. Il ruolo centrale (non solo a livello discorsivo ma anche sul piano performativo) che la «norma sacrificale» assolve all'interno di tale dispositivo è stato ampiamente approfondito, negli ultimi anni, dai *critical animal studies*. Per alcuni approcci recenti in questo campo si vedano MORMINO 2012, p. 221 e 2017, ZAPPINO 2015, FILIPPI 2016 e STEFANONI 2020.

fa saltare le barriere categoriali tra l'umano disincarnato e la pura materialità del corpo animale²⁶: il corpo umano macellato e divorato perde i tratti che lo distinguono statutariamente dalla vittima animale. Alla violenza ritualizzata, tecnicizzata e differenziante subentra spesso una violenza regressiva che confonde le categorie sociali, che *disfa* il corpo non solo come oggetto fisico, ma anche come agente culturale.

È significativo che nell'Atene classica uno dei luoghi deputati all'emersione e alla manipolazione di quest'immaginario sia la tragedia, un genere performativo caratterizzato da una marcata fisionomia rituale. La rilevanza che assume all'interno della scena tragica il *pattern* della deviazione della violenza sacrificale verso i corpi umani (che Froma I. Zeitlin ha ascrivito al "motivo del *corrupted sacrifice*") è stata da tempo sottolineata²⁷. Messe in scena nel teatro di Dioniso, in occasione delle Grandi Dionisie, le tragedie appartengono al dominio di una divinità²⁸ che ha tra i suoi tratti caratterizzanti proprio la confusione tra le categorie sociali, in particolar modo l'ibridazione tra umano e animale²⁹. Recintata nello spazio "liminoide" della festa³⁰, dove è possibile fare esperienza del disordine in forma protetta, e rifunzionalizzata alle forme di pensiero proprie della *polis* di V secolo, anche la violenza estrema si configura – lo vedremo meglio nel corso di questo lavoro – come un operatore posto al servizio della costruzione sociale della realtà³¹.

II. Orientamenti metodologici della ricerca

Uno dei primi problemi in cui si imbatte chi studia la realtà e l'immaginario delle mutilazioni corporali nella Grecia arcaica e classica consiste nell'assenza nella lingua greca antica di un termine generico di uso comune per indicare ciò che noi intendiamo con la nozione di "mutilazione"³². Il nostro uso di questo termine – derivato dal latino *mutilus*, usato in senso proprio per qualificare l'animale privo di un corno³³ – non è, d'altra parte, univoco né rigorosamente neutro, ma ha una sua

²⁶ Questa struttura sta alla base delle immagini mitiche afferenti alla categoria del "sacrificio umano", sul cui problematico statuto in Grecia antica si vedano almeno HENRICHS 1981 e 2013, HUGHES 1991, BONNECHERE 1994, GEORGOUDI 1999, BREMMER 2007a, ANDÒ 2020; per un approccio comparativo al tema del "sacrificio umano" cfr. BREMMER 2007b, BRELICH 2011², GAGNÉ – BONNECHERE 2013, NAGY – PRESCENDI 2013.

²⁷ ZEITLIN 1965, ma cfr. anche GIRARD 1972 [1980], pp. 178-9 a proposito del motivo della «festa che prende una brutta piega». Sul rilievo drammaturgico che il motivo dell'alterazione della prassi sacrificale assume frequentemente nel *corpus* tragico rimando a SEAFORD 1989, pp. 89 ss. ed HENRICHS 2000, 2004 e 2012.

²⁸ Il rapporto tra la tragedia, la figura di Dioniso e le funzioni mitico-rituali del dionisismo è al centro di numerosi contributi. Nell'impossibilità di rendere conto esaustivamente delle varie posizioni espresse dalla critica su questo tema (operazione che richiederebbe un'intera monografia), rimando il lettore ai contributi citati in TADDEI 2020a, p. 17, n. 1.

²⁹ HENRICHS 1982; VERNANT 1985b [1991]; FUSILLO 2006.

³⁰ Sulla nozione di "fenomeno liminoide" cfr. TURNER 1982 [1986].

³¹ Non sono mancati tentativi di spiegare le specificità della violenza tragica come una sofisticazione del rituale sacrificale: è il caso di BURKERT 1966 e GIRARD 1972 [1980]. Più in generale, sulla violenza in tragedia e sulla sua funzione si vedano GOLDHILL 1991, KAIMIO 1992, SOMMERSTEIN 2004, SEIDENSTICKER 2006, ALLAN 2013 e ANDÒ 2013, in particolare le pp. 31ss.

³² MULLER 2020a, p. 199.

³³ ERNOUT – MEILLET 1959⁴ [2001], pp. 425-6, s.v. *mutilus*.

fluidità semantica e risulta assai spesso ideologicamente connotato.

Per fare un esempio, rubrichiamo sotto la voce “mutilazioni” operazioni di *sottrazione* di parti del corpo effettuate in altre società dove esse sono pensate, al contrario, come veri e propri *perfezionamenti*, come pratiche “correttive” che tramite l’ablazione di parti considerate anomale perfezionano il corpo adeguandolo alla norma condivisa³⁴. Pratiche che hanno quindi, come abbiamo visto, una funzione costruttiva, antropopoietica. Al contrario definiamo “correttive” alcune operazioni che studiosi e attivisti definiscono piuttosto “mutilazioni medicalizzate”³⁵, ad esempio gli interventi di chirurgia genitale volti a disambiguare la sessualità dei neonati intersessuali, pratica che si spiega all’interno di una biopolitica dei corpi orientata a un rigido binarismo di genere³⁶.

In questa tesi ho utilizzato la nozione di “violenza mutilatoria” come ‘termine ombrello’ utile a circoscrivere in prima approssimazione una serie di pratiche accomunate dall’infrazione violenta e coattiva dell’integrità di un corpo umano, dalla privazione di un arto o di un organo fino allo smembramento integrale. Data la natura multiforme dell’oggetto al centro di questa indagine, ho ritenuto opportuno combinare ecletticamente vari metodi di indagine afferenti principalmente all’orizzonte disciplinare delle scienze sociali, cercando di valorizzare i differenti aspetti del fenomeno studiato attraverso lo strumentario ermeneutico di volta in volta più produttivo e tentando di operare una sintesi interdisciplinare tra approcci spesso non comunicanti.

L’impostazione di fondo di quest’indagine resta, tuttavia, ancorata alla tradizione e alle metodologie dell’antropologia storica del mondo antico³⁷. L’analisi che propongo seguirà un’impostazione che si rifà in primo luogo alla messa a punto teorica e metodologica di Louis Gernet, grecista francese precocemente avvicinosi alla scuola sociologica di Émile Durkheim. Cruciale nella genesi della prospettiva ermeneutica gernetiana è, al di là del retaggio durkheimiano-maussiano, l’influenza dalla psicologia storica di Ignace Meyerson, psichiatra francese che aveva elaborato un modello teorico per studiare la diacronia delle funzioni mentali umane (le *fonctions psychologiques*) attraverso la loro *oggettivazione* nelle “opere” (cioè nei prodotti culturali in senso lato, dai testi letterari fino alle istituzioni sociali)³⁸. Coniugando produttivamente l’indirizzo sociologico alla psicologia storica, Gernet ha elaborato e praticato un metodo di analisi che

³⁴ Così fa, ad esempio, Claude Chippaux, antropologo e chirurgo, in diversi studi dedicati alle *mutilations ethniques* (CHIPPAUX 1982). Per una critica a quest’uso generalizzato del termine “mutilazione” cfr. REMOTTI 2013, *passim*.

³⁵ Mutuo la nozione di “mutilazioni medicalizzate” da CALDEROLI 2007, p. 5. Sulla “medicalizzazione” come tendenza a tradurre «in termini medici [...] problemi che dovrebbero essere affrontati con misure sociali» cfr. la voce “Medicina / Medicalizzazione” a cura di F. Ongaro Basaglia e G. Bignami in ONGARO BASAGLIA 1982, p. 158.

³⁶ Cfr. BALOCCHI 2012.

³⁷ Per una discussione sugli intrecci storico-culturali che hanno portato alla costituzione dell’antropologia storica del mondo antico cfr. DI DONATO 1990 e 2013, HARTOG 2020 e l’introduzione di A. Taddei in TADDEI 2020b.

³⁸ Gli assunti della psicologia storica formulata sono oggetto dell’unica monografia pubblicata da Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres* (MEYERSON 1948 [1989]); sui fattori sociali che contribuiscono all’oggettivazione della nozione di corpo si veda in particolare p. 124. La riflessione di Meyerson è rimasta sostanzialmente limitata all’ambito dell’antropologia storica francese (cfr. DI DONATO 1990, pp. 131-205).

Introduzione

consente di esaminare il patrimonio leggendario greco come oggettivazione diacronicamente stratificata delle *forme di pensiero* e delle *forme di società* proprie della civiltà della Grecia antica³⁹. Tra gli strumenti di cui mi sono servito maggiormente in questo lavoro figura, in particolare, la nozione gernetiana di “immagine” (*image*), che indica l’unità minima di un racconto leggendario, un fotogramma narrativo che si dimostra capace di assumere significati diversi attraverso il tempo e di collocarsi plasticamente entro situazioni storico-sociali tra loro differenti⁴⁰. L’immagine è sottoposta, infatti, a processi di risemantizzazione che la caricano di nuovi significati, rendendola diacronicamente stratificata⁴¹.

È il punto di partenza di una più ampia riflessione teorica sui meccanismi di significazione mitica: questi meccanismi, secondo Gernet, appaiono descrivibili tramite assi di rapporto analoghi a quelli che, secondo Ferdinand de Saussure, caratterizzano la significazione linguistica. Lo studioso parla nello specifico di connessioni e di associazioni tra immagini, intendendo nel primo caso il rapporto tra elementi eterogenei all’interno della stessa sequenza mitica, e nel secondo caso il rapporto tra elementi omogenei collocati in sequenze mitiche differenti⁴². È tale reticolo di rapporti che si intrecciano tra immagini leggendarie a costituire la chiave di volta per l’analisi dei racconti mitici intesi come oggettivazioni di memoria sociale e come documenti di protostoria sociale.

La nozione gernetiana di “immagine” si offre, di conseguenza, come uno strumento particolarmente utile alla mappatura dell’immaginario mutilatorio nella sua articolazione sincronica così come nella sua peculiare stratificazione diacronica. Per descrivere analiticamente le funzioni che la violenza mutilatoria assume nella dimensione *sincronica* dell’immaginario omerico, ho ritenuto opportuno integrare l’approccio storico-antropologico con gli strumenti analitici della semiotica della cultura, a partire dalla distinzione tra “cultura”, “non-cultura” e “anti-cultura” elaborata dal semiologo russo Jurij M. Lotman⁴³. La differenza specifica tra il mio approccio e

³⁹ Il lavoro intellettuale dello studioso francese si è rivelato tra i più influenti nell’ambito delle scienze dell’antichità della seconda metà del Novecento, soprattutto in seguito alla pubblicazione dei saggi raccolti in GERNET 1968. Quest’opera, pubblicata postuma ad opera di Jean-Pierre Vernant, segna di fatto la nascita di una vera e propria antropologia storica della Grecia antica.

⁴⁰ La nozione è stata elaborata dal grecista francese in alcune carte manoscritte pubblicate solo nel 2004, cfr. GERNET 2004: 39-60. Le carte manoscritte fanno parte oggi delle Archives Louis Gernet [ALG], il cui corpus, ordinato da Riccardo Di Donato, è conservato presso il Laboratorio di Antropologia del Mondo Antico dell’Università di Pisa. Le carte in questione – che costituiscono il fascicolo rubricato sotto la voce ALG II,1 Ψ – sono consultabili, in formato digitale, sul sito <http://lama.humnet.unipi.it> (consultato il 10 maggio 2022) nella sezione ‘Archivi’.

⁴¹ Cfr. GERNET 2004: 48-49 (con la prefazione di R. Di Donato alle pp. 14-15).

⁴² Su questo punto cfr. l’introduzione di A. Soldani al fascicolo ALG II,1 Ψ in GERNET 2004: 26-28.

⁴³ Ricavo la distinzione tra “cultura”, “non-cultura” e “anti-cultura” da LOTMAN – USPENSKIJ 1971 [1975], pp. 54-55. Questo modello tripartito presuppone, nella formulazione del semiologo russo, una distinzione preliminare tra due differenti accezioni di “cultura”: nel primo caso la “cultura” è modellizzata come un sistema di regole che determinano la creazione dei testi (cultura *grammaticalizzata*, orientata al contenuto), nel secondo caso è modellizzata come un insieme di testi regolati (cultura *testualizzata*, orientata all’espressione). Nel primo caso, sostiene Lotman, l’antitesi fondamentale è quella “ordinato vs. non ordinato”, dove il “non ordinato” coincide con la “non-cultura”; nel secondo caso l’antitesi fondamentale è quella tra “corretto vs. erroneo”: qui «la cultura non si contrappone al caos (all’entropia),

quello di altri studi che fanno ricorso ad analoghe prospettive formalistiche (e che si limitano a individuare un'opposizione tra norma culturale e violenza mutilatoria, senza però esplorarla analiticamente) consiste, come emergerà soprattutto nell'analisi dello scempio del cadavere delineata nel Capitolo 3, nella valorizzazione dell'organizzazione simbolica e della coerenza interna che contrassegnano il polo dell'*assenza della norma* (la "non cultura") in quanto operatore culturale funzionale alla costruzione della realtà.

Poiché uno dei nodi cruciali degli studi sul tema di cui ci occupiamo riguarda la *risposta estetica* dei fruitori dell'*epos* alle immagini di mutilazione e smembramento, in questo lavoro ho affrontato la questione ricorrendo agli strumenti ermeneutici dell'estetica della ricezione, in particolare al *reader-response criticism*. Quest'approccio metodologico permette di analizzare il *significato* di un testo letterario come fenomeno esperienziale, che si realizza nella fruizione attraverso un processo semiotico-cognitivo di decodifica e di cooperazione⁴⁴. La nozione che mi ha permesso di affrontare in termini analitici la questione della risposta estetica, evitando i linguaggi descrittivi improntati al senso comune, è quella di "fruitore implicito", elaborata da Wolfgang Iser (1976 [1978]), teorico della letteratura appartenente alla cosiddetta "Scuola di Costanza". Tale nozione definisce la struttura operativa attraverso cui il testo sollecita nel destinatario empirico specifici atti strutturati di decodifica funzionali alla costruzione del significato dell'opera. Come ho tentato di mostrare (già nel par 2.3.1, ma si veda anche l'intero Capitolo 4), il ricorso a questa nozione permette di analizzare come funziona e cosa determina il posizionamento del fruitore empirico (che segue, appunto, il tracciato stabilito dal fruitore implicito) rispetto alla manipolazione epica dell'immaginario mitico in analisi. Si tratta, insomma, di uno strumento euristico che contribuisce produttivamente alla ricognizione delle funzioni degli episodi di violenza mutilatoria, che nell'economia narrativa dei poemi omerici occupano una posizione tutt'altro che marginale.

Per quanto concerne invece il piano dell'indagine diacronica, la mia ricerca sul rapporto tra corpo e violenza è stata influenzata dagli studi del sociologo tedesco Norbert Elias, il quale in *Über den Prozess der Zivilisation* (ELIAS 1969² [1982] e 1980² [1983]) valorizza l'incidenza dei fattori *sociogeni*, legati al mutamento dell'articolazione sociale, nella dinamica di variazione storica delle soglie di pudore e ripugnanza circa gli usi del corpo e della violenza.

Questo modello teorico può essere utilmente integrato con quanto abbiamo osservato nel precedente paragrafo: studiando l'evoluzione delle «tecniche a tavola», la variazione della percezione dei bisogni fisiologici e i «mutamenti dell'aggressività come piacere» tra Medioevo ed

ma a un sistema di segno opposto», che Lotman definisce "anti-cultura". Per un'applicazione pratica di questa struttura concettuale all'analisi delle immagini mitiche di violenza mutilatoria cfr. *infra*, pp. 250-1.

⁴⁴ Si vedano, in particolare, ISER 1976 [1978] e FISH 1980. Si tratta di un metodo ancora poco praticato dagli studiosi delle letterature classiche: un recente studio che pone il *reader-response criticism* al centro del proprio impianto metodologico è quello di A. Grilli sullo statuto dell'eroe comico in Aristofane (GRILLI 2021).

età moderna, Elias ha evidenziato, infatti, come siano in primo luogo le *eterostrizioni* sociogene (cioè le pressioni esercitate dalla configurazione che le interdipendenze tra gli individui assumono in un determinato momento storico⁴⁵) a determinare le forme e il grado delle *autocostrizioni* che il singolo introietta durante il processo di socializzazione⁴⁶. Il mutamento diacronico delle interdipendenze sociali, dunque delle eterostrizioni sociogene, tende di conseguenza a riconfigurare nel tempo la struttura degli affetti degli individui appartenenti al gruppo⁴⁷. Tale mutamento è orientato, secondo Elias, verso un progressivo irrigidimento dei controlli, e incide nella negoziazione dei significati socialmente attribuiti all'antitesi tra "civiltà" e "barbarie": così, per fare un esempio, la generalizzazione dell'uso della forchetta nelle corti europee del XVI e del XVII secolo ha portato a riconcettualizzare come "cannibalesco" l'uso delle dita per portare alla bocca le vivande imbandite a tavola⁴⁸. Analoghe considerazioni valgono, secondo il sociologo tedesco, anche per il mutamento diacronico delle soglie culturali di avversione e di angoscia circa le pratiche di violenza su uomini e animali⁴⁹.

Come vedremo soprattutto nella sezione finale della tesi (par. 5.2), questo modello teorico ci permetterà di illuminare la logica di alcune delle mutazioni più significative che interessano l'immaginario mutilatorio in Grecia antica nel passaggio dall'età arcaica all'età classica.

III. Articolazione del lavoro

Dopo aver presentato i principali strumenti teorico-metodologici che orientano questa ricerca, illustrerò sinteticamente la partizione interna della tesi e i contenuti delle sue varie sezioni.

Partendo da un'esplorazione critica dello *status quaestionis* relativo ai due distinti ambiti del corpo e della violenza in Omero (parr. 1.1 e 1.4), nel Capitolo 1 analizzerò l'interazione tra i due orizzonti evidenziando il ruolo euristico che la rappresentazione della violenza assume per la determinazione della nozione omerica di corpo. Tale approccio permetterà di superare le annose questioni sull'assenza del concetto di corpo unitario in Omero e porterà, piuttosto, a individuare

⁴⁵ Cfr. ELIAS 1969² [1982], p. 93: «il concetto di configurazione è stato introdotto [...] perché esprime in modo più chiaro e inequivocabile, rispetto agli attuali strumenti concettuali della sociologia, il fatto che quella che chiamiamo "società" non è un'astrazione di peculiarità di individui esistenti senza la società, e neppure un sistema o una "totalità" al di là degli individui, ma è appunto *la rete di interdipendenze formata dagli individui*» (corsivo mio).

⁴⁶ Cfr. BERGER – LUCKMANN 1966 [1969], pp. 222 ss., i quali sottolineano come lo studio dei meccanismi di *interiorizzazione* (processo attraverso il quale l'individuo sottoposto alla socializzazione introietta la realtà così come definita su un piano d'accordo intersoggettivo) non possa prescindere dalla comprensione della *struttura sociale* al cui interno tali meccanismi operano: «l'analisi microsociologica o psico-sociologica dei fenomeni dell'interiorizzazione deve sempre avvenire sullo sfondo di una comprensione macrosociologica dei loro aspetti strutturali».

⁴⁷ «Muta lo standard di ciò che è socialmente consentito e vietato, e parallelamente si sposta la soglia dell'avversione e dell'angoscia socialmente alimentate; pertanto il problema delle angosce umane sociogene dimostra di essere uno dei problemi-chiave del processo di civilizzazione» (ELIAS 1969² [1982], p. 71)

⁴⁸ ELIAS 1969² [1982], pp. 192-3 e 265-8.

⁴⁹ ELIAS 1969² [1982], pp. 351-67.

almeno due distinte nozioni che esprimono, connotandola in modi opposti, la corporeità: da un lato il *χρῶς*, il continuum carneo del corpo umano visibile, orizzonte di oggettivazione dei criteri estetici e valoriali propri del gruppo (par. 1.2), e dall'altro il *σῶμα*, il mero corpo fisico, inteso come prodotto del disfacimento violento dell'unità strutturale del *χρῶς* (par. 1.3). La polarità semantica tra le due nozioni corrisponde, in termini antropologici, all'opposizione strutturale tra il corpo socializzato e disincarnato dell'essere umano come agente sociale (*χρῶς*) e il corpo come residuo materiale e regressivo della persona, oggetto cadaverico e "non culturale" che riconduce l'essere umano all'ambito dell'animalità. Significativamente in Omero il *σῶμα* non è propriamente una componente "naturale" e *a priori* dell'individuo umano: esso emerge sempre, infatti, quando il *χρῶς* è tagliato, quando l'unità naturale del corpo socializzato è disarticolata dall'arma del nemico. Il *σῶμα* omerico è, in altri termini, il prodotto di una violenza tecnicizzata che *disfa* l'uomo.

Agire questa violenza è prerogativa specifica dei guerrieri, i quali attestano pubblicamente la propria virilità e la propria eccellenza proprio dimostrando di saper tagliare efficacemente e rapidamente i corpi dei nemici. Come mosterò analizzando il sistema di similitudini e di immagini che l'*Iliade* utilizza per raccontare l'uccisione del nemico (par. 1.5), l'umanità e la virilità di un guerriero risultano tanto più accentuate quanto più egli, imponendo al corpo dell'avversario una violenza codificata dalla prassi bellica, è in grado di far slittare quest'ultimo verso la dimensione connotativa dell'animalità o della cosalità.

Il ruolo che la violenza propriamente mutilatoria assume all'interno dello scontro simmetrico tra i guerrieri epici sarà analizzato a partire dal Capitolo 2, che ha come oggetto specifico le immagini mitiche di ablazione e di manipolazione della testa del nemico. Per mettere a fuoco la salienza di tali pratiche, cui la narrazione conferisce uno spazio maggiore rispetto a quello occupato da altre forme di mutilazione, partirò da un'esplorazione della posizione centrale che la testa assume all'interno della costruzione topografica del corpo omerico (par. 2.2). Rispetto agli studi finora prodotti sull'argomento, il mio approccio valorizza lo statuto che la testa assume in quanto organo investito in vari tipi di attività sociale e rituale: dalla preminenza che il cenno del capo assume tra "tecniche del corpo" connesse alla regalità al coinvolgimento della parte interna della testa (*ἐγκέφαλος*) nelle pratiche automaledittive dell'*oath-sacrifice*. Ciò permetterà di far emergere, per esempio, il rapporto di connessione che la narrazione iliadica stabilisce tra l'infrazione degli ὄρκια da parte troiana e la ricorrenza di immagini di spargimento delle cervella dei guerrieri troiani.

La testa si presenta come un centro polifunzionale del corpo socializzato dell'individuo (ed è questa sua specifica preminenza gerarchica a rendere intelligibile – in termini genealogici e storico-culturali – la sua progressiva associazione alla *ψυχή*, canonizzata nel IV secolo da Platone), e ciò spiega la varietà e la polifunzionalità che contrassegnano, tanto nell'*Iliade* quanto nella tragedia

Introduzione

attica, le pratiche mutilatorie concernenti tale parte del corpo.

Tagliare le teste dei nemici può essere oggettivazione del valore marziale del guerriero impegnato nell'ἀριστεία (par. 2.3.1), ma può anche servire a convertire il corpo del nemico ucciso in una sorta di talismano “magico” atto a mettere in fuga gli avversari (par. 2.3.2) oppure a portare a compimento in forma ritualizzata l'obbligo della vendetta: un *pattern*, quest'ultimo, che è ricorrente soprattutto nelle immagini mitiche di *cefaloforia* (par. 2.3.3).

Dopo aver chiarito il ruolo e i confini della *violenza tecnicizzata* agita dai guerrieri, mi dedicherò nel Capitolo 3 all'analisi dell'orizzonte mitico-rituale dell'ἀεικέλη omerica, l'oltraggio del cadavere nemico (parr. 3.3), concentrandomi essenzialmente sulle modalità semio-narrative attraverso cui l'*Iliade* costruisce e rappresenta la *violenza bestiale* degli animali necrofagi (par. 3.4). Tenterò di dimostrare come l'opposizione tra quest'ultima e la violenza tecnicizzata dei guerrieri si strutturi a partire dalla dicotomia tra σῶμα e χρώς: gli eroi omerici operano in modo tecnico e regolato sul corpo vivo e integro dei nemici, ma lasciano agli animali il compito di infierire in modo abietto sui cadaveri inerti dei vinti.

Questo modello dialettico ci consente di comprendere, inoltre, come funziona l'opposizione strutturale tra il rituale funebre, dedicato a *disincarnare* il morto attraverso la cura del suo χρώς, e l'oltraggio del cadavere, finalizzato, al contrario, a ridurre il nemico a un mero σῶμα sbranato dagli animali necrofagi. Dedicherò particolare attenzione alle implicazioni simboliche che quest'ultima opposizione gioca nella costruzione culturale della femminilità (par. 3.4.5): la violenza degradante dello smembramento è delegata soprattutto ai *cani* (animale che la cultura patriarcale dell'antica Grecia concepisce sostanzialmente come un correlato della donna⁵⁰), secondo una logica che rovescia quella posizione di cura nei confronti del cadavere maschile che è socialmente prescritta alle *donne* nelle forme ordinarie del rituale funebre.

Per agevolare il lettore, fornisco a seguire uno schema che articola in forma sintetica le principali opposizioni analizzate nel capitolo in questione e la loro collocazione rispetto alla polarità strutturale tra corpo fisico e corpo socializzato:

Χρώς	Σῶμα
umano	animale
integrità	lacerazione
VIOLENZA TECNICIZZATA	VIOLENZA BESTIALE

⁵⁰ FRANCO 2003.

Questioni di fondo e prospettive di ricerca

rituale funebre	oltraggio del cadavere
femminile deontico	femminile “cagnesco”

Sempre nel Capitolo 3 mostrerò, tuttavia, come sia limitante intendere la violenza bestiale e “non-culturale” degli animali necrofagi esclusivamente *in opposizione* alla violenza tecnicizzata e “culturale” dei guerrieri. Nell’*Iliade* c’è, infatti, un rapporto di sinergia e complementarità tra i guerrieri e gli animali necrofagi, tanto che Diomede può rivendicare la propria abilità nell’uccidere rapidamente ed efficacemente facendo riferimento agli uccelli che circondano i cadaveri degli uomini da lui uccisi (*Il. XI* 391-5). Alla natura è assegnata, insomma, una posizione specifica nel “lavoro distruttivo” che l’uomo esercita sull’uomo, motivo per cui la violenza bestiale degli animali necrofagi non incarna semplicemente il polo ansiogeno dell’assenza della norma, ma è da intendere – per riprendere quanto diceva von Clausewitz sul rapporto tra guerra e politica – come una “continuazione con altri mezzi” della violenza umana.

Il capitolo si focalizzerà, infine, sulla dinamica dello scempio del cadavere di Ettore da parte di Achille (par. 3.5), posizionandosi criticamente nei confronti di quelle interpretazioni secondo le quali l’*Iliade* rappresenterebbe l’*ἀεικέϊη* per stigmatizzarla come pratica empia. Come cercherò di mostrare (par. 3.5.2), il punto del discorso con cui Apollo condanna il maltrattamento cui Achille sottopone quotidianamente il cadavere di Ettore (*Il. XXIV* 46-54) non riguarda lo statuto dell’*ἀεικέϊη* in sé, ma i peculiari rischi antisociali implicati nel prolungamento *oltranzistico* della vendetta di Achille.

Il Capitolo 4 è dedicato alle forme narrative e alle funzioni ideologiche che l’immaginario mutilatorio assume nell’*Odissea*. La peculiarità di quest’opera, per quanto riguarda il tema che ci interessa, consiste nel fatto che la medesima tipologia di mutilazione, cioè l’amputazione delle estremità (designata dalla nozione di ἀκρωτηριασμός), si ripresenta in alcuni snodi salienti della trama cambiando progressivamente la sua funzione. La prima attestazione del taglio delle estremità si trova nella minaccia che Antinoo rivolge al mendico Iro per esortarlo a battersi contro Odisseo (*Od. XVIII* 83-7) ed è connessa alla “cattiva regalità” di Echeto, *basileus* specializzato nella mutilazione degli ξείνοι. Tale personaggio si lascia inquadrare all’interno di un’ampia casistica mitica di “sovrani mutilatori” (par. 4.2.2) e di agenti anticulturali che sovvertono le strutture elementari della reciprocità (par. 4.2.3). Come vedremo, la funzione della violenza agita da questi personaggi consiste, sostanzialmente, nel produrre reazioni estetiche di orrore e distanziamento.

La seconda attestazione odissica dell’amputazione delle estremità è offerta dalla rievocazione metanarrativa della mutilazione facciale del centauro Eurizione da parte dei Lapiti (*Od. XXI* 293-310) ed è ascrivibile, invece, all’immagine mitica del “mostro falciato” (par. 4.3),

Introduzione

indubbiamente uno degli strati più antichi dell'immaginario analizzato in questo studio. Servendomi al contempo dello strumentario ermeneutico gernetiano e della metodologia analitica della cosiddetta "scuola romana" di storia delle religioni, esaminerò tale immagine soffermandomi, in particolare, sul ruolo simbolico della falciatura come peculiare tipo di violenza tecnicizzata deputata alla culturalizzazione del mondo (par. 4.3.1) e individuerò un possibile parallelo rituale all'episodio odissiaco nel trattamento del centauro di terracotta ritrovato a Lefkandi (Eubea), risalente al X secolo a.C. (par. 4.3.2). L'analisi evidenzierà, infine, come la funzione dell'episodio di Eurizione sia sostanzialmente antitetica rispetto a quella della violenza di Echeto: la mutilazione del mostro fonda o rifonda l'ordine, lavora in funzione del mantenimento dello *status quo*, e sollecita quindi l'adesione del fruitore implicito.

La terza e ultima attestazione dell'ἄκρωτηριασμός nell'*Odissea* coincide con l'episodio della mutilazione di Melanzio (*Od.* XXII 474-9). L'infedele capraio di Odisseo subisce il più cruento dei trattamenti violenti attestati nei poemi omerici: Telemaco, Eumeo e Filezio gli tagliano, infatti, naso, orecchie, mani, piedi e genitali, che vengono poi dati crudi ai cani. Anche questa sequenza di mutilazione, così come quella di Eurizione, è costruita dal testo in modo da far allineare il fruitore implicito ai carnefici, i quali agiscono in difesa delle prerogative di Odisseo (par. 4.4). Si tratta, come tenterò di dimostrare, del supplizio di un corpo vivo, e non della mutilazione di un cadavere (par. 4.4.1). Il ricorso agli strumenti messi a punto da Michel Foucault nel suo studio sui supplizi tradizionali (FOUCAULT 1975 [1976]) mi permetterà, infine, di evidenziare il nesso tra il supplizio e la regalità di Odisseo e di valorizzare la funzione discriminante che il *surplus* di dolore inflitto al capraio ha all'interno dell'economia narrativa e della struttura ideologica dell'*Odissea* (par. 4.4.2).

L'ultima sezione del lavoro è articolata in due parti: nella prima (par. 5.1) presenterò i principali risultati raggiunti nel corso della ricerca su Omero, mentre nella seconda (par. 5.2) tenterò di delineare le principali ramificazioni che l'immaginario sulla violenza mutilatoria assume nel passaggio dall'età arcaica all'età classica. Mi servirò a questo scopo della teoria di Norbert Elias sul "processo di civilizzazione" come modificazione sociogena della struttura degli affetti individuali e mi concentrerò, in particolare, sulla peculiare configurazione che il rapporto tra disciplinamento del corpo e violenza mutilatoria assume nel quadro dell'ideologia della *polis* di V secolo.

Completano la tesi tre appendici dedicate ad aspetti specifici della diacronia del materiale odissiaco (la violenza di Echeto e l'immagine mitica del banchetto antropofagico) e allo statuto marcato che il cosiddetto μασχαλισμός, presunta pratica di mutilazione rituale delle estremità del cadavere, assume all'interno dell'immaginario tragico (Appendice III).

La ricerca ha assunto, in corso d'opera, una focalizzazione specifica su un tema, quello della

rappresentazione della violenza bellica e dello scempio del cadavere del nemico, la cui rilevanza mi sembra accentuata, tragicamente, dalle vicissitudini del presente. Nella prefazione all'edizione italiana di *Homo necans*, Walter Burkert dichiarava lucidamente di non potere e di non volere nascondere che il suo libro fosse nato nell'epoca della guerra del Vietnam e della rivolta giovanile⁵¹; allo stesso modo, ritengo doveroso esplicitare il fatto che la struttura di questa tesi non è e non può essere immune alle pressioni di un'epoca segnata dall'escalation del conflitto russo-ucraino⁵², dalla crescente militarizzazione dell'economia⁵³ e di istituzioni pubbliche come la scuola⁵⁴, dalla promozione di politiche securitarie e dall'irregimentazione del discorso pubblico.

Non è in questione il fatto di offrire al lettore una tematica scottante. Si tratta, piuttosto, di impostare un ragionamento critico sul ruolo dei fattori socio-culturali nella produzione e nella gestione della violenza, sottraendo quest'ultima all'evanescente orizzonte metastorico della "natura umana" o al pericoloso discorso che la inquadra come oggettivazione della "barbarie" dell'Altro.

In questo senso ho provato a seguire l'indicazione data da Michel Foucault, il quale, nel delineare il suo metodo genealogico, attribuisce al sapere lo scopo precipuo di *trancher*⁵⁵. Il filosofo francese usa il verbo in senso assoluto, giocando con la sua polisemia in un contesto segnato dall'occorrenza di diverse metafore relative al frazionamento e al fare a pezzi: cosa occorre "tagliare"? L'ordine del discorso che *naturalizza* ciò che appartiene all'orizzonte del mutamento storico-sociale, a partire dai regimi di uso e di abuso culturalmente condizionati cui i corpi sono sottoposti ordinariamente⁵⁶. Vale la pena citare la scelta fatta dai traduttori italiani del passo

⁵¹ BURKERT 1972 [2021], p. 7 (la prefazione all'edizione italiana è dell'ottobre 1980): lo studioso aggiungeva a tale constatazione una riflessione eticamente e politicamente significativa: «che i problemi affrontati [*scil.* dal libro] non si risolvano con la restaurazione e la recessione, è cosa certa».

⁵² Un tentativo di riesame complessivo della "logica" della guerra in Grecia antica alla luce del conflitto russo-ucraino e delle sue narrazioni mediatiche è offerto ora da COZZO 2023; poiché quest'ultimo saggio è stato pubblicato solo nel novembre 2023, non ho avuto la possibilità di giovarmi in tempo utile del materiale presentato e discusso dall'autore.

⁵³ Nel 2022, secondo quanto afferma il report annuale della NATO (un .pdf del documento è consultabile e scaricabile al link https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/2023/3/pdf/sgar22-en.pdf#page=49, per i dati si veda la tabella a p. 157), l'Italia ha speso 28,75 miliardi di euro, per un rapporto con il PIL dell'1,51%; il 16 marzo 2022 la Camera dei Deputati ha approvato il cosiddetto "Decreto Ucraina", che impegna il governo italiano a portare la spesa militare a 38 miliardi entro il biennio 2027-2028, per un rapporto con il PIL al 2%. Inoltre, incrementando l'escalation bellica, la Commissione Europea ha deciso a inizio maggio 2023 di varare il piano ASAP (*Act in Support of Ammunition Production*) che consente agli Stati di reindirizzare i soldi dei piani di ripresa nazionali (in Italia il PNRR) e del Fondo di coesione e sviluppo, teoricamente destinati a politiche sociali, verso le spese militari. Stando ai dati SIPRI (Stockholm International Peace Research Institute) la spesa militare mondiale ha raggiunto nel 2022 la somma record di 2.240 miliardi di dollari complessivi (<https://www.sipri.org/media/press-release/2023/world-military-expenditure-reaches-new-record-high-european-spending-surges>, pubblicato online il 24 aprile 2023, consultato il 5 luglio 2023).

⁵⁴ Si veda il materiale prodotto dall'Osservatorio contro la militarizzazione delle scuole, nato nei primi mesi del 2023 (<https://osservatorionomiscuola.com/info/>); sulla pervasività e la lunga durata nelle pratiche didattiche, in particolar modo nell'insegnamento della Storia, di costruzioni afferenti all'ideologia bellicista, cfr. A.A.V.V., *La scuola laboratorio di pace. Volume II. Militarismi e narrazioni belliciste*, Aracne, Roma 2023.

⁵⁵ Ho riportato il passo nell'esergo di questa sezione.

⁵⁶ FOUCAULT 1971 [1994], p. 147: «Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble; il se bâtit des résistances».

Introduzione

foucaultiano, i quali sacrificano la polisemia del francese *trancher*, ma restituiscono in modo chiaro il senso della frase e del ragionamento: «Il sapere non è fatto per comprendere, è fatto per prendere posizione»⁵⁷.

⁵⁷ FOUCAULT 1977, p. 43.

Semiotica del corpo e sintassi della violenza nei poemi omerici

«Non si può far finta che il corpo non esista; non si può sottrarre il corpo al modellamento antropo-poietico: in qualunque modo esso venga modellato, il corpo trasmette messaggi di significato antropologico» (REMOTTI 2009, p. 2).

1.1. Quale nozione di “corpo”?

Nella genealogia dei moderni studi sulla nozione omerica di corpo, la posizione incipitaria è occupata, com'è noto, da Bruno Snell, cui si deve l'ipotesi dell'assenza nei poemi di un'idea di “corpo” come estrinsecazione unitaria dell'individuo. Si tratta di uno dei punti fondamentali dell'interpretazione avanzata dal filologo tedesco nell'influente monografia *Die Entdeckung des Geistes* (1946) a proposito della nozione di persona oggettivata nell'epos arcaico¹. Riprendendo Aristarco², Snell nota come in Omero il termine σῶμα sia utilizzato non per designare il corpo vivente bensì il “cadavere”, e come per indicare il corpo si usino vocaboli caratterizzati da molteplicità come γυῖα, le “membra” nella loro mobilità articolatoria, e μέλεα, gli “arti” come sede della forza fisica³. L'assenza di un termine univoco, di una nozione astratta designante il corpo vivente nella sua totalità, rappresenterebbe agli occhi di Snell la prova di una concezione del corpo vivente come semplice aggregato delle membra immediatamente percepite dai sensi⁴.

Ulteriore indizio dell'assenza di una visione sintetica del corpo umano sarebbe, poi, la sua permeabilità rispetto alle forze esterne: il corpo degli eroi omerici costituirebbe, infatti, un sistema “aperto”, continuamente oggetto di influenze sovranaturali che vi operano secondo differenti modalità⁵. A questa molteplicità fisiologica del corpo corrisponderebbe, sul piano psicologico, una frammentazione di funzioni mentali ed emotive espresse dal variegato vocabolario omerico dell'interiorità (μένος, θυμός, φρήν, ψυχή, etc.)⁶. In Omero mancherebbe, allora, una nozione sintetica di persona e di individualità. Tale concezione sarebbe tipica della fase storica della “civiltà omerica” e rappresenterebbe idealisticamente uno stadio primitivo nell'evoluzione del pensiero

¹ SNELL 1946 [1963], pp. 19-28.

² In Apollon. *Lex.* 148 Bekker: σῶμα Ὀμηρος οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ ζῶντος εἶρηκεν. Sulla questione cfr. *infra*, par. 1.1.3.

³ SNELL 1946 [1963], pp. 24-6. Sul campo semantico di γυῖα si veda CHANTRAINE 1968, p. 240, *s.v.* *γύης, che riconduce il termine alla nozione di “curvatura”, flessione, espressa dalla radice *gy-*; su μέλεα come «les membres en tant qu'ils sont le siège de la force corporelle» cfr. *ibid.* p. 683 *s.v.* μέλος. Sulla differenza connotativa tra γυῖα e μέλεα cfr. anche VERNANT 1986 [2000], p. 5.

⁴ Contro quest'interpretazione si vedano RENEHAN 1979 e SULLIVAN 1988, p. 14, n. 8.

⁵ L'immagine del soggetto omerico come un “campo di forze aperto” («offenes Kraftfeld») si deve, in particolare, a FRÄNKEL 1962²[1975], pp. 80-1; cfr. anche DODDS 1951 [2009], VERNANT 1986 [2000], p. 15.

⁶ Su cui cfr. PADEL 1992, pp. 18-33, CLARKE 1999, pp. 61 ss. e HOLMES 2010a, pp. 60-4.

Capitolo uno

occidentale, il sostrato da cui emerge la “scoperta greca” della dicotomia corpo / spirito.

Nonostante le molte riserve, l'ipotesi ha avuto un largo seguito⁷. I limiti dell'approccio di Snell sono ormai conclamati dagli studiosi. Partendo dalle premesse filosofiche dell'idealismo tedesco, Snell cerca teleologicamente nella diacronia della letteratura greca l'elaborazione di una nozione di *Geist* che costituirebbe l'essenza della tradizione intellettuale occidentale. La lettura del filologo tedesco conserva, tuttavia, un imprescindibile valore ermeneutico e storio-culturale, poiché costituisce una delle prime riflessioni organiche sulla storicità della nozione di corpo (e sul suo valore euristico per la definizione della nozione di persona). Questo punto teorico era allora del tutto inedito nel panorama delle scienze umane: basti pensare che Marcel Mauss, il quale negli anni Trenta aveva elaborato la nozione di “*techniques du corps*”⁸, pur tematizzando il variare degli usi del corpo nelle diverse culture, non era giunto a storicizzare la nozione stessa di corpo, né tanto meno a rapportarla alla “*notion de personne*”. Nel piano di lavoro dell'antropologo francese, i due ambiti non comunicavano e costituivano, piuttosto, percorsi di ricerca separati⁹.

Lo sviluppo del dibattito innescato da Snell ha raggiunto risultati di una certa rilevanza metodologica che aiutano a problematizzare categorie abusate¹⁰. A partire da James M. Redfield, alcuni studiosi hanno interpretato il corpo omerico come sistema psicosomatico, in cui le funzioni che chiameremmo “mentali” risultano integrate sul piano fisiologico¹¹. Altri studiosi hanno evidenziato come la rappresentazione di questo corpo a più dimensioni risulti organizzata secondo una dialettica tra unità e molteplicità: Jean-Pierre Vernant ha ipotizzato, ad esempio, che fosse la morte, segnata dalla fuoriuscita del soffio vitale ($\psi\upsilon\chi\eta$) dal cadavere umano, a conferire un'unità formale al corpo fisiologico¹². Ruth Padel ha parlato, invece, di «unity in multiplicity», sostenendo che alla frammentazione del vocabolario della corporeità corrisponde, sul piano concettuale, un

⁷ Cfr. VIVANTE 1955 (sulla molteplice designazione del corpo in Omero), con gli sviluppi della riflessione in VIVANTE 1983 (sull'uso di $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ come possibile candidato per la designazione del corpo in Omero, secondo l'idea che ciò che noi chiamiamo “corpo” sia in Omero coestensivo con la nozione di persona fino al momento della morte; ma su questo punto cfr. COZZO 2020, p. 26, n. 2), BREMMER 1983, pp. 66-9, VERNANT 1986 [2000], pp. 4-6; BOLENS 1999 e 2000, pp. 55-9; CLARKE 1999, pp. 115 ss.; HOLMES 2010a, pp. 5-8, e 2017, pp. 26-28.

⁸ MAUSS 1936 [1965].

⁹ Questo limite dell'approccio di Mauss è discusso da CSORDAS 1990, p. 7. Sulla separazione epistemologica tra corpo fisico e persona sociale si veda quanto scrive Michel Foucault a proposito della nascita della clinica (FOUCAULT 1963).

¹⁰ Sulle insidie del dualismo corpo/psiche per lo studio della cultura riflessa nei poemi omerici cfr. CLARKE 1999, pp. 39-47. Già RENEHAN 1979, p. 279 notava che «in Homer there is no clear body – one soul dichotomy». Sul retaggio cartesiano (e idealistico) di Snell cfr. WILLIAMS 1993, p. 26; GILL 1996, pp. 34-41, p. 43; PELLICCIA 1995, pp. 17-27 e LONG 2015, p. 48, con riferimento alle conclusioni di Gilbert Ryle sul carattere puramente “mitico” del modello cartesiano di mente (su cui cfr. anche CLARKE 1999, p. 40; OSTENFELD 1986 e LAKOFF – JOHNSON 1999, pp. 391 ss.).

¹¹ REDFIELD 1985, p. 100 (in Omero «le moi intérieur n'est rien d'autre que le moi organique») e VERNANT 1986 [2000], p. 6. Lo studio di PELLICCIA 1995, pp. 115-281 sugli organi dotati di “speech-capabilities” in Omero permette di individuare nei poemi una topografia corporea di alcune funzioni cognitive ed emozionali. Riprendendo le conclusioni di CLARKE 1999 sull'indifferenziazione omerica tra livello psicologico e livello fisiologico, LONG 2015, pp. 4-5 individua in Omero «a cardiovascular model of the mind» e parla di «psychosomatic identity».

¹² VERNANT 1982 (= 1989 [2000]), p. 55, su cui torneremo *infra*, Cap. 1.3.

modello sintetico di corpo¹³. Padel contesta la teoria di Snell innanzitutto sul piano del metodo; come dimostra la comparazione, l'assenza di una nozione nel sistema linguistico dei poemi (peraltro non coincidente *in toto* con il sistema linguistico dei fruitori, e neanche necessariamente rappresentativo dell'effettiva lingua d'uso, poiché la dizione epica costituisce, di fatto, una *Kunstsprache*) non può essere imputata meccanicamente all'assenza di un dato referente cognitivo nel sistema concettuale condiviso dai parlanti greco:

«On the linguistic side, we know that languages can display an ebullient variety of terms for multiple aspects of a central object in their cultures' lives. They depend on a concept of this core thing for which they have no single word. The Esquimaux have multiple words for different sorts of snow and no single word for it, but their culture does not lack the concept, snow» (PADEL 1992, p. 45).

La *pars construens* del ragionamento di Padel si basa, invece, sulle immagini omeriche concernenti l'investimento violento del corpo, ambito che curiosamente Snell non prende mai in analisi. La natura sintetica del corpo emerge, per così dire, in negativo proprio nelle sequenze in cui l'unità formale dell'individuo è disfatta da una coercizione esterna: le scene di ferimento e uccisione enfatizzerebbero, infatti, la soluzione di continuità all'interno dell'articolazione fisiologica delle membra, svelando in tal modo il carattere centripeto e la sostanziale coesione del "corpo" così come normalmente declinato dai poemi. Padel rigetta, inoltre, la comparazione stabilita da Snell tra l'assenza in Omero di un singolo termine designante il "corpo" e la rappresentazione della figura umana nella pittura vascolare arcaica di tipo geometrico, dal cui schema anatomico le singole membra risultano accentuate nella loro partizione:

«Early vase-paintings may show no "middle part" to the body, but that part is horribly present in the *Iliad*. Shields cover it, spears pierce it, guts fall out of it. The body's unity is central in a war poem, much of which consists in body combat and disintegration. So often we hear a phrase like "that shield did not keep out the spear", followed by the penetration and destruction of yet another body. Homeric poetry stresses the body's variousness, the diversity of bodily experience, especially damage» (PADEL 1992, p. 45).

L'insieme delle parti mediane che caratterizzano il tronco costituisce, in effetti, la zona anatomica che più è evocata nelle descrizioni di morte in battaglia¹⁴. È al "centro" del corpo – l'area alla cui difesa è deputato lo scudo – che si applica il taglio ordinario del guerriero impegnato

¹³ PADEL 1992, pp. 44-8, seguita da ALLEN 2000, p. 350 n. 29.

¹⁴ Si veda la Tabella delle parti del corpo ferite o mutilate nell'*Iliade* in HAINSWORTH 1993, pp. 252-3 (che riprende a sua volta FRÖLICH 1879; per una parziale revisione dei dati cfr. SAUNDERS 2004).

nell'azione bellica¹⁵, mentre le parti topograficamente marginali (testa, braccia, gambe), per quanto frequentemente colpite, risultano coinvolte solo in subordine.

L'assenza di un'autonomia sostanziale delle singole parti è dimostrata, d'altra parte, dagli effetti sistemici del taglio localizzato: la penetrazione di un oggetto acuminato può segnare, in particolare, lo sfaldamento di quelle forze coesive che hanno la funzione precipua di tenere in vita il corpo. Tali forze, tra cui il μένος¹⁶, sono concentrate in particolare negli arti (μέλεα) e nei ginocchi (γούνατα)¹⁷, la cui centralità nello schema corporeo dell'eroe omerico è ben attestata dalla dizione epica. L'uccisione causata da colpo ben assestato (ma anche un'alterazione psicologica, come l'irruzione di un forte sentimento di paura) tende, infatti, ad essere espressa dall'immagine dello scioglimento dei ginocchi (γούνατ' ἔλυσεν¹⁸, αὐτοῦ λύτο γούνατα¹⁹) o dei γυῖα (λύσε δὲ γυῖα²⁰, λύντο δὲ γυῖα²¹). Tali immagini sollecitano il fruitore dei poemi a concettualizzare la lacerazione del corpo nei termini di una perdita dei legami fisici che lo tengono insieme²².

Gli elementi salienti di tale immaginario sono stati messi in evidenza da Guillemette Bolens in diversi studi dedicati alla nozione di corpo²³. Secondo la comparatista svizzera, la *logique corporelle* oggettivata nei poemi, principalmente nell'*Iliade*, può essere definita tramite la nozione di *corps articulaire*, intesa come modalità di rappresentazione mentale del corpo in cui i ginocchi, le articolazioni, le giunture ossee, i tendini e tutti gli elementi che comportano una modificazione

¹⁵ La zona intorno alla mammella è frequentemente colpita dalle armi nemiche (*Il.* IV 480, 528, V 145, 393, VIII 121, 313, XI 108, 321, XV 577, XVII 606). Anche l'ombelico può essere colpito: cfr. *Il.* IV 523-5, dove Piroo uccide Diore infilzandogli la lancia παρ' ὀμφαλόν e facendo fuoriuscire le budella (ἐκ δ' ἄρα πᾶσαι / χύντο χαμαὶ χολάδες). In *Il.* XIII 568-9 Merione uccide Adamante conficcandogli la lancia "tra i genitali e l'ombelico, dove è più dolorosa la ferita di guerra per gli infelici mortali" (Μηριόνης δ' ἀπίοντα μετασπόμενος βάλε δουρὶ / αἰδοίων τε μεσηγὺ καὶ ὀμφαλοῦ, ἔνθα μάλιστα / γίγνεται Ἄρης ἀλεγεινὸς οἴζυροῖσι βροτοῖσιν); cfr. anche *Il.* XX 416, XXI 180. In *Il.* V 66-7 e XIII 651-652 Merione uccide rispettivamente Fereclo e Arpalione colpendoli nel gluteo destro (γλουτὸν κατὰ δεξιόν) e trapassandone la vescica (ἀντικρὸν κατὰ κύστιν).

¹⁶ Sul μένος come liquido vitale che circola all'interno del corpo cfr. *infra*, Cap. 2.2.

¹⁷ Il nesso che lega le due nozioni è tale che γούνατα, pur riferendosi propriamente ai ginocchi, può indicare metonimicamente l'insieme delle membra inferiori e superiori di un individuo, cfr. CARASTRO 2009b, p. 277. La salienza del ginocchio nel modello corporeo omerico è al centro del dossier raccolto da ONIANS 1951 [1998], pp. 207-20: organo connesso al movimento, il ginocchio (γόνυ) costituirebbe un centro di potenza vitale che anima il guerriero omerico, elemento che risulta tanto più evidente, secondo Onians, se si considera l'affinità etimologica con il termine γένος e con la serie di parole legate allo stesso semantema, quello relativo alla "generazione". Secondo lo studioso, questa affinità si spiega se postuliamo che il ginocchio fosse ritenuto uno dei centri di flusso del seme maschile, liquido prodotto dalla testa e inteso come forza vitale *par excellence* (sull'asse testa-ginocchi nel modello ricostruito da Onians cfr. *infra*, Cap. 2.2.). Proprio in quanto "centro vitale" il ginocchio è anche zona particolarmente vulnerabile del corpo; su questo punto cfr. DÉONNA 1939, il quale attraverso la documentazione archeologica mette in evidenza la specifica funzione talismanico-apotropaica delle ginocchiere del guerriero, spesso recanti rappresentazioni di Gorgoni. Sull'atto rituale di toccare i ginocchi durante la supplica cfr. GIORDANO 1999b, p. 24.

¹⁸ *Il.* V 176, XI 579, XIII 360, XV 291, XVI 425, XVII 349, XXIV 298.

¹⁹ *Il.* XXI 114, 425; *Od.* IV 703, XXII 68, XXIII 205.

²⁰ *Il.* IV 469, XI 240, XVI 312, 465, XXI 406.

²¹ *Il.* VII 12, 16, XV 435.

²² BOLENS 2000, pp. 43-6 e 2003, pp. 478-9. Cfr. anche HOLMES 2010a, p. 59.

²³ Cfr. BOLENS 1999, 2000 e 2003.

della motricità vengono concepiti come parti strategiche dell'economia corporea²⁴.

La mobilità del corpo è, in effetti, uno degli aspetti fisiologici più significativi per la determinazione dell'eccellenza guerriera all'interno dell'*epos* omerico. Basti pensare che l'identità di Achille è strettamente legata agli epiteti che ne qualificano la capacità motoria: πόδας ὠκύς (*Il.* 30x), ποδάρκης (*Il.* 21x), ποδώκης (*Il.* x14)²⁵. In quanto zona di radicamento della forza dell'eroe, il πούς si presenta nell'ambito della topografia corporea come sito strategico di emersione della vulnerabilità che è propria dei guerrieri²⁶. Allo stesso modo le disfunzioni della mobilità, ad esempio la claudicazione, tendono a invalidare lo statuto del guerriero e a metterne in discussione l'appartenenza alla categoria gli *aristees*. Tale dinamica emerge bene nella rappresentazione del χωλός, lo "zoppo"²⁷, figura che nell'*Iliade* appare marcata dal *deficit* degli attributi che definiscono il perfetto guerriero (tema, questo che, com'è noto, sarà problematizzato dal *Filottete* sofocleo).

La deviazione dal modello normotipico del corpo guerriero fa sì che il χωλός sia costantemente esposto ai dispositivi di marginalizzazione ed esclusione sociale: il caso paradigmatico è quello di Tersite²⁸, personaggio "zoppo a uno dei due piedi" (*Il.* II 217: φορκὸς ἔην, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα). Il personaggio appare nel poema solo per essere picchiato a sangue da Odisseo, venendo deriso frattanto da tutti gli Achei, in seguito a un breve discorso critico nei confronti dell'operato di Agamennone. L'elemento degno di nota è che il trattamento violento subito dal personaggio non è sollecitato tanto dai contenuti del suo discorso (che risultano in buona

²⁴ BOLENS 2003, p. 471. Sulla concezione arcaica di corpo come un sistema nel quale predomina l'intuizione delle giunture corporee e della dinamicità che le caratterizza cfr. anche GIORDANO 1999b, p. 23.

²⁵ L'epiteto ποδάρκης qualifica anche Aiace (ποδάρεος Αἰακίδαο: *Il.* 9x, *Od.* 2x) e la spia troiana Dolone (*Il.* X 316). Cfr. NAGY 1979, pp. 326-7; sul nesso tra corsa e competenza guerriera cfr. CUCHE 2014.

²⁶ La vulnerabilità dei tendini del piede accomuna diverse figure caratterizzate dal surplus della forza fisica, da Achille (BURGESS 2009, pp. 11-5) fino al gigante Talo (secondo la versione mitica documentata da Ap. Rhod. IV 1646-7; cfr. BUXTON 2013, pp. 74-86). Si veda anche la tradizione mitica secondo cui Odisseo sarebbe morto trafitto al piede da un aculeo di razza o ivi colpito da una freccia di Telemaco, cfr. GINZBURG 1989 [2017], p. 294, n. 34. Sulla vulnerabilità degli eroi e sulla parte inferiore del loro corpo si vedano anche VERNANT 1965 [1978], pp. 33-4, VIAN 1968 [1985], pp. 86-7 e BUXTON 2013, pp. 89-94.

²⁷ L'aggettivo χωλός – da cui deriva una delle due principali famiglie etimologiche che esprimono in maniera generica l'infermità corporale (l'altra deriva da πηρός, cfr. MULLER 2018, pp. 289-90) – riguarda soprattutto l'infermità della gamba, del piede o anche della mano. Si veda la definizione data da Elio Dionisio d'Alicarnasso, che cita il fr. 264 K.-A. di Eupoli e aggiunge che l'equivalente attico del termine era κυλλός (Ael. Dion. s.v. χωλός· καὶ ἐπὶ ποδὸς καὶ ἐπὶ χειρὸς. Εὐπολις· ὅτι χωλὸς ἐστὶ τὴν ἑτέραν χεῖρ' εὖ σφόδρα· καὶ κυλλοὺς οἱ Ἀττικοὶ ἐπὶ ποδῶν καὶ χειρῶν ὁμοίως). Sulla semantica di χωλός, che, usato da solo, indica più in generale «un essere vivente come troncato, mutilato, storpio» cfr. DETIENNE – VERNANT 1974 [1978], p. 205 e YCHE-FONTANEL 2001, pp. 68, 85-8.

²⁸ Analogo il caso di Efesto, il dio *cholòs* espulso in più circostanze dal consorzio divino: in *Il.* XVIII 395-405 Efesto racconta che la madre Era lo aveva buttato giù dall'Olimpo allo scopo di "nascondere in quanto zoppo" (ἦ μ' ἐθέλησε κρύψαι χωλὸν ἔόντα). Cfr. anche *Hymn. Hom.* III 316-318, dove invece è Era a rievocare l'episodio (αὐτὰρ ὃ γ' ἠπεδανὸς γέγονεν μετὰ πᾶσι θεοῖσι / παῖς ἐμὸς Ἥφαιστος ρικνὸς πόδας ὄν τέκον αὐτῆ / ρίψ' ἀνὰ χερσὶν ἐλοῦσα καὶ ἔμβalon εὐρέϊ πόντῳ). L'immagine mitica dell'espulsione del dio χωλός è analizzata da GERNET 1968, p. 170 a proposito del nesso tra precipitazione in mare e cacciata rituale dei φαρμακοί. L'elemento dell'infermità è sottostimato da BOLENS 2001, pp. 114-9, secondo cui il dio sarebbe caratterizzato principalmente da una straordinaria mobilità corporea riconducibile al suo rapporto privilegiato con la produzione tecnica di fuoco.

Capitolo uno

parte sovrapponibili alla posizione espressa da Achille contro Agamennone nel I canto²⁹), ma proprio dalla marginalità sociale e gerarchica oggettivata nel corpo anomalo del guerriero zoppo³⁰.

La rilevanza degli snodi articolatori del corpo emerge, tuttavia, soprattutto nelle scene di ferimento o di uccisione³¹. Ricorrente è, in particolare, l'immagine del ferimento del gomito, punto congiunturale del braccio attraverso cui transita la forza di uccidere i nemici: qui verrà colpito Agamennone durante la sua *aristeia* (*Il.* XI 252: *νύξε δέ μιν κατὰ χεῖρα μέσην ἀγκῶνος ἔνερθε*, “lo colpì nel mezzo del braccio, a ridosso del gomito”), trovandosi costretto alla ritirata. Una simile ferita al gomito – del braccio destro, quello non coperto dallo scudo – subirà anche Achille colpito dalla seconda lancia di Asteropeo (*XXI* 166-7), non a caso un guerriero ambidestro, particolarmente temibile in quanto capace di usare entrambe le braccia per scagliare i colpi.

Il caso più frequente è, tuttavia, quello della κληίς, termine che designa elementi di fissaggio (“gancio”, o anche “chiave”)³² e che, in ambito anatomico, identifica la clavicola, giuntura che divide il collo dal petto (*Il.* VIII 325-6: *ὄθι κληῖς ἀποέργει / ἀρχένα τε στήθος τε, μάλιστα δὲ καίριον ἐστί*, dove è da notare l'uso dell'aggettivo *καίριον* per designare la massima vulnerabilità della clavicola). È alla clavicola che Diomede in *Il.* V 147-8 colpisce Iperione, staccandogli la spalla dal collo e dal dorso (*τὸν δ' ἕτερον ξίφεϊ μεγάλῳ κληῖδα παρ' ὤμων / πλῆξ', ἀπὸ δ' ἀρχένος ὤμων ἐέργαθεν ἠδ' ἀπὸ νότου*) e disarticolando così il suo corpo. La stessa modalità di uccisione ricorre più volte in tutta l'*Iliade* (V 579; VIII 325-6, XVII 309, XXI 117) e caratterizza anche la morte di Ettore per mano di Achille. L'eroe troiano è ricoperto dalle splendide armi di bronzo sottratte a Patroclo, ma dalla sua panoplia emerge come punto scoperto proprio la κληίς ed è qui che Achille lo colpisce, dopo averne individuato la vulnerabilità (*XXII* 317-325):

τοῦ δὲ καὶ ἄλλο τόσον μὲν ἔχε χρῶα χάλκεα τεύχεα
καλά, τὰ Πατρόκλοιο βίην ἐνάριξε κατακτάς·
φαίνεται δ' ἢ κληῖδες ἀπ' ὤμων ἀρχέν' ἔχουσι
λαυκανίην, ἵνα τε ψυχῆς ὄκιστος ὄλεθρος. (325)

Egli era, d'altra parte, tutto coperto delle armi di bronzo,
le bellissime armi che aveva sottratto a Patroclo dopo averlo ucciso,
ma si vedeva il punto dove la clavicola divide il collo dalle spalle,
la gola, là dove è più rapido distruggere il soffio vitale.

²⁹ L'affinità tra i discorsi di Tersite e le posizioni di Achille è sottolineata da WHITMAN 1964, p. 47 e n. 59, con riferimenti a *Il.* I 163-4, 231-2; II 225-6. Sulla questione cfr. anche PADUANO 2008a, p. 104 e GRILLI 2021, p. 55.

³⁰ *Il.* II 258-64. Sul corpo “anti-eroico” di Tersite si vedano YCHE-FONTANEL 2001, pp. 66-8; LOSTORIAT DELABROISE 2001, p. 54 e MEHL 2008, pp. 28-9.

³¹ BOLENS 2003, pp. 474-6.

³² Cfr. CHANTRAINE 1968 s.v. κλεις e BEEKES 2010 s.v. κλεις.

Gli elementi di raccordo su cui riposa l'economia vitale del corpo omerico non sono solo bersagli dei tagli "ordinari", quelli inflitti allo scopo di uccidere il nemico in occasione dell'agone bellico, ma ricorrono anche nelle immagini che definiamo di "mutilazione", marcate dal tentativo di ledere l'integrità e la riconoscibilità del corpo della vittima. È significativo, a questo proposito, lo scempio che Achille attua sul cadavere di Ettore subito dopo averlo ucciso. Achille perfora da dietro i tendini di entrambi i piedi di Ettore (XXII 396-7: ἀμφοτέρων μετόπισθε ποδῶν τέτρηνε τένοντε / ἐς σφυρὸν ἐκ πτέρνης), tra il calcagno e il malleolo, e vi passa cinghie per legarlo al carro e trascinarlo (XXII 398: κάρη δ' ἔλκεσθαι ἔασεν).

Per quanto priva di paralleli nel resto dell'*epos* omerico³³, la mutilazione eseguita da Achille rientra all'interno di una tipologia ben documentata di "immagini mitiche"³⁴ accomunate dal taglio dei tendini, le zone fibrose che collegano carne e ossa saldando così le membra³⁵.

Ritroveremo lo stesso motivo nell'episodio mitico della lotta tra Zeus e Tifone trådito dallo Pseudo-Apollodoro (I 42). Se nel più antico mito ittita, archetipico mitico della versione greca³⁶, il drago Illuyanka mutila il dio della Tempesta strappandogli il cuore e gli occhi, nella versione dello Pseudo-Apollodoro Tifone recide i nervi delle mani e dei piedi di Zeus dopo avergli sottratto la falce (τὴν ἄρπην περιελόμενος τά τε τῶν χειρῶν καὶ ποδῶν διέτεμε νεῦρα), lo stesso strumento che

³³ I tendini – indicati frequentemente al duale τένοντε, nella maggior parte dei casi quelli del collo – sono tra i bersagli ordinari delle armi e delle pietre scagliate dai guerrieri contro un nemico ancora vivo (*Il.* IV 521, V 307, XVI 587; [Hes.] *Scut.* 419), anche se in diversi casi l'esito è l'ablazione della testa (*Il.* X 456, XIV 466, XX 478). Simile è il caso di Ippotoo che trascina il cadavere di Patroclo "per far cosa gradita ad Ettore" in *Il.* XVII 289-90: in questo caso, però, la cinghia passa attorno, non attraverso, i tendini, né compaiono verbi associati alla perforazione del corpo (Ἰππόθοος ποδὸς ἔλκε κατὰ κρατερὴν ὑσμίνην / δησάμενος τελαμῶνι παρὰ σφυρὸν ἀμφὶ τένοντας).

³⁴ Nell'accezione elaborata da Louis Gernet, l'"immagine mitica" è l'unità minima di un racconto leggendario, un fotogramma narrativo che si dimostra capace di assumere significati diversi attraverso il tempo e di collocarsi plasticamente entro situazioni storico-sociali tra loro differenti. Lungi dal ripresentarsi staticamente in rapporto al medesimo referente strutturale (diversamente dal «mitologema» di Károly Kerényi o dal «mitema» come inteso da Claude Lévi-Strauss), l'immagine è sottoposta a processi di risemantizzazione che la caricano di nuovi significati, rendendola diacronicamente stratificata (GERNET 2004, pp. 48-49, con la prefazione di R. Di Donato alle pp. 14-15).

³⁵ Cfr. *Od.* XI 219: con il rogo funebre gli ἴνες, i nervi, non reggono più la carne e le ossa (οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν). Il verso è stato talvolta inteso come attestante la credenza che i tendini siano parte irriducibile del corpo che permane anche oltre la morte (Nauck, citato in ROHDE 1890-1894 [2006], I, p. 18, n. 11). Da notare che il sostantivo usato per designare questi nervi – soprattutto quelli del collo (ἰνίον è il muscolo del collo umano in *Il.* V 73, XIV 495) – è strettamente legato, come nota Micheal Clarke, all'omonimo termine ἴς (= φίς, imparentato al lat. *vis*) che al singolare indica «the strenght of motion and of the active body in particular» (CLARKE 1999, p. 112). L'immagine del taglio dei tendini o dei nervi sembra generalizzarsi nell'uso post-omerico anche in relazione metaforica a oggetti come la *polis*. Pindaro descriverà Achille che abbatte i guerrieri troiani come «colui che con la lancia ha reciso i tendini di Troia» (Pind. *Isthm.* VIII 51-3: Τροῖας / ἴνας ἔκταμὸν δορί), mentre Eschine userà l'immagine a proposito della coesione del *demos* (*In Ctesiph.* 1 66: ὑποτέμνηται τὰ νεῦρα τοῦ δήμου).

³⁶ Sul rapporto tra le due versioni mitiche si veda l'analisi di BURKERT 1987 [1979], p. 18. L'elemento dell'amputazione dei tendini di Zeus è assente nella *Teogonia* di Esiodo; condivido a questo proposito la conclusione di FONTENROSE 1959, pp. 74-6, secondo cui la mutilazione del dio fa parte del nucleo più arcaico del mito: «obviously Hesiod or his source has omitted the defeat and maiming of Zeus as inconsistent with his power and majesty». L'omissione si spiega bene, peraltro, in quanto prodotto di una rappresentazione ideologica del corpo regale come corpo integro e tendenzialmente privo di segni di imperfezione fisica (cfr. *infra*, pp. 42-3).

Crono aveva utilizzato per recidere i genitali di Urano³⁷. Nella sua ricezione greca, il nucleo narrativo dell'episodio mitico viene riadattato accordando l'elemento tradizionale della mutilazione alle specificità topografiche del modello corporeo attivo già in Omero: tagliare i tendini, gli elementi anatomici che “tengono insieme” le membra dei guerrieri omerici, equivale a disarticolare il corpo della vittima defunzionalizzandone la forza³⁸. Nel prosiegua del racconto, Tifone si impadronirà dei tendini mutilati dell'avversario e li nasconderà all'interno di una pelle d'orso. Per ripristinare la forza che lo contraddistingue (τὴν ἰδίαν... ἰσχύν), Zeus dovrà prima recuperare i propri tendini, cioè dovrà “rimettere insieme” il proprio corpo riaggregandovi i giunti mutilati. La reversibilità dell'operazione segna, in questo caso, il discrimine tra la logica “simmetrica”³⁹ che marca il corpo incorruttibile della divinità nell'immaginario mitico (si pensi al fegato che ricresce da sé del titano Prometeo⁴⁰ o, in una fase più recente della tradizione, al corpo di Dioniso-Zagreos fatto a pezzi, divorato dai Titani e successivamente riunificato da Apollo o da Rea – un conglomerato di elementi mitici generalmente ascritto all'ambito orfico⁴¹) e l'organizzazione asimmetrica del corpo umano, segnato dalla sua precarietà strutturale e dall'irreversibilità dell'ablazione mutilatoria⁴².

Particolarmente utile per lo studio delle immagini di maltrattamento del corpo, la nozione di *corps articulaire* elaborata da Bolens costituisce un importante strumento euristico che permette di

³⁷ Hes. *Th.* 173-82. Sulle funzioni mitiche dell'ἄρπη come strumento primordiale connesso alla conquista della regalità tramite esercizio della violenza mutilatoria si veda *infra*, par. 4.3.1.

³⁸ Su storpiatura e foratura dei tendini come pratica rituale orientata a bloccare la forza aggressiva di un agente soprannaturale si veda quanto scrive FARAONE 1991a, p. 194 e n. 103. Pratiche apotropaiche concernenti il taglio dei talloni sono attestate ancora nei Balcani di epoca moderna: come testimonia il naturalista Alberto Fortis nel suo *Viaggio in Dalmazia* (1774), i Morlacchi, pastori delle montagne dalmate, «allor che muore un uomo sospetto di poter divenire Vampiro, o *Vukodlak*, com'essi dicono, usano di tagliargli i gartti, e pungerlo tutto colle spille, pretendendo che dopo queste due operazioni egli non possa più andar girando» (citato in BRACCINI 2011, p. 52, n. 47).

³⁹ Utilizzo la nozione nell'accezione elaborata dallo psicanalista cileno Ignacio Matte Blanco nella sua teoria della “bi-logica” (MATTE BLANCO [1975] 1981). Analizzando le manifestazioni indiziarie dell'inconscio, Matte Blanco ha riconosciuto in esse le tracce di un *sistema logico coerente* che ha un ruolo strutturante in tutte le manifestazioni in cui l'inconscio è implicato, dall'immaginario mitico-rituale fino all'opera d'arte, ed è quindi coestensivo ai sistemi culturali (elemento, questo, che permette di superare i limiti evolucionistici ed etnocentrici della teoria del “prelogismo” di Lucien Lévy-Bruhl). Tale logica, che Matte Blanco definisce “simmetrica”, è caratterizzata da elementi di reversibilità che si contrappongono alla linearità della logica formale (o asimmetrica) di matrice aristotelica: nel caso che ci interessa, *se un corpo può essere fatto a pezzi, allora riaggregarne i pezzi può ricostituire il corpo*. La ricorsività transculturale di questa struttura logica si esplica nel ricco dossier sulla dinamica di “morte per smembramento e rinascita per riaggregazione del corpo”, a cominciare dal caso dei rituali iniziatici dello sciamanesimo siberiano (su cui cfr. ELIADE 1968², p. 62; MÜLLER 1997 [2001], pp. 55-6).

⁴⁰ Hes. *Th.* 523-4.

⁴¹ Cfr. DETIENNE 1977 [1981], pp. 123-64; SISSA 1986. Il retaggio “sciamanico” del complesso mitico è stato ampiamente evidenziato: JEANMAIRE 1939, pp. 147-223; DODDS 1951 [2009], pp. 203-5; WEST 1983, pp. 143-63. Differenti sono le proposte di ricostruzione diacronica dei vari elementi sedimentati all'interno dei racconti mitici sullo smembramento e rinascita di Dioniso-Zagreos cfr. EDMONDS 1999, pp. 50 ss., BERNABÉ 2002 e 2008, JOHNSTON 2007, HENRICHs 2011 e CHRYSANTHOU 2020, pp. 85-112.

⁴² È significativo, tuttavia, che le proprietà “rigenerative” attribuite dall'immaginario mitico alle divinità si ripresentino in individui umani che, in virtù del proprio status regale, conservano un rapporto privilegiato con gli dèi. È, ad esempio, il caso dello smembramento e rigenerazione di Pelope, complesso mitico nella cui stratificazione diacronica emergono – come ha messo in luce ACERBO 2019, pp. 95-121 – elementi, pienamente arcaici, pertinenti alla legittimazione ordalica della regalità. Sulla stretta relazione che lega il corpo del sovrano omerico al corpo della divinità cfr. *infra*, pp. 42-3.

cogliere gli aspetti funzionali dell'integrità del corpo omerico. Il ruolo degli elementi articolatori non implica, infatti, un'idea di corpo come mero aggregato di membra, come proponeva Snell, piuttosto una rappresentazione funzionale del corpo come sistema unitario dotato di una forte coesione interna, in cui ciascun elemento si pone in relazione all'insieme grazie all'azione centripeta e unificante dei giunti. È suggestiva l'ipotesi che tale rappresentazione del corpo sia correlata alle dinamiche compositive che caratterizzano l'origine orale dei poemi omerici⁴³: Bolens propone, in particolare, di individuare nella logica del *corps articulaire* un'oggettivazione testuale di ciò che Walter J. Ong ha chiamato "psicodinamica dell'oralità"⁴⁴. Secondo quest'interpretazione, in un regime di composizione e fruizione orale, i fattori di mobilità del corpo tendono a giocare un ruolo cognitivo e performativo strutturante, tale da influenzare e plasmare le immagini corporee sedimentate all'interno della dizione epica⁴⁵. L'adozione progressiva della scrittura avrebbe innescato, invece, il passaggio a differenti modalità di rappresentazione del corpo; una trasformazione, questa, di cui si avverterebbero tracce significative già nell'*Odissea*⁴⁶.

Il punto debole della lettura di Bolens consiste, tuttavia, nel metodo: la studiosa riconduce schematicamente la logica del *corps articulaire* ad elementi radicalmente estranei all'organizzazione simbolica e assiologica che governa al contempo la rappresentazione omerica del corpo e la sua intelligibilità da parte dell'audience. In altri termini, attribuire a presunte caratteristiche essenziali del *medium* (la performance orale o la fissazione dei poemi in forma scritta) la ragione ultima di una specifica rappresentazione del corpo rischia di eclissare del tutto le categorie mentali, culturalmente e storicamente condizionate, che trovano configurazione in tale rappresentazione. Alludo a quelle che la psicologia storica di Ignace Meyerson definisce *fonctions psychologiques*, le peculiari forme di pensiero che si inverano attraverso un processo di "oggettivazione" nelle istituzioni, nelle opere e nei prodotti dell'immaginario di una data civiltà in una data epoca⁴⁷.

Per ricostruire i valori distintivi che la nozione di corpo assume nei poemi, non si può, d'altra parte, non tenere conto del nesso che lega la mobilità del corpo alla mobilità che caratterizza in primo luogo il soggetto maschile di classe aristocratica nel pieno esercizio della funzione guerriera.

⁴³ Il dossier sull'oralità, che si apre con gli studi di Milman Parry (1928) sulla dizione formulare e prosegue attraverso l'opera comparatistica di Albert Bates Lord (1960), è discusso da DI DONATO 1999, pp. 15-30. Secondo GAVRYLENKO 2012, p. 483, la stessa polisemia che caratterizza le immagini omeriche del corpo può essere spiegata, almeno in parte, dai differenti contesti di composizione e dal lungo processo di fruizione orale che ha sottoposto la materia narrata a costanti processi di risemantizzazione fino alla prima redazione scritta.

⁴⁴ ONG 1982 [1986], pp. 59-118.

⁴⁵ Cfr. BOLENS 2001 e 2003, pp. 472-3.

⁴⁶ BOLENS 2003, p. 472. Sulla trasformazione della nozione di corpo dall'*Iliade* all'*Odissea* si vedano GALHAC 2006 e 2017. Tale lettura costituisce un utile punto di partenza per indagare il rapporto che lega la rappresentazione omerica del corpo al più ampio fenomeno di stratificazione diacronica che caratterizza l'immaginario dei poemi omerici, cfr. DI DONATO 1999 e 2006 sulla nozione di *diacronia di civiltà*.

⁴⁷ Cfr. *supra*, pp. 17-8.

Capitolo uno

La visibilità che assumono i giunti e gli altri elementi articolatori non riguarda, infatti, il “corpo” inteso come mero elemento neutro dell’essere umano, bensì il corpo sessuato dei personaggi maschili impegnati ad agire in funzione del riconoscimento del proprio prestigio sociale.

È l’agentività⁴⁸ del corpo normotipico degli *aristees* a costituire l’oggetto specifico dello sguardo assunto dall’aedo⁴⁹; al contrario i corpi “marcati” – quelli dei soggetti femminili, dei membri di categorie sociali inferiori e degli animali (che, come vedremo, sono designati dallo stesso termine che connota il cadavere: *somata*) – emergono come oggetto di focalizzazione solo in subordine⁵⁰, spesso attraverso strategie che ne segnalano lo scarto rispetto al modello corporeo ordinario, e non sono mai connotati dall’agentività normotipica che marca il *corps articulaire* degli *aristees*⁵¹. La peculiare configurazione che la nozione di corpo assume nei poemi risulta allora indissociabile dalle modalità competitive che caratterizzano l’etica dell’aristocrazia guerriera: si tratta di un corpo *fatto per la guerra*, caratterizzato in quanto tale da un *surplus* di forza fisica che, come chiarisce la dizione epica, manca ai mortali “quali sono oggi”⁵². Non stupisce, dunque, che i migliori “conoscitori” della logica articolatoria del corpo siano proprio i guerrieri più competenti, quelli specializzati nell’individuare i punti deboli dei corpi nemici, come mostra l’episodio dell’uccisione di Ettore da parte di Achille⁵³.

Come vedremo meglio nel corso del capitolo, tale corpo è caratterizzato, altresì, da una agentività di tipo *deontico*, cioè dalla sua disponibilità ad annullarsi in funzione del riconoscimento

⁴⁸ Il termine ‘agentività’ (*agency*) si è diffuso nelle scienze sociali a partire dagli anni Settanta ed è stato utilizzato con differenti accezioni da diversi studiosi, tra cui Anthony Giddens e Pierre Bourdieu. In questo studio utilizzo il concetto nell’accezione elaborata dal cognitivismo sociale di Albert Bandura (1999): esso si riferisce alla capacità di un soggetto sociale di agire in un contesto in modo tale da operarne una trasformazione. Per uno studio d’insieme sulle varie accezioni del concetto di *agency* si veda AHEARN 1999.

⁴⁹ Sul corpo dell’eroe come oggetto dello sguardo epico cfr. LOVATT 2013, pp. 262-309.

⁵⁰ Con l’eccezione non trascurabile dei corpi divini. Sulle nozioni di “corpo normotipico” e “corpo marcato”, che useremo più volte nel corso dell’analisi, si veda HOLMES 2010b, segnatamente p. 160: «For throughout Greco-Roman antiquity, the normative subject is defined [...] by his corporeal integrity, embodied signs of self-mastery, and his exercise of mastery over others: all other bodies are defined in opposition to this. [...] The active male subject remains a remarkably stable model into late antiquity and beyond». Sulla questione fondamentale dell’elevazione a norma del corpo maschile si veda la ricostruzione di VEGETTI 1979 [1996³] sulla cultura filosofica e scientifica della Grecia classica.

⁵¹ Sul *deficit* di agentività che differenzia il corpo femminile rispetto a quello maschile nei poemi omerici e nella letteratura greca di età arcaica cfr. WORMAN 2002, pp. 84-5. È significativo a tal proposito quanto nota Nicole Loraux a proposito della descrizione esiodea di Pandora: «in the *Theogony*, the first woman *is* her adornments – she has no body. At least, everything happens as if the text were reluctant to give her one» (LORAUX 1984 [1993], p. 81).

⁵² Cfr. *Il.* V 302-4; XII 379-83; XII 445-9; XX 285-7, dove alcuni degli eroi combattenti a Troia sono descritti nell’atto di lanciare macigni che gli uomini *quali oggi sono* (οἷοι νῦν βροτοί εἰσ[ι]) non sarebbero in grado di sollevare da soli, nemmeno in due. Come ben evidenzia LUCCI 2019, p. 29, l’espressione formulare οἷοι νῦν βροτοί εἰσ[ι] articola una dialettica tra due differenti tempi cosmici: ciò avviene tramite l’opposizione tra il *corpo eccedente* degli eroi omerici, marcato da un sovrappiù di forza fisica, e il corpo deficitario degli uomini contemporanei alla voce narrante.

⁵³ Cfr. SALAZAR 2000, pp. 129-30 sulla competenza “anatomica” che Achille mostra nell’uccidere i propri avversari come elemento distintivo dell’eccellenza guerriera dell’eroe. Sulla “diagnostica delle regioni vulnerabili” presso i guerrieri si vedano anche le osservazioni di DAREMBERG 1895, pp. 75-6 e GRMEK 1983 [1989], pp. 28-9. In tal senso, come notava LORAUX 1989 [1991], p. 93, l’*aristeus* sa riconoscere i “punti giusti” dove uccidere sul colpo, dispiega la sua superiorità sul piano tecnico. Ciò significa, per riprendere la felice formulazione di HOLMES 2010a, p. 60, la battaglia si presenta anche come «an education in the topography of an object that can be wounded in many ways».

sociale, un tratto «anti-biologico» che lo stesso Ignace Meyerson indica come costitutivo del codice eroico⁵⁴. La presenza di questi tratti interni al testo permette di intendere la rappresentazione omerica del corpo non già come una proiezione meccanica del corpo “mobile” che la performance orale richiede all’aedo, come suggerito da Bolens, bensì come un’oggettivazione del ruolo funzionale che il *corpo agente* assume in quanto catalizzatore del *prestigio* individuale dei guerrieri – quel centro assiologico attorno al quale ruota, in modo particolare, la narrazione iliadica.

Per chiarire ulteriormente quest’aspetto sarà necessario ampliare l’analisi al di là del *corps articulaire*, prendendo in considerazione i valori semantici connessi alla nozione di *χρῶς*, il sostantivo più utilizzato per denominare il corpo nel suo insieme⁵⁵, nonché paradossalmente quello più trascurato dagli studi sul corpo omerico.

1.2. Il corpo socializzato. Bellezza e integrità del *χρῶς*

Se l’economia dei giunti risulta indispensabile per comprendere l’integrità funzionale del corpo, la nozione di *χρῶς* ha rapporto, piuttosto, con le specificità formali che fanno del corpo vivo un operatore discreto e autonomo, nonché un oggetto visibile dotato di caratteristiche segniche che definiscono l’identità personale e lo statuto sociale dell’individuo.

Negli studi sul corpo omerico, la spiccata polifunzionalità del *χρῶς* è stata spesso sottostimata a causa della tradizionale interpretazione secondo cui il sostantivo designerebbe la “pelle” come mera superficie corporea. Il campo semantico di *χρῶς* è contraddistinto, tuttavia, da un’eccedenza di significato non ascrivibile *in toto* alla pelle intesa come confine o copertura del corpo⁵⁶.

Χρῶς è, in primo luogo, una specificità del corpo umano e si distingue dai sostantivi che, pur applicati anche alla pelle umana, rimandano primariamente al corpo animale in quanto oggetto precipuo di taglio, come *ῥινός* e *δέρμα*⁵⁷. Il termine *ῥινός* designa, infatti, la “pelle” animale come rivestimento (*Il. X 334*, a proposito della pelle di lupo indossata da Dolone), ma è utilizzato anche in relazione alla pelle del guerriero lacerata durante il combattimento (*Il. V 308*); mentre *δέρμα*, deverbato di *δέρειν* (“scorticare”)⁵⁸, indica in particolare la pelle *in quanto* oggetto tagliato o strappato al corpo, la pelle “scorporata” e riutilizzabile come manufatto o involucro⁵⁹. Residuo

⁵⁴ MEYERSON 1948 [1989], p. 26. Svilupperemo in modo più analitico questo punto *infra*, par. 1.2.1.

⁵⁵ CARASTRO 2009a, pp. 306-7.

⁵⁶ L’etimologia del termine è stata messa in rapporto con **χραύω* (“raschiare”, “ferire”), ma resta incerta: CHANTRAINE 1968 s.v. *χρῶς*, BEEKES 2010 s.v. *χρόα*. Sul *χρῶς* come “pelle” intesa non in senso anatomico, ma come “limite del corpo”, “copertura”, “involcro” cfr. SNELL 1946 [1963], pp. 25-6, il quale ammette, per la verità, che il termine assume più volte il senso generale di “corpo”. Sulle connotazioni “liminari” del *χρῶς* si vedano anche VERNANT 1989 [2000], p. 5; LORAUX 1989 [1991], p. 96; PIGEAUD 2005; HOLMES 2010a, pp. 41, 59. In generale, sulla pelle come «frontiera essenziale o addirittura prima dell’individuazione biologica e psichica» cfr. KRISTEVA 1980 [1981], p. 114.

⁵⁷ CARASTRO 2009a, pp. 303-4; GAVRYLENKO 2012, p. 489.

⁵⁸ Cfr. CHANTRAINE 1968 s.v. *δέρω*.

⁵⁹ Cfr. *Il. X 23*; *XVI 341*; *Od. IV 436*; *XIII 436*; *XIV 24* [*τάμων δέρμα βόειον ἐϋχροές*], 50 e 519.

integro di un corpo che ha subito le procedure disgreganti del taglio, il δέρμα assume spesso un'agentività di tipo magico-sacrale⁶⁰ e può fungere da *sovracorpo* atto a nascondere e proteggere l'identità di chi la indossa: così in *Od.* IV 440 Eidotea fornisce a Menelao e ai suoi compagni i *dermata* di foca (βάλεν δ' ἐπὶ δέρμα ἑκάστῳ) necessari a non essere scoperti da Proteo; o ancora in *Od.* XIII 430-32 Atena, dopo aver preliminarmente fatto raggrinzire il bel χρώς di Odisseo (κάρωσε μὲν οἱ χρώα καλὸν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι), può porre il δέρμα di un vecchio sulle membra dell'eroe, come si trattasse di una veste (ἀμφὶ δὲ δέρμα / πάντεσσιν μελέεσσι παλαιοῦ θῆκε γέροντος). Anche lo scudo dei guerrieri, composto di diversi strati di δέρμα (*Il.* VI 117) o di *rhinos* (*Il.* IV 447, VII 248, XVI 636), rientra all'interno del medesimo orizzonte⁶¹: sottratta al corpo animale tramite la violenza del taglio e sottoposta a manipolazione tecnica, la pelle è convertita in un prezioso strumento prosociale che è deputato a difendere l'integrità fisica del corpo umano⁶².

Rispetto ai termini che enfatizzano la funzione liminare e protettiva della cute, χρώς indica piuttosto il "corpo" nell'accezione di *continuum* carneo di un personaggio umano o divino. Il campo d'applicazione del termine χρώς nei poemi si estende, infatti, fino a coinvolgere l'insieme delle σάρκες, le parti molli sia esterne che interne, distinte dalle ossa e dal midollo⁶³. Si tratta, dunque, della parte maggiormente instabile del corpo, quella esposta al logorio del tempo e alle armi da taglio⁶⁴; la parte propriamente corruttibile, quella destinata a bruciare nel rogo in occasione dei rituali funebri prescritti dal gruppo. Questa tensione dialettica – all'interno dello spettro semantico di χρώς – tra l'integrità del corpo (come elemento normativo e implicito) e la sua vulnerabilità è enfatizzata dalla dizione epica soprattutto in occasione del duello.

Centrali nella costellazione semantica del termine χρώς sono, in particolare, alcuni elementi di

⁶⁰ Sul δέρμα come «peau sacrificielle» cfr. CARASTRO 2009a, p. 304. Heinrich von Staden ha sottolineato il valore della pelle-involucro nella Grecia arcaica come «a magical symbol of [...] the integrity of individual or collective organisms that might become susceptible to disintegration or fragmentation» (VON STADEN 1992, pp. 227-8, con ulteriori riferimenti).

⁶¹ Sul rivestimento in pelle animale come 'surrogato' della pelle umana si veda GAVRYLENKO 2012, pp. 490-1, la quale nota che la nozione di χρώς emerge soprattutto quando i rivestimenti esterni come lo scudo sono penetrati dalle armi nemiche e l'integrità del corpo fisico è violata: «There is no body (*chrōs*) until it is penetrated, cut, dismembered, dried out, wasted away, mutilated, and so forth». Cfr. anche NAGY 1990, p. 264, secondo cui il termine σάκος, lo scudo fatto di pelli bovine, «besides meaning "body" [...], is also regularly used to designate "person, self, one's own self"».

⁶² Si pensi all'egida, lo strumento portentoso – ricavato dalla pelle di capra – attraverso cui Apollo protegge l'integrità del cadavere di Ettore dalla violenza di Achille in *Il.* XXIV 20-1 (περὶ δ' αἰγίδι πάντα κάλυπτε / χρυσεῖη, ἵνα μὴ μιν ἀποδρῦφοι ἔλκυστάζων). Non mancano, però, casi in cui la norma del δέρμα animale come protezione 'magica' è vistosamente rovesciata: è il caso di un frammento di Stesicoro (*PMG* 236) in cui – stando alla testimonianza di Paus. IX 2, 3 – Artemide pone su Atteone il δέρμα di un cervo (ἐλάφου περιβαλεῖν δέρμα Ἀκταίωνι) per farlo sbranare dalle sue cagne. Al contrario di quanto accade nell'*Odisea*, qui il δέρμα animale non protegge, ma distrugge chi l'indossa, il quale – dalla posizione di cacciatore – si trova di fatto assimilato all'animale cacciato. Su questo punto cfr. NAGY 1990, pp. 263-5; sullo smembramento (διασπαραγμός) di Atteone da parte dei suoi cani cfr. *infra*, Cap. 3.4.2.

⁶³ GAVRYLENKO 2012, soprattutto pp. 485-6. La studiosa usa, a proposito di χρώς, l'espressione «body without skin», enfatizzando l'assenza di una vera e propria nozione di "cute" nei poemi omerici.

⁶⁴ LORAUX 1989 [1991], p. 96; CEYTE 2003, pp. 50-1; CARASTRO 2009, p. 306; GAVRYLENKO 2012, pp. 491-7.

visibilità del corpo. In quanto oggetto di percezione da parte dello sguardo dell'altro⁶⁵, il χρώς concorre al dispiegarsi dell'εἶδος, la "forma" visibile di un individuo, e del δέμας, la sua "struttura" corporea⁶⁶. La forma fisica permette di localizzare la persona nello spazio e svolge così un'azione unificante e centripeta che corrisponde, sul piano formale, alla circolazione interna della forza vitale permessa dalle articolazioni. Possiamo definire il χρώς come la frontiera che delimita i confini fisici della persona in senso visuale, permettendo il processo di identificazione del singolo da parte della collettività. Tale visibilità non si limita, però, al puro referente fisico, il corpo come oggetto tridimensionale percepito dall'occhio: nel sistema concettuale che orienta la narrazione omerica – in cui ogni individuo si determina, per dirla con Vernant, «sous le regard et par les yeux d'autrui»⁶⁷ – il χρώς assume, infatti, un carattere segnico in relazione allo status identitario dell'attore sociale, funziona cioè come *medium* non-verbale dei principali tratti classificatori che informano gli scambi intersoggettivi dei personaggi omerici⁶⁸.

In tal senso le nozioni che designano il corpo visibile risultano strettamente dipendenti dalle categorie mentali, condivise dalla comunità, che determinano il modo di pensare e di oggettivare la collocazione sociale della persona⁶⁹. Il corpo rappresentato nei poemi è, in altri termini, un costrutto sociale che «trasmette messaggi di significato antropologico» in quanto modellato ed eterodiretto da strategie antropopoietiche⁷⁰.

Esempio paradigmatico della funzione antropopoietica incarnata nel χρώς è il discorso che Idomeneo rivolge a Merione a proposito delle modalità di accertamento della ἀρετή di un guerriero (*Il.* XIII 275-286). Nelle parole di Idomeneo, il χρώς del cattivo guerriero (il δειλὸς ἀνὴρ, il codardo, colui che si lascia prendere dalla paura), "cambia ora in un modo, ora in un altro" (v. 279):

⁶⁵ Sul χρώς come oggetto dello sguardo dell'altro cfr. *Il.* XXII 321 (εισορόων χρώα καλόν) e *Od.* XI 528-9 (κεῖνον δ' οὐ ποτε πάμπαν ἐγὼν ἴδον ὀφθαλμοῖσιν / οὐτ' ὠχρήσαντα χρώα κάλλιμον).

⁶⁶ Il nesso tra εἶδος e δέμας trova ampia attestazione nella dizione formulare. Si veda in particolare la formula che connette i due termini, impiegati come accusativi di relazione, alla determinazione dell'eccellenza eroica: ὃς ἄριστος ἔην εἶδος τε δέμας τε (*Od.* VIII 116; in relazione ad Aiace in XI 469; XXIV 17). Cfr. a proposito di soggetti femminili la formula ἧ τοι ἐμὴν ἀρετὴν εἶδος τε δέμας τε (Penelope in *Od.* XVIII 251 e XIX 124, su cui cfr. CLARKE 1999, p. 117, n. 143), εἶδος ἀρίστη / εἶδος ἀρίστην (*Il.* II 715, III 124, VI 252, XIII 365, 378; *Od.* VII 57). Ugualmente produttivo è il nesso tra εἶδος e μέγεθος, "statura", cfr. εἶδος τε μέγεθος τε (*Od.* XI 337, XVIII 249, XXIV 374); la formula è espansa in *Il.* II 58 e *Od.* VI 152 con l'aggiunta di un terzo termine, φύς, che indica la costituzione fisica (εἶδος τε μέγεθος τε φύσιν τ[ε]).

⁶⁷ VERNANT 1982, p. 53 (= 1989 [2000], p. 47). Cfr. anche REDFIELD 1985, p. 104: «le héros n'est à ses yeux que le miroir que les autres lui présentent». Esempio emblematico della presentazione dei personaggi attraverso lo sguardo altrui è la *teichoskopia* in *Il.* III 167 ss., dove la descrizione del corpo visibile degli eroi risulta preliminare e funzionale all'accertamento del loro status identitario.

⁶⁸ CARASTRO 2009, pp. 308-10; HOLMES 2010a, pp. 70-1; BODIOLU – MEHL 2015, pp. 161-4.

⁶⁹ Il ricorso alla nozione di *persona* presuppone gli assunti teorici della psicologia storica elaborati da MEYERSON 1948 [1989] e applicati negli studi raccolti in MEYERSON 1973; la nozione è stata utilizzata in relazione allo statuto antropologico del guerriero omerico da DI DONATO 2006, segnatamente pp. 35-52. Non trovo convincente l'analisi delineata da DETIENNE 1973, che, influenzato dalla teoria snelliana, dissocia radicalmente la declinazione della nozione di "persona" nei poemi omerici dall'orizzonte della corporeità. Contro quest'ultima tendenza si vedano le considerazioni di TREHERNE 1995 e HOLMES 2010a, in particolare pp. 58-64.

⁷⁰ REMOTTI 2009, p. 2. Sulla nozione di "antropopoiesi" cfr. *supra*, pp. 13-4.

Capitolo uno

τοῦ μὲν γάρ τε κακοῦ τρέπεται χρώς ἄλλυδις ἄλλη⁷¹. L'instabilità del χρώς è amplificata da ulteriori elementi di mobilità corporea che compongono un'articolata sintomatologia della codardia: il θυμός non riesce a stare fermo (v. 280), il guerriero sposta il suo peso ora su un piede, ora su un altro (v. 281), il cuore batte furiosamente nel petto (v. 282) ed egli è colto da uno stridore di denti (v. 283). Al contrario, il χρώς del guerriero valoroso è contraddistinto dall'imperturbabilità (v. 284: τοῦ δ' ἀγαθοῦ οὔτ' ἄρ τρέπεται χρώς), elemento che corrisponde all'abnegazione che il guerriero deve mostrare tenendo la posizione dinnanzi al pericolo. Il guerriero valoroso – spiega infatti Idomeneo – non è mai troppo scosso quando si posiziona per tendere un agguato, il contesto migliore per verificare la ἀρετή di ciascuno (v. 277: ἔνθα μάλιστα ἀρετὴ διαείδεται ἀνδρῶν)⁷².

La condizione del χρώς è, cioè, banco di prova del valore sociale della persona; la sua “fermezza” dinnanzi al pericolo – cioè la repressione dell'istinto di autoconservazione – è additata come indicatore di eccellenza, funziona cioè come modello di *soggettivazione* del guerriero⁷³.

Tra i tratti identificativi di cui il χρώς è vettore, la bellezza gioca un ruolo primario; alla sua importanza assiologica entro l'orizzonte valoriale dei poemi corrisponde l'alta frequenza, nella dizione formulare, del sintagma χροά καλόν⁷⁴ – riferito tanto al corpo divino⁷⁵ che al corpo dei mortali. La cura del sembiante e l'esibizione di bellezza fisica si riconoscono, tuttavia, non come attributi coestensivi al soggetto umano generico, ma come elementi di distinzione sociale: a

⁷¹ Con riferimento alla riduzione del colorito normale della cute. In *Od.* XI 529 Odisseo riferisce dell'eccellenza eroica di Neottolema, che, in accordo con il quadro tracciato da Idomeneo nell'*Iliade*, attende il momento dell'assalto ai Troiani senza tremare né impallidire (οὔτ' ὠχρήσαντα χροά κάλλιμον), al contrario degli altri Achei nascosti nel cavallo ligneo. Che le manifestazioni di paura abbiano, all'interno del sistema concettuale dei poemi, una dimensione visuale che passa attraverso l'alterazione del colore della pelle è segnalato dalla ricorrenza dei sintagmi χλωρόν δέος (*Il.* VII 479, VIII 77, XVII 67; *Od.* XI 43, 633, XII 243, XXII 42, XXIV 450, 533) e χλωροὶ ὑπαὶ δειούς (*Il.* X 376, XV 4), su cui cfr. IRWIN 1974, pp. 62-8. Per un'interpretazione del χλωρόν δέος degli eroi omerici come metafora cognitiva che sta in relazione all'orizzonte regressivo della vegetazione prematura, dunque infecunda, cfr. DIMAKOPOULOU 2010.

⁷² Cfr. MONSACRÉ 1984, pp. 57-8. Come nota LORAUX 1989 [1991], pp. 68-83, ciò non significa che la paura sia estromessa dalla rappresentazione epica degli *aristees* omerici; al contrario, le manifestazioni di paura sono organiche all'ideologia dei poemi, proprio perché fanno parte di quella sfera emotiva e istintuale che il guerriero deve dimostrare pubblicamente di saper “addomesticare” e sfruttare a proprio vantaggio contro il suo nemico. Sulla rappresentazione iliadica della paura si veda, oltre a Loraux, anche WISSMANN 1997, pp. 17-76.

⁷³ Cfr. HOLMES 2010b, p. 161: «Not only deviant bodies, but also normative ones are marked by power, although the weight of necessity is unevenly distributed according to class, gender, health, and age». Sulla nozione di soggettivazione cfr. *supra*, p. 14.

⁷⁴ *Il.* V 354 (Afrodite), 858 (Ares), XI 352 (Ettore), XIV 175 (Era), XXI 398 (Ares), XXII 321 (Ettore), XXIII 805 (il corpo di uno dei due guerrieri più forti che Achille invita a duellare con la lancia in occasione dei funerali di Patroclo); *Od.* II 376 (Penelope), IV 749 (Penelope), XIII 398 (Odisseo), 430 (Odisseo), XIX 263 (Penelope), XXIV 44 (Achille). Cfr. anche χροά κάλλιμον in *Od.* XI 529 (Neottolema). Sul campo semantico di *kalòs* e sulla variegata terminologia della bellezza nei poemi omerici cfr. SHAKESHAFT 2019.

⁷⁵ Cfr. LORAUX 1986 e VERNANT 1989 [2000], pp. 13-9. Sulla declinazione antropomorfa del corpo degli dèi come espressione cognitivamente efficace dell'*agency* divina cfr. HOLMES 2010a, pp. 76-8; si vedano anche VERNANT 1989 [2000], pp. 29-33 e PIRONTI – BONNET 2016, p. 15, dove l'antropomorfismo è inquadrato come dispositivo rappresentativo funzionale ad entrare in rapporto con le *puissances* divine. Quando il dio appare ai mortali senza la mediazione delle tecniche del corpo umano, il risultato è spesso disforico (si pensi a Semele che, avendo chiesto a Zeus di apparire tale e quale si presentato a suo tempo a Era, viene incenerita dal fulgore del dio o muore di paura, cfr. [Apoll.] III 4, 3). Sul problema dell'antropomorfismo degli dèi omerici si vedano adesso i contributi raccolti in GAGNÉ – HERRERO DE JÁUREGUI 2019, in particolare le pp. 7-37.

condividere la bellezza che marca l'alterità ontologica del corpo divino sono, infatti, sia gli *aristeus*⁷⁶ che i soggetti femminili ascrivibili alla classe aristocratica⁷⁷.

In tal senso, la bellezza fisica costituisce un *habitus* nell'accezione che a tale nozione ha dato Pierre Bourdieu: riprendendo in ambito sociologico la terminologia elaborata da Marcel Mauss (che con *habitus* indicava genericamente la riproduzione inconsapevole di determinate *techniques du corps* da parte dei membri di un gruppo sociale)⁷⁸, Bourdieu ha messo in evidenza come il corpo sia percorso non solo da set prestabiliti di tecniche culturalmente condivise, ma anche dai rapporti di potere interni a una determinata società. L'*habitus* è, in tal senso, un operatore di status sociale che agisce “*in background*” negli usi del corpo, sebbene il senso comune lo percepisca come predisposizione “naturale” dell'individuo⁷⁹.

Nel mondo dei poemi, l'uso distintivo e “araldico” della bellezza è cogente a tal punto che essere *καλός* appare un tratto fondamentale – sebbene non sufficiente⁸⁰ – per la convalida pubblica dello status gerarchico. Così, osservando Agamennone dalle mura di Troia, Priamo deduce lo statuto regale del sovrano acheo proprio a partire dal *sovrappiù* di bellezza espresso dal suo sembiante (*Il. III* 166-70): non solo il corpo di Agamennone è “valente e grande”, ἦϋς τε μέγας τε (v. 167), ma la sua bellezza è tale che Priamo afferma esplicitamente di non aver visto mai nessuno “così bello”, motivo per cui egli “sembra un βασιλεύς” (vv. 169-70: *καλὸν δ' οὕτω ἐγὼν οὐ πῶ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν, / οὐδ' οὕτω γεραρόν· βασιλῆϊ γὰρ ἀνδρὶ ἔοικε*).

L'intersezione tra l'orizzonte corporeo designato da *χρῶς* (e dai termini correlati) e lo spettro semantico dell'aggettivo *καλός* delinea, inoltre, un quadro non riconducibile a fattori d'ordine puramente esornativo: per i soggetti maschili tale bellezza implica, infatti, anche la forza (*ἀλκή*) e la vitalità delle membra tipiche del giovane⁸¹ e, più in generale, la stessa integrità fisica e funzionale

⁷⁶ BASSI 2003, pp. 35-6; MEHL 2008, pp. 33-4. Cfr. anche TREHERNE 1995 sulla *soggettivazione* del guerriero in rapporto alla dimensione estetica e alle ‘tecniche del corpo’ tipiche dell'Europa dell'età del bronzo.

⁷⁷ Cfr. VAN WEES 2006, pp. 1-8, secondo cui «beauty [...] was regarded by the early Greek aristocracy as a material asset to be actively exploited where possible. In this respect, there was little difference between the beauty of women and the beauty of men». Sui tratti funzionali che differenziano la bellezza maschile da quella femminile cfr., però, FRONTISI-DUCROUX 2003, p. 117; KONSTAN 2015, pp. 80-1. Sul carattere ‘ambiguo’ della bellezza femminile nella Grecia arcaica e classica cfr. in particolare HAWLEY 1998; BLONDELL 2013, pp. 1-26.

⁷⁸ MAUSS 1936 [1966], p. 389.

⁷⁹ BOURDIEU 1979 [1983], pp. 197-200 e 1980, p. 88.

⁸⁰ Sulla non sufficienza della bellezza fisica per l'accertamento dello statuto di *aristeus* cfr. *Il. II* 671-5, dove Nireo è presentato come il “più bello” degli Achei dopo Achille (vv. 673-4: *κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε / τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα*), ma “privo di forza” (v. 675: *ἀλαπαδὸς ἔην*) per lo scarso quantitativo di *laos* che ha con sé; cfr. KONSTAN 2015, pp. 38-9, 80-4, e SHAKESHAF 2019, p. 3. Da notare che, quando riferito da un guerriero a un altro guerriero, il semplice appellativo *εἶδος ἄριστε* tende a stigmatizzare la *dissociazione* tra l'aspetto e l'assenza di valore bellico (Paride in *Il. III* 39 e XIII 769, Ettore in *Il. XVII* 142). Proprio perché il mantenimento e l'esibizione di un bel corpo è parte integrante dell'ideologia dell'eccellenza, il rischio di una dissociazione del carattere segnico della bellezza dal suo significato precipuamente funzionale è, per la civiltà greca di età arcaica, «a persistent source of anxiety» (BLONDELL 2013, p. 3).

⁸¹ Su questo punto si vedano VIVANTE 1982, p. 118; CEYTE 2003, p. 52; MEHL 2008, pp. 30-4. Sulla forza fisica associata al vigore del corpo del giovane guerriero cfr., in particolare, *Il. XIII* 484 (Idomeneo a proposito di Enea): *καὶ*

del corpo⁸². Così Achille, il più forte degli Achei, è al contempo κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε⁸³; all'estremo opposto si colloca lo zoppo Tersite, presentato addirittura come αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε (*Il.* II 216). L'assenza di integrità funzionale va insieme con lo *stigma visibile* della bruttezza corporea⁸⁴: il corpo depotenziato di Tersite, guerriero appartenente alla massa indifferenziata del λαός, è un concentrato di elementi segnici che ne segnalano l'inferiorità fisica e sociale e sollecitano così la risposta negativa dell'audience. La rappresentazione del corpo non normotipico è qui inseparabile dalle connotazioni che diremmo “di classe”: la bruttezza e l'incompletezza del corpo marcano il subalterno di bassa estrazione sociale, mentre la bellezza e l'integrità del corpo sono monopolio dei personaggi aristocratici che incarnano l'eccellenza guerriera⁸⁵, in modo particolare i detentori della sovranità.

Nel quadro di un'analisi sensibile agli aspetti di diacronia di civiltà, questa lettura può essere completata dall'ipotesi della sedimentazione epica di uno dei *pattern* che caratterizzano la cosiddetta “*sacral kingship*” arcaica, ovvero l'assenza di imperfezioni fisiche come attributo preferenziale del corpo del sovrano⁸⁶. Nei poemi i residui di un immaginario relativo al carattere sacrale del corpo del re emergono, in effetti, più volte: basti pensare che la stessa bellezza di Agamennone è rappresentata attraverso una similitudine che ne connota il corpo come un assemblaggio di membra divine (*Il.* II 477-9: μετὰ δὲ κρείων Ἀγαμέμνων / ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἴκελος Διὶ τερπικεράνω, / Ἄρπυϊὶ δὲ ζώνην, στέρνον δὲ Ποσειδάωνι), traducendo efficacemente l'incorporazione delle *puissances* degli dèi e delle loro rispettive funzioni da parte del sovrano⁸⁷. La topografia del corpo del βασιλεύς – evocata nel momento in cui Zeus stesso interviene per enfatizzarne la preminenza tra i numerosi eroi (II 482-3) – funziona come mappatura simbolica di un *potere* che riproduce e media quello sovraordinato degli dèi. L'integrità fisica e funzionale ne è

δ' ἔχει ἥβης ἄνθος, ὃ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον. Sulla declinazione bellicistica di ἥβη, la “giovinezza”, nei poemi omerici resta fondamentale la lettura di LORAUX 1975.

⁸² MONSACRE 1984, pp. 52-5; MULLER 2020b, pp. 199 ss.

⁸³ *Il.* II 673. Si veda anche *Il.* XVII 279–80, dove Aiace è presentato come secondo solo ad Achille nell'*eidōs*, l'aspetto fisico, e negli *erga*, le gesta eroiche (Αἴας, ὃς περὶ μὲν εἶδος, περὶ δ' ἔργα τέτυκτο / τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμόμονα Πηλεΐωνα). Sul nesso tra εἶδος ed ἔργα del guerriero cfr. HOLMES 2010a, p. 70: «the two qualities mirroring and confirming each other in a public field of vision».

⁸⁴ Uso la nozione di *stigma visibile* nell'accezione elaborata da GOFFMAN 1963, cfr. *supra*, p. 13.

⁸⁵ Sui tratti stereotipici (e non individualizzanti) della bellezza degli eroi cfr. CATENACCI 2014, pp. 46-50.

⁸⁶ Il *dossier* sull'argomento è offerto da BREMMER 1980. La prova del funzionamento normativo di questo *pattern* all'interno della leggenda eroica di età arcaica e classica è data, in negativo, dalla produttività e dalla salienza del nesso opposto, cioè quello tra *imperfezione fisica e disfunzioni della regalità*, su cui cfr. CARUSO 2004, p. 397 e, per una trattazione sistematica, OGDEN 1997. Sulla cosiddetta «*sacral kingship*» arcaica cfr. GERNET 1917 [2001], p. 34; MONDI 1980, CARLIER 1984, p. 194, MILLER 2002, BRELICH 2011², pp. 58 ss. e ACERBO 2018.

⁸⁷ Il tema del corpo del sovrano come mediatore della potenza divina è stato indagato in ambito storiografico soprattutto in rapporto al Medioevo e all'età moderna: gli studi canonici sono quelli, assai influenti, di Marc Bloch (1924) sui “re taumaturghi” e di Ernst Kantorowicz (1957) sull'ideologia medievale del doppio corpo del sovrano, sulla cui fortuna si vedano gli studi raccolti in BERTELLI – GROTTANELLI 1990. Si tratta, più in generale, di un fenomeno di *longue durée*, che dai sistemi monarchici del Vicino Oriente antico passa attraverso alcune modificazioni determinanti – come la scissione stabilita dalla teologia politica cristiana tra corpo fisico e corpo mistico del sovrano – prolungandosi almeno fino alla fine dell'*ancien régime* (cfr. GRILLI 2012, pp. 247-8 sulla bellezza del sovrano nell'*Adone* di Marino).

l'ovvio presupposto⁸⁸: all'interno di questo orizzonte mentale, la perfezione del corpo incarna, infatti, un legame speciale con quelle potenze invisibili, Zeus *in primis*, che garantiscono al βασιλεύς la piena titolarità all'esercizio delle sue prerogative (ci torneremo oltre, Cap. 2.2.).

Va osservato, peraltro, che il carattere prescrittivo del nesso tra bellezza fisica intesa come completezza del corpo ed esercizio di prerogative regali risulta attivo anche ben oltre Omero: ne ritroviamo le tracce ancora nell'Atene classica, dove la norma della ὁλοκληρία (l'"interezza delle parti" corporee, l'integrità fisica) sembra conservare alcune connotazioni magico-sacrali⁸⁹.

Nei poemi il χρώς risulta, allora, un operatore privilegiato della *persona* in quanto oggetto di costante controllo sociale. Al contempo confine materiale e visibile dell'individuo, struttura che unifica esteticamente le membra in un *continuum* plastico, strumento di identificazione e vettore di status sociale, il χρώς emerge come il luogo corporeo maggiormente interessato dall'esercizio di cura e disciplinamento corporeo che è prescritto ai soggetti sociali. In *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, un saggio che ha segnato gli studi di antropologia del corpo, Mary Douglas (1966 [1973]) ha mostrato come, nelle società tradizionali contrassegnate da una forte pressione del gruppo sugli individui, il costante controllo dei margini del corpo individuale (pelle, mani, piedi, orifizi) e la norma dell'integrità fisica giochino un ruolo altrettanto fondamentale per la segmentazione sociale⁹⁰: qui il corpo integro si configura come un modello normativo che ha la funzione di *limitare* la titolarità di alcuni individui (in particolare i portatori di anomalie fisiche: ciechi, zoppi, mutilati, deformati, etc.) a compiere determinate azioni socialmente salienti (accesso ai luoghi sacri o alle attività politiche, partecipazione al sacrificio, etc.). In altri termini, all'interno di queste società, la non conformità al corpo integro viene gestita attraverso la *disabilitazione* dell'individuo in quanto membro a pieno titolo del gruppo sociale⁹¹.

Allo stesso modo, nell'assiologia dei poemi, il mantenimento della bellezza e l'integrità del

⁸⁸ Sull'integrità fisica come espressione di rapporto privilegiato con la divinità cfr. WILGAUX 2019, p. 338.

⁸⁹ È assai probabile che nell'Atene della fine del V secolo la ὁλοκληρία fosse condizione necessaria per l'accesso alla carica di arconte. Le testimonianze più esplicite risalgono ai lessici bizantini, in particolare Fozio (*Lexicon s.v. ὁλόκληρος*: οἱ ἄρχοντες ἐδοκιμάζοντο, εἰ ὁλόκληροι εἰσίν) e l'*Etymologicum Magnum* (s.v. ἀφελής: οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἱερεῖς ἐδοκιμάζοντο Ἀθήνησιν, εἰ ἀφελεῖς καὶ ὁλόκληροι). In quest'ultimo caso *basileis* potrebbe riferirsi, come nota DILLON 2017, p. 170, all'arconte *basileus*, figura istituzionale che eredita almeno in parte le prerogative dei *basilees* omerici (DREWS 1983, pp. 86-94 e CARLIER 1984, pp. 329-37. Per un'interpretazione diacronica della figura dell'arconte *basileus* cfr. PARKER 1996, pp. 26-7 e la discussione in DI DONATO 2001, p. 259). Un passo dell'orazione *Per l'invalido* di Lisia (24, 13) sembra comunque confermarne la presenza della ὁλοκληρία come criterio per l'accesso all'arcontato nella *polis* di età classica: il «crippled speaker» (TODD 1993, p. 183) dell'orazione, convenuto accusato di non essere realmente invalido e dunque di non meritare il sussidio di disabilità, si difende affermando che, se non fosse stato realmente disabile, nulla gli avrebbe impedito di essere votato come uno dei nove arconti. Cfr. PARKER 1983, p. 153, n. 47. La verifica del parametro della ὁλοκληρία aveva, infatti, un peso specifico anche durante il processo di selezione (δοκιμασία) dei sacerdoti (cfr. WILGAUX 2009) e degli stessi animali da sacrificare (FEYEL 2006).

⁹⁰ DOUGLAS 1966 [1973], in particolare pp. 96 ss. sulla norma dell'integrità del corpo come condizione essenziale per la partecipazione alla vita rituale della comunità.

⁹¹ VLAHOGIANNIS 1998, segnatamente pp. 18-21. La centralità del corpo, della sua forma visibile e delle sue funzioni fisiologiche come oggetto di disciplinamento culturale è uno degli elementi strutturali della polarità contaminazione / purificazione: cfr. PARKER 1983, pp. 326-7.

chros sembrano costituire uno strumento privilegiato di conservazione dell'ordine gerarchico delle categorie sociali: solo i soggetti contrassegnati da un corpo perfetto e integro hanno titolarità all'interno della società guerriera, motivo per cui risultano essenziali la cura e il costante disciplinamento del fisico. Un regime di controllo corporeo che, come vedremo nelle pagine seguenti, si prolunga di norma anche dopo la morte dell'individuo, attraverso i dispositivi rituali che hanno la funzione di conservare simbolicamente la bellezza e l'integrità fisica del cadavere.

1.3. Il corpo fisico. La nozione di *σῶμα* e lo statuto del cadavere

L'analisi delle occorrenze del termine *χρῶς* e dei suoi differenti contesti espressivi ci ha permesso di entrare nel vivo del sistema assiologico dei poemi e di valorizzare il ruolo poliedrico che la corporeità gioca nella costruzione discorsiva del mondo degli *aristeas*.

Abbiamo affermato che, nel sistema concettuale dei poemi, il corpo normotipico coincide con il corpo dinamico del giovane maschio aristocratico, un corpo "fatto per la guerra" (il *corps articulaire*), marcato da attributi di bellezza, integrità e prestanza fisica che si esplicano tramite il *χρῶς* e che hanno la funzione di *distinguere* il soggetto all'interno di un'economia del prestigio che investe ogni aspetto della vita degli appartenenti alla classe aristocratica. La violenza subita dal corpo del guerriero nel campo di battaglia si può cogliere solo a partire dal riconoscimento di tale modello, proprio perché essa mira a invertirne i nessi, a trasformare lo splendore e la piena agentività del corpo vivo nella materialità de-individualizzata del corpo amorfo.

Per comprendere il lavoro della violenza, sia quella "ordinaria" dell'uccisione in battaglia che quella "mutilatoria", occorre, allora, analizzare preliminarmente i valori simbolici e mentali che marciano l'ambito del *σῶμα*, nozione che in Omero designa il corpo regressivo, spogliato di quelle cure e della bellezza che contraddistinguono il *χρῶς* come corpo vivo e socializzato, condizione che si verifica nella sua forma prototipica con la morte biologica dell'individuo⁹². La ricognizione generale dei valori semantici di *σῶμα* si rivelerà proficua anche per mappare la declinazione politica che tale nozione assumerà nel quadro della *polis* democratica nel passaggio dall'età arcaica all'età classica, all'interno di un mutato contesto storico e sociale che, come tenterò di mostrare⁹³, segnerà profondamente l'immaginario greco antico relativo alla mutilazione e alla violenza sui corpi.

Abbiamo già menzionato, all'inizio del capitolo, la teoria di Bruno Snell sull'uso omerico di

⁹² Sulla morte come dimensione entropica che depaupera il corpo dell'essere sociale che vi è iscritto cfr. REMOTTI 2009, p. 4: «alla distruzione dell'organismo biologico si aggiunge qualcosa di più: la decomposizione di un costrutto sociale avente un valore antropo-poietico». Questo punto era già stato notato da Robert Hertz agli inizi del Novecento: «la morte non si limita a metter fine all'esistenza corporea, visibile di una persona, ne distrugge l'essere sociale» (HERTZ 1907 [1994], pp. 95 ss.).

⁹³ Si veda *infra*, il Cap. 5.

σῶμα: secondo il filologo tedesco, la civiltà greca nella sua fase incipitaria non concepiva altro corpo unitario al di là del “cadavere” – una lettura che si basa sull’osservazione di Aristarco (tramandata dal *Lexicon Homericum* di Apollonio Sofista s.v. σῶμα [148 Bekker]) relativa alla mancata applicazione di σῶμα ai corpi vivi: σῶμα Ὅμηρος οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ ζῶντος εἶρηκεν. Un’assenza che per il filologo alessandrino costituiva certo un elemento marcato, se si considera che il termine σῶμα era già da diversi secoli il termine standard di cui i parlanti greco disponevano per indicare il “corpo” in generale, come componente materiale e fisiologica della persona sia viva che morta.

La tesi di Snell ha trovato una rielaborazione originale in Jean-Pierre Vernant, secondo cui in Omero la morte segnerebbe uno slittamento fondamentale nella semantica del corpo; concepito finché vive come un aggregato di membra attraversato da impulsi e forze opposti, il corpo troverebbe nella morte la sua ideale chiusura, acquisendo quell’unità formale che le mancava in vita. Il σῶμα si configurerebbe, allora, come prodotto residuale della morte, oggetto inerte cui spetta innanzitutto la contemplazione da parte del gruppo sociale⁹⁴.

Altri interpreti hanno contestato, tuttavia, l’assenza putativa, nell’uso omerico di σῶμα, di una referenza al corpo in quanto oggetto unitario vivente. Tra le argomentazioni addotte, si insiste sulla debolezza euristica dell’affermazione dello stesso Aristarco⁹⁵. Il riesame delle poche attestazioni del termine σῶμα in Omero si è quasi sempre risolto, tuttavia, in una disputa aporetica sul significato *denotativo* della parola all’interno di alcuni contesti incerti. È il caso, ad esempio, dell’episodio in cui Circe descrive a Odisseo le rupi Erranti, luogo anticulturale del paesaggio marittimo cui è associata la distruzione delle imbarcazioni degli uomini (*Od.* XII 66-8):

τῆ δ’ οὐ πώ τις νηὺς φύγεν ἀνδρῶν, ἣ τις ἵκηται,
ἀλλά θ’ ὁμοῦ πίνακας τε νεῶν καὶ σώματα φωτῶν
κύμαθ’ ἄλως φορέουσι πυρός τ’ ὄλοοιο θύελλαι.

Da là non è mai fuggita, dopo esservi giunta, alcuna nave di uomini,
ma insieme tavole di navi e corpi di mortali
trasportano via le onde del mare e vortici di fuoco distruttore.

Gli interpreti hanno più volte notato, spesso con osservazioni poco probanti, come qui

⁹⁴ VERNANT 1989 [2000], p. 53-5, secondo cui σῶμα si contrappone, perciò, alla ψυχή che abbandona il corpo al momento della morte. Un’opposizione tra σῶμα e ψυχή sembra, però, non pienamente concettualizzata dai poemi: HOLMES 2010a, p. 33 e n. 117.

⁹⁵ Cfr. RENEHAN 1979, p. 272: «What the Greek does not say is that in the early (“Homeric”) period σῶμα meant only “corpse”, “dead body” and never “body”; nor does it say that in this period σῶμα could not be used of a living body».

σώματα potrebbe riferirsi ai corpi ancora vivi dei naufraghi trascinati insieme ai pezzi delle navi⁹⁶.

Ben poca attenzione è stata data, tuttavia, al contesto *connotativo* che caratterizza l'occorrenza della nozione all'interno di questi versi: la costruzione parallela *πίνακάς τε νεῶν καὶ σώματα φωτῶν* stabilisce, infatti, un nesso assai pregnante tra i resti delle imbarcazioni distrutte dalla morsa delle rupi Erranti e i σώματα dei mortali, suggerendo la reificazione e l'inerzia dei corpi⁹⁷. Si tratta dunque di oggetti ormai passivi, in balia del moto adirezionale e incessante del mare (espresso dal frequentativo *φορέουσι*), così come soggetti alla forza erosiva del fuoco (*πυρός τ' ὀλοοῖο θύελλα*). Non solo i σώματα si collocano qui all'insegna della morte, ma addirittura i versi in analisi sembrano delineare un rovesciamento anticulturale degli elementi segnici pertinenti al trattamento ritualizzato del cadavere (la *ἐκφορά* e il rogo funebre)⁹⁸. Il paesaggio caotico che marca le rupi Erranti esaspera così un tratto che caratterizza la rappresentazione arcaica del mare come altrove perturbante, ovvero l'inglobamento regressivo di corpi sottratti al rito funebre⁹⁹.

Non si tratta di un dato isolato. Durante la *Nekyia*, Odisseo fa riferimento al *soma* – qui senz'altro un cadavere – di Elpenore, abbandonato nell'isola di Circe “senza compianto e senza sepoltura” (*Od.* XI 53-4: *σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μέγῳ καταλείπομεν ἡμεῖς / ἄκλαντον καὶ ἄθαπτον*). La sottrazione degli onori funebri, espressa dagli aggettivi in *ἀ-* privativo, segna anche l'ultima occorrenza odissiaca della nozione di *σῶμα*: i cadaveri dei pretendenti che giacciono in casa di Odisseo nel finale del poema sono infatti *ἀκηδέα*, privi del *κηδος*, la “cura” rituale che il gruppo deve al defunto (*Od.* XXIV 187: *σῶματ' ἀκηδέα κείται ἐνὶ μέγαροισ' Ὀδυσῆος*)¹⁰⁰.

Nei casi citati il *soma* si riconosce, insomma, come un corpo in balia dell'incuria, semplice massa sottratta al repertorio di procedimenti istituzionalizzati di cui il gruppo si serve per disciplinare la morte. La dimensione connotativa dell'uscita dal consorzio umano e dalle sue norme fondamentali segna un ulteriore polo del campo semantico del termine *σῶμα*, ovvero la sua applicazione ai corpi animali, in particolare alle prede del leone.

Così, in occasione del duello tra Menelao e Paride nel III canto dell'*Iliade*, la gioia del primo

⁹⁶ KOLLER 1958, p. 277; HARRISON 1960, p. 64; RENEHAN 1979, p. 272; GALHAC 2013, p. 33.

⁹⁷ HOLMES 2010a, p. 32. Un nesso esplicito tra navi spezzate e uomini morti ricorre in occasione dell'episodio dell'aggressione subita dai compagni di Odisseo da parte dei Lestrigoni (*Od.* X 123): *ἀνδρῶν τ' ὀλυμένων νηῶν θ' ἄμα ἀγνομενάων*.

⁹⁸ Mi sembra poco dirimente l'osservazione di GALHAC 2013, p. 33, n. 9, secondo cui «[i]t must be noted that the subject of the verb *φορέω* is not a human being so that the fact that this iterative form of *φέρω* was here preferred to the verb *ἄγω* is not a decisive argument in favour of the thesis of dead bodies». Aggiungo, peraltro, che è forse percepibile un'eco di questi versi nei *Persiani* di Eschilo, dove i σώματα dei naufraghi uccisi sono ugualmente oggetto del trasporto ‘antifunerario’ del mare (vv. 274-7: *ὄτοτοτοῖ, φίλων / πολύδονα σῶμαθ' ἀλιβαφῆ / καθανόντα λέγεις φέρεσθαι / πλαγκτοῖς † ἐν διπλάκεσσιν†*). Si veda, a tal proposito, l'osservazione di GARVIE 2009, p. 154: «*φέρεισθαι* [...] primarily denotes the movement of the corpses in the sea, may suggest also the carrying out (*ἐκφορά*) of a corpse for burial».

⁹⁹ Sulla demonizzazione della morte in mare cfr. *infra*, Cap. 3.4.4.

¹⁰⁰ E in particolare i parenti: gli stessi termini *κηδος*, *κηδεῖα* che designano i riti funebri, derivano dalla radice che indica la parentela acquisita per via matrimoniale (FABIANO 2019, pp. 22-3). Sulla semantica di *κηδος*, *κηδεῖα* cfr. LYNN-GEORGE 1996 e GARLAND 1988, p. 137 in rapporto alla sfera funebre

nel poter affrontare il secondo è espressa tramite la similitudine del leone affamato che s’imbatte “nel grande σῶμα” di un animale selvatico (v. 23: ὧς τε λέων ἐχάρη μεγάλῳ ἐπὶ σώματι κύρσας); l’immagine torna nel XVIII canto, dove i due Aiaci che non riescono a stornare Ettore dal cadavere di Patroclo (v. 164: ἀπὸ νεκροῦ) sono comparati ai pastori che non riescono ad allontanare un leone affamato dal σῶμα della sua preda (v. 161: ἀπὸ σώματος).

Anche in questo caso chi si oppone all’interpretazione di Snell ha evidenziato la possibilità che σῶμα si riferisca al corpo vivo dell’animale braccato dal leone¹⁰¹. Se ciò è vero, bisogna ammettere, come scrive James M. Redfield, che nell’*Iliade* «*sōma* is used of a living body only when it is the prey of the animals»¹⁰². In altri termini, abbiamo a che fare con un oggetto passivo e inerte, che si limita ad essere vittima di predazione: la ‘vitalità’ di questo corpo si riduce, in sostanza, al suo essere edibile, cioè massa da fare a pezzi. È suggestiva, a tal proposito, l’ipotesi etimologica proposta da Hermann Koller, per il quale σῶμα (la cui condizione oggettuale e inerziale è designata già dalla terminazione in -μα del sostantivo) sarebbe connesso con la radice di σίνεσθαι, verbo omerico che indica l’azione di “distruggere”¹⁰³.

Un’ulteriore attestazione iliadica del termine σῶμα in relazione al corpo animale sembra confermare il valore connotativo di ‘corpo aperto, amorfo, oggetto di pratiche distruttive’. Nel XXIII canto, dopo aver scuoiato (v. 167: ἔδερον) diverse pecore e buoi, Achille ne usa il grasso per coprire interamente, dalla testa ai piedi, il cadavere di Patroclo (vv. 168-9: δημὸν ἐλὼν ἐκάλυψε νέκυν μεγάθυμος Ἀχιλλεὺς / ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς), poi vi dispone intorno i σώματα degli animali ormai scorticati (v. 169: περὶ δὲ δρατὰ σώματα νήει), cioè corpi privati dell’unità formale data dal

¹⁰¹ HERTER 1957, p. 211 ha proposto di intendere σῶμα come corpo vivo sulla base di [Hes.] *Sc.* 426 (λέων ὧς σώματι κύρσας), dove il termine si riferisce a un animale dotato di θυμός, dunque ancora vivo. Ulteriore motivo per escludere il riferimento al corpo morto, secondo il filologo tedesco, consisterebbe in quanto affermato da Schol. D *ad Il.* III 23, cioè che il leone non attacca corpi già morti (νεκροῦ γάρ φασι σώματος μὴ ἄπτεσθαι λέοντα). CLARKE 1999, pp. 116-7, si limita ad esprimere scetticismo. Aggiungo che l’affermazione dello scolio è contraddetta dallo stesso testo omerico: nella similitudine usata in *Il.* XI 473-84, il leone mangia una preda precedentemente uccisa dagli sciacalli. Sulla funzione di questa e delle altre immagini relative al leone nei poemi omerici si veda SCHNAPP-GOURBELLION 1981, pp. 39-50, 59-63; MAUDUIT 2006, pp. 69-71, 75-8; ANDÒ 2013, pp. 24-6.

¹⁰² REDFIELD 1975, p. 255, n. 46. Mi sembra significativo che quest’accezione connotativa di σῶμα in quanto ‘corpo vivo oggetto di predazione’ si ripresenti, all’interno della produzione letteraria di età arcaica, nell’Epodo di Colonia di Archiloco (fr. 196a W); sebbene il testo sia tramandato in forma assai lacunosa (segua la ricostruzione offerta dall’*editio princeps*, in MERKELBACH – WEST 1974, p. 101), è chiaro dal contesto che ad essere rievocata è la sopraffazione sessuale di una fanciulla paragonata a una cerbiatta (v. 47: ὥστε νέβρ[ον]); la *persona loquens* afferma di aver eiaculato su di lei, “strofinando il suo bel σῶμα” (v. 51: σῶμα καλὸν ἀμαφώμενος). Anche senza pensare ad un’influenza diretta delle similitudini omeriche del leone, mi sembra condivisibile quanto osserva MERKELBACH 1975, p. 222 sulla reificazione del *soma* della fanciulla: «auch hier der Jäger und seine Beute: Er fasst das Mädchen als Ganzes an, “wie ein Rehkitz”, sie ist nur Objekt, mit dem geschieht was der Jäger will – allerdings ein Objekt, das lebendig bleibt».

¹⁰³ Lo stesso leone, divoratore di σώματα, è qualificato nell’*Iliade* come σίντης, “distruttore” (XI 481, XX 165), e così anche altri carnivori, i lupi, sono detti σίνται (XVI 353). Cfr. KOLLER 1958, pp. 279-81, *contra* l’ipotesi di WACKERNAGEL 1890, p. 298 (connessione con σήπεσθαι, “marcire, andare in putrefazione”). L’etimologia del termine resta incerta (cfr. CHANTRAINE 1968 s.v. σῶμα e BEEKES 2010 s.v. σῶμα); secondo REDFIELD 1975, p. 255, n. 46, la connessione con σίνεσθαι «could be wrong and still, as a folk etymology, affect the semantics of the words».

δέρμα, ridotti alla massa indistinti della carne morta. Emerge bene la distanza semantica e assiologica tra i σώματα – corpi animali “aperti”, sfigurati dal coltello – e il νέκυς che conserva il suo semblante umano, “chiuso” dal grasso delle vittime e reso oggetto di cure funebri¹⁰⁴.

La polarizzazione tra i due termini sembra confermata dalle occorrenze di νέκυς, che non solo rappresenta, insieme a νεκρός, il termine standard di cui i poemi omerici si servono per identificare il “cadavere”, ma che ha la specifica connotazione di cadavere messo al centro dell’agire rituale del gruppo sociale¹⁰⁵.

È significativo, inoltre, che a proposito di un cadavere integro e soggetto alla normale prassi funeraria sia normalmente utilizzato il termine χρώς. Un caso indicativo è offerto dalla “seconda Nekyia” odissiaca (XXIV 43-5): qui il sintagma χρώα καλόν è usato per indicare il cadavere di Achille, il cui corpo è stato sottratto alla mischia dagli *hetairoi*, riportato alle navi e deterso con acqua tiepida e unguenti (vv. 44-5: καθήραντες χρώα καλόν / ὕδατί τε λιαρῶ καὶ ἀλείφατι). La sequenza di azioni che investono il cadavere appare caratterizzata dal tentativo simbolico di conservare l’integrità fisica del χρώς attraverso l’applicazione di tecniche tanatocosmetiche atte a preparare la salma per la cremazione¹⁰⁶. Significativamente il testo non menziona aperture o lacerazioni: Achille è stato ucciso in battaglia, ma il cadavere si trova ormai nello spazio protetto del rituale, là dove la norma funebre condivisa dagli *hetairoi* ne prescrive la collocazione, e il suo corpo riappare simbolicamente “richiuso”. La bellezza che contrassegnava il χρώς dell’eroe da vivo è ripristinata, e portata al massimo grado, tramite l’occultamento – allo stesso tempo rituale e narrativo – dell’apertura cruenta subita dal corpo in occasione della morte in battaglia.

Quest’uso di χρώς in relazione alla riaffermazione dell’integrità del defunto è attestato già nell’*Iliade*. Nel XIX canto Achille si preoccupa dello stato fisiologico del cadavere di Patroclo, temendo che il suo χρώς possa marcire (v. 27: κατὰ δὲ χρώα πάντα σαπήη), ma Teti risponde promettendo di allontanare dalla salma la razza delle mosche che divorano gli uomini uccisi in

¹⁰⁴ Sugli animali sacrificati in occasione dei funerali di Patroclo si veda SCHNAPP-GOURBELLION 1982, pp. 80-3 e POPLIN 1995. Sul nesso tra l’uso del grasso nel sacrificio animale, come parte d’onore (γέρας) riservata agli dèi, e il trattamento del corpo di Patroclo da parte di Achille cfr. SAVOLDI 1996, p. 77, n. 42.

¹⁰⁵ CARASTRO 2009, p. 306. Si veda anche l’analisi di CLARKE 1999, pp. 157-60: in Omero – diversamente da quanto implicato dai termini moderni che indicano il “cadavere” – νέκυς e νεκρός (del tutto sinonimici e intercambiabili *metri gratia*) ricorrono in *apposizione* al nome proprio del morto. Tale struttura sintattica che suggerisce l’identificazione del corpo con la *persona* del morto: «it goes with the nominative rather than the genitive of the noun denoting the person who has died: a νέκυς/νεκρός is not the corpse of someone, rather it is unambiguously identified with him» (p. 158).

Sulla differenza tra σώμα e νέκυς/νεκρός cfr. anche CEYTE 2003, p. 55. Sul nesso tra la *persona* ‘incarnata’ dal cadavere e le procedure del funerale cfr. SOURVINOU-INWOOD 1996, p. 57. Tali osservazioni ci permettono, a mio avviso, di individuare nei poemi una generale opposizione semantica tra νέκυς/νεκρός e σώμα: se nel primo caso, mai usato in relazione all’animale (HOLMES 2010a, p. 33), è implicato lo *status* di persona cui spettano le esequie, nel secondo l’accento è posto sull’impersonalità oggettuale tipica dell’animale (quindi sulla fuoriuscita dal sistema di pratiche condivise dalla comunità umana).

¹⁰⁶ Allo stesso modo, in *Il. XVIII* 350-1 i Mirmidoni riempiono con un unguento di nove anni le ferite di Patroclo (καὶ τότε δὴ λουῶσαν τε καὶ ἤλειψαν λίπ’ ἐλαίῳ, / ἐν δ’ ὠτειλᾶς πλῆσαν ἀλείφατος ἐννεώροιο), procedendo in tal modo ad un ripristino rituale dell’integrità fisica del morto (come notato da CERCHIAI 1984, p. 48).

guerra, in modo che il suo χρώς possa restare ἔμπεδος¹⁰⁷, cioè “in piedi, saldo”, “e anzi migliore” (*Il.* XIX 33: αἰεὶ τῷ γ’ ἔσται χρώς ἔμπεδος, ἢ καὶ ἀρείων). Allo stesso modo, nel XXIV canto, Apollo tiene lontano dal χρώς di Ettore ogni sorta di oltraggio tentato da Achille (v. 19: πᾶσαν ἀεικέλην ἄπεχε χροῖ φῶτ’ ἐλεαίρων); più in là, quando Priamo chiederà ad Hermes se il figlio è stato ormai fatto a pezzi e dato in pasto alle cagne dal Pelide (v. 409: ἦσι κυσὶν μελεῖσσι ταμῶν προύθηκεν Ἀχιλλεύς), il dio risponderà che il corpo di Ettore è integro e il χρώς non è affatto in stato di putrefazione (v. 414: οὐδέ τί οἱ χρώς σήπεται).

Corpo integro e socializzato, il χρώς si colloca, dunque, all’opposto dei valori di disgregazione e putrefazione associati alla nozione di σῶμα. Per quanto riguarda lo statuto del cadavere, tale opposizione si può descrivere in termini analitici tramite la polarità tra “tanato-morfòsi” e “tanato-metamòrfosi”, nozioni che si sono affermate negli studi di antropologia della morte: se con il primo termine si definiscono in maniera sintetica i processi di ordine fisico che aggrediscono il corpo con la morte, il secondo termine, coniato da Adriano Favole¹⁰⁸, identifica gli interventi di ordine culturale che mirano a disfare il corpo in forma socialmente produttiva, prolungando oltre la morte quella presa antropopietica con cui – come abbiamo visto nel paragrafo precedente – la cultura “fabbrica”, attraverso modalità produttrici di senso, il corpo e l’identità stessa dei soggetti umani¹⁰⁹. La polarità tra le due nozioni è coerente con l’interpretazione complessiva del rituale funerario che Ernesto De Martino ha proposto in *Morte e pianto rituale nel mondo antico*: esempio della «potenza formale di far trapassare nel valore ciò che in natura corre verso la morte», il trattamento culturale del cadavere è, infatti, l’attività ritualizzata attraverso cui «l’uomo si costituisce come *procuratore di morte nel seno stesso del morire naturale*, imbrigliando in una regola del passare quanto passa senza e contro l’uomo. [...] I rituali funerari nel loro complesso [...] mettono in opera determinate tecniche per procurare al defunto *quella seconda morte culturale che vendica lo scandalo della morte naturale*»¹¹⁰.

Al pericolo rappresentato dal sopravvento della mera fisicità del σῶμα si contrappone la sequenza di azioni di “cura” (κῆδος) prescritte dal rituale funebre, mirante, all’opposto, a cancellare in modo culturale il corpo fisico (σῶμα) del defunto, alterando la tanato-morfòsi in funzione del

¹⁰⁷ Come ha ben mostrato VERNANT 1982, p. 65 e n. 87, ἔμπεδος designa il pieno valore di una qualità o di un bene concepiti nella loro integrità: l’aggettivo, che ha un posto di rilievo nell’assiologia eroica codificata dai poemi, si applica tanto alla forza fisica (βίη) che denota il giovane guerriero (*Il.* IV 314, VII 157; XI 670; XXIII 629; *Od.* XIV 468, 503) quanto ai suoi γυῖα (*Il.* XXIII 627), e ancora alla fermezza del μένος (*Il.* V 254, 527; XV 406, 622; *Od.* VI 259, XI 152, XXI 426, XXII 226), delle φρένες (*Il.* VI 352; *Od.* X 493), del νόος (*Il.* XI 813; *Od.* X 240), dello ἦτορ (*Il.* X 94); ai γέρα che Agamennone ha dato stabilmente agli *aristees* achei (*Il.* IX 335); alla saldezza delle mura (*Il.* XII 12), della pietra (*Od.* XVII 463-4) o dello scudo di Aiace (*Il.* XVI 107), o ancora alla fissità della stele funeraria (*Il.* XVII 434) e del letto di Odisseo (*Od.* XXIII 203).

¹⁰⁸ FAVOLE 2003, p. 21.

¹⁰⁹ Sulla continuità tra processi antropopietici (intesi come produttori di individui viventi) e processi tanatometamorfici cfr. REMOTTI 2009, pp. 5-7.

¹¹⁰ DE MARTINO 1958 [2008], p. 214; corsivo mio.

potenziamento dei valori estetici e culturali già precedentemente iscritti nel corpo socializzato (χρῶς) del cadavere. Questo processo “tanatometamorfico” si conclude con la totale sparizione delle parti corruttibili del corpo fisico attraverso il rogo¹¹¹, il recupero dei λευκά ὀστέα dalle ceneri della pira e la loro collocazione all’interno dell’urna¹¹², inumazione e la collocazione del σῆμα, la stele funeraria che, più ἔμπροσθεν del χρῶς¹¹³, garantisce la sopravvivenza dell’individuo morto nella memoria collettiva¹¹⁴, conferendo al suo comportamento eroico uno statuto di esemplarità che si pone come punto di riferimento etico intergenerazionale e metacronico¹¹⁵.

La collocazione del σῆμα, azione che segna il compimento ultimo del rituale funebre, si può intendere, infatti, come la creazione di una sorta di “metacorpo” sociale (un «corpo funebre localizzato», per dirla con Vernant¹¹⁶) che indica la presenza del defunto nel mondo dei vivi: doppio extracorporeo del χρῶς, la stele si presta alla manipolazione simbolica ricevendo offerte e attenzioni rituali – una forma di cura che, si badi, tende a proseguire anche dopo il rito funebre, oltre la sparizione definitiva del cadavere, quelle procedure di κηδεῖα attraverso cui il gruppo (in particolare i parenti o i compagni più stretti, designati dal fatto di agire i κήδεα: κηδεμόνες¹¹⁷) opera sul corpo del defunto per sovrascrivere alla nuda fisicità denotante il σῶμα un’immagine idealizzata che si fissa nel ricordo collettivo¹¹⁸. L’uso di χρῶς in relazione al defunto riflette, dunque, il valore positivo e prosociale dell’integrità della salma, la cui conservazione risulta fondamentale per il

¹¹¹ Sul simbolismo sacrificale implicito nella cremazione del corpo del defunto cfr. VERNANT 1979 [1982], pp. 43-6 e 1982 [2000], pp. 66-7, ma soprattutto CERCHIAI 1984, pp. 51-8 che mette in evidenza la fitta rete di immagini mitiche che gravitano attorno al nesso tra cottura nel fuoco e perdita della mortalità. Sulla storia culturale della cremazione si veda FAVOLE 2003, pp. 44-53.

¹¹² Sulle funzioni della raccolta e inumazione delle ossa (ὀστεολογεῖν) cfr. BURKERT 1972 [2021], pp. 46-7.

¹¹³ In *Il.* XVII 434-5 ἔμπροσθεν è attribuito della stele funeraria eretta sopra la tomba di un uomo o di una donna (ἀλλ’ ὡς τε στήλη μένει ἔμπροσθεν, ἢ τ’ ἐπὶ τύμβῳ / ἀνέρος ἐστήκη τεθνηῆτος ἢ ἑ γυναικός). Cfr. CERCHIAI 1984, pp. 59-61, che individua nella fermezza della stele – spesso coincidente con veri e propri alberi funerari – la capacità di evocare la figura del guerriero che affronta lo scontro ἀτρέμας, ben radicato a terra. La rigidità e la verticalità presupposta da queste immagini è opposta naturalmente all’orizzontalità e alla “fluidità” tipiche del σῶμα come corpo fisico sottoposto a processi di corruzione interni ed esterni.

¹¹⁴ Cfr. *Od.* XI 75-6. Cfr. VERNANT 1989 [2000], pp. 75-8 e SOURVINOU-INWOOD 1995, pp. 108 ss.

¹¹⁵ Il monumento funebre è, infatti, veicolo incorruttibile del κλέος del defunto (*Od.* IV 584: χεῦ’ Ἀγαμέμνονι τύμβον, ἔν’ ἄσβεστον κλέος εἶη) e fonte di κλέος per il suo γένος, in particolare per i figli maschi (*Od.* I 239-40 = XIV 369-70: τῷ κέν οἱ τύμβον μὲν ἐποίησαν Παναχαιοί, / ἠδέ κε καὶ ὧ παιδὶ μέγα κλέος ἦρατ’ ὀπίσσω.); in un solo caso il σῆμα è fonte di κλέος anche per l’uccisore (*Il.* VII 89-91), ma quest’ultima immagine è da contestualizzare nel quadro di un discorso di vanto di Ettore, che in tal modo si riferisce al proprio κλέος che non morirà mai: τὸ δ’ ἐμὸν κλέος οὐ ποτ’ ὀλεῖται. Sul monumento funebre di età arcaica come dispositivo funzionale alla perpetuazione dell’ideologia aristocratica cfr. MORRIS 1989, p. 306. Sulla tomba come simbolo di coesione sociale e intergenerazionale e luogo in cui «le groupe réaffirme son unité au nom d’un système de valeurs partagées par tous et symbolisées par le mort» cfr. BOUVIER 1999b, pp. 65-6.

¹¹⁶ VERNANT 1982 [2000], p. 69.

¹¹⁷ *Il.* XXIII 163, 674.

¹¹⁸ Come nota MIRTO 2007, p. 84, «le stele vengono lavate, unte, ornate di nastri in un modo che ricorda la preparazione del corpo per il funerale». La ricorrenza della medesima gestualità indica un rapporto di corrispondenza tra la memoria che il gruppo deve alla persona “idealizzata” del defunto (e che è riattivata attraverso le azioni ritualizzate) e le pratiche attraverso cui il sistema culturale iscrive sul corpo dei propri membri il proprio sistema di valori, in modo che questi non siano dimenticati da nessuno. Sul corpo come supporto di memoria nelle società arcaiche è fondamentale CLASTRES 1974 [2003], pp. 130-7.

corretto svolgimento della prassi funeraria codificata dai poemi¹¹⁹.

Quando è affidato alle cure rituali del gruppo, il corpo riacquista un'integrità simbolica che preserva l'identità del morto (νέκυς/νεκρός). Il σῶμα è, invece, segnato da un movimento opposto: il termine ricorre, infatti, a proposito dei corpi sottratti al normale ordine rituale, ormai sprovvisti di identità umana e assimilati al corpo abbruttito della preda divorata dalle bestie. Va osservato, soprattutto, come l'incuria e la disgregazione fisica contrassegnino il σῶμα proprio in quanto corpo sottratto al controllo esercitato dal gruppo di appartenenza: così accade ai σώματα dei naufraghi nell'*Odissea*, rapiti dalla furia degli elementi naturali, ma tale è anche la condizione che attende i guerrieri qualora il gruppo di appartenenza non riesca a recuperarne o riscattarne i cadaveri, come nel caso dei σώματ' ἀκηδέα dei pretendenti che giacciono nella casa di Odisseo, un'immagine che riprende il motivo già iliadico dei cadaveri lasciati alla mercé dei vincitori¹²⁰.

È significativo, d'altra parte, che in due circostanze, prima e durante un duello, Ettore chieda ai suoi avversari di "dare indietro" il proprio σῶμα ai Troiani; nel primo caso (*Il.* VII 79: σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν) l'esortazione è accompagnata dalla promessa di riconsegnare, in caso di vittoria nel duello, il cadavere del nemico (νέκυς) alla sua comunità (vv. 84-5: τὸν δὲ νέκυν ἐπὶ νῆας εὐσσήλους ἀποδώσω, / ὄφρα ἔ ταρχύσωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί). La richiesta dell'eroe troiano ha qui la funzione manifesta di disciplinare la violenza ordinaria del conflitto: il tentativo è, in particolare, quello di reduplicare presso gli avversari quel "buon uso" dei cadaveri che è condizione normale del gruppo d'appartenenza. In tal modo, tramite lo stabilimento di vincoli di reciprocità, il σῶμα caduto in mani nemiche può seguire la traiettoria centripeta che spetta al corpo del νέκυς. Si tratta, tuttavia, di una possibilità che rischia di essere inficiata dall'indisponibilità degli avversari, come accade quando Ettore, ormai morente, supplica Achille chiedendogli di riconsegnare il suo σῶμα ai Troiani (*XXII* 342: σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν). Qui il rigetto del "buon uso" del cadavere nemico è ulteriormente accentuato dall'esplicitazione del desiderio cannibalesco di Achille nei versi immediatamente successivi (*XXII* 346-8): "vorrei che mi bastasse il furore e l'animo / per tagliare le tue carni e mangiarle crude (ῶμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι), per quello che mi hai fatto, / com'è vero che nessuno allontanerà i cani dalla tua testa"¹²¹.

La risposta di Achille sembra epitomare i valori semantici espressi dalla nozione di σῶμα: il

¹¹⁹ Il carattere vincolante del trattamento del cadavere in funzione della restituzione simbolica della sua integrità compromessa dall'uccisione violenta è ben mostrato da CERCHIAI 1984, soprattutto pp. 47-51. Sul nesso tra integrità fisica del cadavere e ordine sociale si veda l'interpretazione di BLOCH 1982, p. 228: «The perfect body in itself is the source of the timelessness of the second side of the funeral, in that it represents an unchangingly vigorous martial order of society composed forever of incorruptible heroes».

¹²⁰ Si noti, in particolare, il contrasto all'interno della stessa "seconda *Nekyia*" tra la sorte capitata ad Achille, il cui corpo glorioso, come abbiamo detto, è recuperato sul campo di battaglia e reso oggetto di sontuosi funerali secondo le norme prescritte dal gruppo (*Od.* XXIV 43-5), e i σώματ' ἀκηδέα dei pretendenti morti in casa di Odisseo (*Od.* XXIV 187), in un contesto di radicale lontananza dal codice eroico, cfr. GALHAC 2010, p. 39.

¹²¹ Sul desiderio antropofagico di Achille cfr. BOUVIER 2005a, ANDÒ 2013, e *infra*, par. 1.2.3.1.

testo condensa intorno al termine in analisi immagini che presentano il “corpo” in quanto oggetto inerte e deumanizzato, come il cadavere sottratto coattivamente alle cure rituali del gruppo sociale o il corpo “aperto” dell’animale smembrato dalle bestie carnivore, mera carne (κρέα) tagliata e divorata cruda. Un punto, questo, che è stato efficacemente sottolineato da Brooke Holmes nei suoi lavori sullo sviluppo della nozione di corpo fisico in Grecia antica: il σῶμα omerico è innanzitutto il corpo animalizzato, un oggetto privato delle cure che preservano la fisionomia sociale dell’individuo e «destined to enter into the animal economy of circulating flesh»¹²². Tale condizione è normalmente scongiurata tramite il rituale funebre, la cui funzione è quella di conservare simbolicamente l’integrità del νέκυς impedendone la trasformazione in σῶμα. Al contrario, la logica dell’oltraggio (ἀεικέλη) che il guerriero impone al cadavere del nemico si basa, come vedremo meglio (*infra*, Capitolo 3), sul tentativo di degradare il νέκυς in mero σῶμα tramite procedure riconducibili all’orizzonte dell’abiezione e della violenza bestiale¹²³.

L’analisi fin qui svolta permette di rendere conto dell’uso limitato che i poemi fanno del termine σῶμα a fronte degli altri termini che designano il “corpo”. Ciò può essere interpretato come un indicatore esplicito della distanza che separa questo corpo corruttibile e inerte dall’assiologia del corpo eroico, segnata dalla bellezza, integrità e agentività del χρῶς nonché dall’assenza di putrefazione. Il tendenziale occultamento degli aspetti degenerativi del corpo è evidente, peraltro, già nell’evocazione della νοῦσος che nel I canto dell’*Iliade* (v. 10, vv. 43-52) Apollo scatena contro gli Achei: qui la dimensione massiva della morte epidemica è compendiata semplicemente dall’immagine delle “pire dei morti” che “bruciavano sempre, una dopo l’altra” (*Il.* I 52: αἰεὶ δὲ πυρᾶν νεκύων καίοντο θαμειαί). Manca qualsiasi focalizzazione sui corpi abietti dei guerrieri appestati¹²⁴, ma si enfatizza, al contrario, il costante funzionamento (αἰεὶ) dei meccanismi rituali (le πυρᾶν νεκύων) che producono morti culturali. Finché la comunità agisce il rito funebre, finché funzionano i dispositivi che prescrivono la cura collettiva del morto, il σῶμα resta escluso dall’ordine del discorso¹²⁵. Analogamente nell’iconografia di età arcaica e classica gli aspetti regressivi implicati dalla nozione omerica di σῶμα sono tendenzialmente scotomizzati. Come ha notato Claude Bérard, il cadavere come oggetto abietto resta un oggetto scomodo, se non proprio

¹²² HOLMES 2017, p. 27. Cfr. anche HOLMES 2010a, pp. 29-37.

¹²³ Sulla nozione di “abiezione” si veda KRISTEVA 1980 [1981]. Come nota CENTANNI 1990, p. 41, «la parola *soma* evoca la sostanza della materia corporea, carne e liquidi destinati alla putrefazione. *Soma* in greco odora di morte».

¹²⁴ GRMEK 1983, p. 16 ha ricondotto l’assenza di descrizioni di malattie nell’*Iliade* ai criteri morali ed estetici che regolerebbero la narrazione epica; secondo BOLENS 2003, p. 476, tale assenza si spiega invece con fatto che «le corps dans cette épopée en particulier n’est pas fait de contenants qui s’infectent, se tuméfient et suppurent: il est fait de points de jonction mis en danger par l’interférence des armes».

¹²⁵ In altri termini, il σῶμα come corpo abietto e privo di cura è precisamente l’oggetto che il rituale funebre ha la funzione di negare. Sul ruolo del fuoco e della cremazione come strumento di distruzione prosociale del cadavere, funzionale alla conservazione memoriale dell’individuo come soggetto disincarnato, si vedano CERCHIAI 1984, pp. 51-58 e BOUVIER 2005a, p. 74.

“impossibile”, da rappresentare¹²⁶.

Alla luce dell’analisi svolta, diventa chiaro come la posizione interpretativa espressa dalla linea Snell-Vernant a proposito del passaggio dal corpo molteplice dell’individuo vivo al corpo unitario del cadavere vada radicalmente rivista: il corpo vivo del soggetto normotipico (l’*aristeus*) è, infatti, concepito come un’unità discreta, tenuta insieme dal *χρῶς* e dalla logica articolatoria dei giunti. È un corpo pienamente socializzato, designato da una terminologia ricca e polivalente non perché realmente percepito come fisicamente “molteplice”, ma proprio perché segnato dalla massima agentività che è propria del corpo maschile come operatore culturale: è un oggetto polifunzionale, fatto per essere attestare pubblicamente il proprio valore, soprattutto quando sono richieste particolari abilità fisiche, come nel combattimento a distanza ravvicinata tipico della guerra.

Inoltre, finché il corpo è segnato dalle norme che regolano il gruppo di riferimento, la sua mera fisicità è estromessa dal campo visivo dei poemi: ciò non dipende tanto dall’effettiva mancanza di un concetto di corpo come oggetto fisico unitario, ma dal fatto che l’immaginario omerico dà la massima visibilità al corpo come oggetto sociale. Nei poemi la condizione ordinaria della corporeità fisica si esprime attraverso la sua marginalizzazione estetica e culturale: finché è attivo, il corpo fisico degli eroi è *sovrascritto* dal loro corpo sociale, così come l’interno del corpo (organi, viscere) è incapsulato, e quindi scotomizzato, dall’integrità del *χρῶς*¹²⁷.

Al contrario, quando il *χρῶς* è aperto o quando viene strappato al controllo centripeto esercitato dal gruppo di riferimento, questo corpo si de-socializza, perde la sua ricchezza articolatoria e slitta nella posizione passiva e inerziale del *σῶμα* – mero corpo fisico, inteso *in primis* come corpo animale, massa carnea marcata dalla sua “naturale” inclinazione ad essere oggetto di disintegrazione. A determinare tale transizione è soprattutto il potere reificante della violenza agita dai nemici, in particolare l’uccisione cruenta: è la violenza a mettere al centro il corpo come oggetto fisico, precario, soggetto al decadimento e all’abiezione. Essa svolge paradossalmente una *funzione reincarnante* che si oppone alla tendenza disincarnante promossa dal gruppo sociale: la violenza imposta dal taglio bellico fa slittare il corpo alla dimensione materica e cosale del *σῶμα*.

Non sarà allora troppo forzato concludere con un’osservazione controintuitiva: nell’orizzonte mentale e discorsivo dei poemi il *σῶμα* umano in quanto corpo meramente fisico, massa di organi e viscere, non preesiste alla violenza, ma è paradossalmente un problematico derivato di quest’ultima. La rilevanza euristica di tale affermazione assume maggiore consistenza se pensiamo, come insegna

¹²⁶ BÉRARD 1988, in particolare p. 164.

¹²⁷ In accordo con la teoria del “doppio corpo” (socializzato vs. fisico) elaborata da DOUGLAS 1970 [2003], pp. 72-91, cfr. *supra*, pp. 11-2.

la storia dell'anatomia, che la violenza sui corpi ha giocato un ruolo di primaria importanza per la scoperta e la concettualizzazione del "corpo" inteso, appunto, come organismo regolato dalle leggi della materialità e della fisiologia¹²⁸.

1.4. Approcci allo studio della violenza nell'*Iliade*

L'indagine preliminare sullo statuto dei corpi nei poemi omerici ci ha permesso di identificare alcuni presupposti di intelligibilità del funzionamento della violenza rappresentata nell'epica greca arcaica: rispetto agli approcci fenomenologici che vedono nel corpo omerico un sistema frammentato e aperto di membra cui corrisponde l'assenza o meno di una nozione unitaria di persona (secondo l'interpretazione di Snell), la nostra analisi privilegia una prospettiva sistemica in cui i corpi si disambiguano proprio in quanto unità discrete marcate normativamente da integrità fisica e funzionale, nonché come operatori polivalenti atti a *costruire* dinamicamente l'identità individuale dei soggetti.

Questa lettura ci permette di approcciare la rappresentazione discorsiva della violenza sui corpi partendo dal presupposto che ledere l'integrità del corpo, quel *continuum* carneo che è il *χρῶς*, non è operazione fine a se stessa, un semplice automatismo ascrivibile alla "natura" degli impulsi aggressivi, ma è un atto intenzionale compiuto da un soggetto incarnato contro un altro soggetto incarnato al fine di *disfare* l'identità di quest'ultimo. La relazione specifica che lega i due elementi in un nesso mutualmente esclusivo si qualifica, in tal senso, come esempio *sui generis* di interazione sociale, in cui i corpi sono immediatamente coinvolti in un rapporto di potere. Da qui l'importanza di uno studio che tenga insieme, senza indagarle separatamente, la dimensione sociale del corpo e la coerenza semantica della violenza rappresentata dall'epica arcaica.

Nel caso dell'*Iliade*, poema della guerra e della morte, la mancata concettualizzazione della violenza mutilatoria come pratica sociale governata da codici intelligibili, dotati di coerenza interna, ha spesso portato la critica a interpretare il maltrattamento del corpo del nemico sulla base di un pregiudizio di anomalia: l'efferatezza di certe pratiche attestate nei poemi si spiegherebbe come sopravvivenza di un *ethos* primitivo all'interno dell'orizzonte civilizzato e "apollineo" della grecità arcaica, un relitto sostanzialmente alieno al sistema di valori che informano l'*epos*. È la nota teoria

¹²⁸ È un dato condiviso dagli storici dell'anatomia che i tabù culturali relativi al trattamento del morto in età arcaica e classica, che riposano su una concezione tradizionale del corpo come oggetto da trattare secondo le prescrizioni rituali, abbiano impedito per diversi secoli le pratiche di dissezione del cadavere, che implicano invece un approccio al corpo come oggetto fisico (cfr. VAN STADEN 1999): è assai probabile, comunque, che le prime conoscenze sul funzionamento interno del corpo (comprese quelle che troviamo nei poemi omerici) derivino dall'osservazione autoptica dei cadaveri dei guerrieri uccisi in battaglia, cfr. ANNONI – BARRAS 1993, pp. 187-9, con ulteriore bibliografia. In ogni caso è sempre la violenza subita dal corpo a permettere di osservare ciò che sta *all'interno* del corpo, la sua fisiologia, quella "zona d'ombra" occultata dal *χρῶς* culturalizzato. La fisicità del corpo diventa "visibile" e conoscibile attraverso un atto originario di violenza: su questo punto cfr. anche VEGETTI 1979 [1996³].

esposta da Gilbert Murray in *The Rise of the Greek Epic*, pubblicato in prima edizione nel 1907, nel quadro di un *milieu* culturale fortemente segnato dall'evoluzionismo tardo-vittoriano e dal primitivismo frazeriano¹²⁹. Secondo Murray, l'epica omerica sarebbe caratterizzata da

a very careful expurgations of divers cruel or barbarous practices, especially, I think, of those which seemed characteristic of inferior races. The *Iliad* is full of battles, and battles fought with extraordinary fire. Yet the spirit of them is not savage. It is chivalrous (MURRAY 1907 [1934⁴], p. 126; corsivo mio).

Quanto leggiamo nell'*Iliade* sarebbe, dunque, l'esito di una progressiva sublimazione della violenza "selvaggia", un processo culminante in un'idea "cavalleresca" dell'agone bellico¹³⁰. Una prospettiva non dissimile da quella che già Friedrich Nietzsche, senz'altro uno dei punti di riferimento per Murray e per i ritualisti di Cambridge¹³¹, aveva adottato negli anni dell'insegnamento universitario a Basilea: pur enfatizzando maggiormente i tratti di violenza dell'*Iliade* (attribuendoli romanticamente a una presunta crudeltà propria dei "Greci" come soggetto unitario¹³²), Nietzsche aveva, infatti, individuato nell'agone omerico la sublimazione estetizzante del terrore e della brutalità propri del mondo "pre-omerico"¹³³.

Per quanto concerne nello specifico l'approccio di Murray, la marginalizzazione pregiudiziale degli aspetti cruenti della battaglia finisce per opacizzare del tutto la centralità della violenza come elemento *definitorio* dell'agone bellico: la violenza diventa allora un mero elemento *accessorio*, che si può spiegare (e neutralizzare) come eccezione. Tale approccio non soltanto è in linea con il «riserbo tabuizzante» degli studiosi su un tema che contrasta in modo macroscopico con la visione idealizzata del mondo greco¹³⁴, ma risulta altresì viziato dall'applicazione irriflessa e anacronistica di una concezione generale di guerra, intesa come pratica cavalleresca e "disincarnata", che è assai radicata ancora nell'Europa bellicista dei primi del Novecento¹³⁵.

¹²⁹ Per un inquadramento storico-culturale si vedano ACKERMANN 1991 sulla produzione dei "*Cambridge Ritualists*" in generale e DI DONATO 2001, pp. 185-215 sulla figura e l'opera di Gilbert Murray in particolare.

¹³⁰ Giustamente SEGAL 1971, p. 15 evidenzia, polemizzando con BASSETT 1933, come «the aura of Christian purity attaching to the warrior of medieval chivalry can mislead us into a blind defense of Homer's very different type of hero. It does not aid our interpretation of the *Iliad* to regard Achilles as "the knight *sans peur et sans reproche* of the Greek Heroic age"». Per una problematizzazione della nozione di "cavalleria" in rapporto alle pratiche belliche dei guerrieri omerici cfr. VAN WEES 1994, in particolare pp. 39-44.

¹³¹ A proposito dell'influenza di Nietzsche sul ritualismo cantabrigense si veda ACKERMANN 1991, pp. 98-101.

¹³² NIETZSCHE 1872 [1973], p. 245: «i Greci, gli uomini più umani dell'epoca antica, hanno in sé un tratto di crudeltà, di desiderio di annientamento che li rende simili a tigri».

¹³³ NIETZSCHE 1872 [1973], *passim*.

¹³⁴ Cfr. ANDÒ 2008, p. 122.

¹³⁵ Sul radicamento dell'immaginario cavalleresco nella cultura bellicista degli anni immediatamente precedenti alla Prima guerra mondiale rimando a quanto scrive BANTI 2009, pp. 6-7. Il tema della rimozione della violenza sui corpi nell'ideologia bellica contemporanea è stato ben indagato dallo storico Giovanni De Luna nel suo *Il corpo del nemico ucciso* (DE LUNA 2006, sul primo Novecento cfr. in particolare le pp. 71-6). Tra i meriti scientifici del lavoro di De

Capitolo uno

La presa culturale di tale immaginario costituisce il *bias* che impedisce all'interprete di accorgersi della pervasività della violenza nel poema della guerra.

Che il tema del maltrattamento del corpo nemico non sia marginalizzato, ma svolga una vera e propria funzione portante nell'architettura narrativa dell'*Iliade* è stato mostrato, con prospettive diverse e conclusioni non troppo dissimili, da Simone Weil nel suo celebre saggio *L'“Iliade” ou le poème de la force*, scritto tra il 1938 e il '39, «alla vigilia del dramma della seconda guerra mondiale, quando, sull'onda degli entusiasmi romantici per l'ideale eroico, Achille veniva esaltato come eroe per eccellenza dalla Germania nazista»¹³⁶, e soprattutto dal classicista americano Charles Segal in *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the “Iliad”*, monografia pubblicata nel 1971, in un clima culturale segnato dalla crescente opposizione alla posizione oltranzista di Nixon circa l'intervento militare statunitense in Vietnam¹³⁷.

Nonostante il carattere pionieristico del lavoro, che si situa programmaticamente nel più ampio panorama degli studi filologici sulla “flessibilità” e sulle potenzialità espressive della dizione formulare, la tesi fondamentale di Segal non si discosta troppo dalle interpretazioni che vedono nella violenza sui corpi il tratto distintivo di una *sauvagerie* stigmatizzata dall'aedo: la differenza fondamentale rispetto alla lettura diacronica di Murray consiste nel fatto che per Segal, influenzato dal metodo strutturalista, la violenza brutale non è da intendere come relitto pre-omerico, ma come dato di “natura” sincronicamente opposto alla “cultura”.

Sebbene lo studioso affermi esplicitamente che il suo oggetto di studio non è una presunta *intentio auctoris* ma il codice valoriale che struttura la narrazione iliadica¹³⁸, la sua analisi non si concentra tanto sulla coerenza semantica che radica la violenza mutilatoria nel sistema dei valori condivisi¹³⁹, quanto sulla presunta prospettiva morale che il poeta proietterebbe sulla violenza

Luna, va segnalata, a mio avviso, la riaffermazione della centralità del ruolo del corpo distrutto come “documento” imprescindibile per la comprensione storica dei fenomeni bellici, poiché «la guerra consiste essenzialmente nel modificare (bruciare, danneggiare, colpire con un proiettile, mutilare) il corpo umano» (DE LUNA 2006, p. 40).

¹³⁶ ANDÒ 2008, p. 119.

¹³⁷ La circolazione mediatica di immagini che documentavano i corpi martoriati di soldati e civili vietnamiti ha contribuito ad una generale sensibilizzazione dell'opinione pubblica occidentale nei confronti della violenza del conflitto, cfr. DE LUNA 2006, pp. 22-4. Va ricordato che all'interno della stessa temperie storico-culturale si colloca la pubblicazione di *Liebe und Hass*, fortunato saggio di Irenäus Eibl-Eibesfeldt sulle matrici etologiche dell'aggressività umana (1970), *La Violence et le sacré* di René Girard (1972) e *Homo necans* di Walter Burkert (1972), ambedue fondamentali monografie sui meccanismi sociali della violenza. Non mancano studi che hanno esplicitamente confrontato l'esperienza della violenza nella guerra del Vietnam e la rappresentazione della violenza in Omero: segnaliamo almeno la monografia dello psichiatra americano Jonathan Shay (SHAY 1994) e TRITLE 1997.

¹³⁸ SEGAL 1971, p. 13: «When we speak of the values of “Homer” here, of course, we mean Homer as the marker or shaper of the literacy construct that is the *Iliad*. From the point of view of the literary criticism of the poem this attitude toward the mutilation of the corpse is a *postulate of the action, not a matter of individual belief*» [corsivo mio].

¹³⁹ Questo tentativo era già stato percorso, in forma sintetica ma con risultati di rilievo, da diversi omeristi: segnaliamo almeno le pagine che E. Buchholtz dedica al tema nel secondo volume del suo *Die Homerische Realien* (BUCHHOLTZ 1881, pp. 325-7); secondo l'antichista tedesco, i poemi omerici recherebbero traccia esplicita di un sistema di valori morali in cui la titolarità alla violenza contro il cadavere nemico è pienamente riconosciuta al vincitore: «die Leiche des Gefallenen war sonach im vollen Sinne des Worts Eigentum des Siegers». La tesi di Buchholtz è stata ripresa, con

dispiegata dal mondo eroico di cui narra.

Da qui l'accentuata soggettività di alcune proposte di lettura avanzate da Segal: quando descritto nella sua applicazione concreta, il maltrattamento del corpo funzionerebbe sempre e comunque come indicatore del carattere moralmente riprovevole del perpetratore. Così l'abilità mostrata da Agamennone nel tagliare le teste dei nemici in occasione della sua *aristeia* dimostrerebbe che «the most wantonly cruel of the Greeks in battle is King Agamemnon, and there is no doubt that Homer has deliberately placed this selfish and irresponsible chieftain in an unfavorable and unsympathetic light»¹⁴⁰. Lungi dal tematizzare i differenti contesti della mutilazione e le diverse funzioni simboliche attribuite alla testa in quanto oggetto di taglio, tale interpretazione presuppone l'assioma secondo cui «decapitation is an especially ugly step in this downward spiralling of violence [*scil.* that total loss of civilized restraints as the fury of the battlefield runs its course]. [...] Homer clearly marks this action as extraordinary brutal and repugnant»¹⁴¹. In tal modo la decapitazione risulta, però, del tutto interscambiabile con gli altri tagli mutilatori che caratterizzano il repertorio omerico. A mutare sarebbe il semplice gradiente di “brutalità” e “ripugnanza”, secondo un andamento modellizzato come climax ascendente¹⁴².

L'influenza di un senso comune che si limita a concettualizzare la violenza bellica come estrinsecazione di un'aggressività naturale e regressiva, intesa come attributo metastorico della specie umana¹⁴³, è evidente anche negli influenti studi di Arthur W. H. Adkins sulla morale omerica¹⁴⁴. Secondo lo studioso, gli eroi omerici sono violenti perché, nella loro posizione di virtuale autonomia e in assenza di veri e propri apparati statali atti a monopolizzare e contenere l'uso della forza, eserciterebbero quelle «natural inclinations of mankind» che si oggettiverebbero

ampia rassegna di *loci* pertinenti, da Samuel Eliot Bassett in un articolo del 1933 (poi rielaborato in BASSETT 1938, pp. 193 ss.) che costituisce il principale bersaglio polemico della monografia di Segal.

¹⁴⁰ SEGAL 1971, p. 11, cfr. già SCHADEWALT 1943 [1959³], p. 334 e FRIEDRICH 1956 [2003], p. 48.

¹⁴¹ SEGAL 1971, p. 20.

¹⁴² Un limite che è presente anche negli studi più recenti: l'articolo narratologico che Maaïke Van der Plas ha dedicato al tema della mutilazione del cadavere nell'*Iliade* (VAN DER PLAS 2020) mette in discussione solo aspetti più superficiali dell'argomentazione di Segal, ma ne lascia immutata la tesi generale. Ritorniamo su questo punto nel Cap. 3.4.

¹⁴³ Tale è la posizione di un noto e influente saggio dello psicanalista di scuola junghiana James Hillman (HILLMAN 2004). Il radicamento di tale senso comune nella tradizione filosofica e politica occidentale è discusso da VAN WEES 1992, p. 63. Per una valutazione critica degli approcci naturalistici che spiegano la violenza bellica come oggettivazione dell'aggressività umana cfr. CLASTRES 1977a [1998], pp. 31-4; EHRENREICH 1997 [1998], pp. 16-20; DEI 1999, pp. 290-4. Il dibattito sull'aggressività intraspecifica umana, spesso chiamata in causa come spiegazione ultima della violenza, è affrontato da discipline caratterizzate da differenti statuti epistemologici (psicologia sociale, neuropsicologia, etologia umana, antropologia della violenza, zooantropologia) e resta ancora oggi aperto; alle posizioni “innatiste” (aggressività come componente inalienabile del funzionamento psichico ed etologico dell'uomo: cfr. EIBL-EIBESFELDT 1970 [1971]; come residuo filogenetico di comportamento predatorio che è particolarmente accentuato negli individui di sesso maschile: cfr. LÉROI-GOURHAN 1964 [1977], pp. 199-200; BURKERT 1972 [2021]; NELL 2006, con ulteriore bibliografia) si contrappongono le posizioni “ambientaliste” che rimarcano il carattere intersoggettivo, socialmente condizionato, dell'apprendimento e della riproduzione delle condotte aggressive: il lavoro più rappresentativo e influente è BANDURA 1973, ma si veda anche ZIMBARDO 2004.

¹⁴⁴ Cfr. soprattutto ADKINS 1960, 1971, 1972 e 1997.

in un regime concorrenziale per il possesso e il mantenimento di prestigio sociale¹⁴⁵.

Una simile naturalizzazione della sfera della competizione violenta è rintracciabile anche nel lavoro di James M. Redfield, autore di una densa e originale monografia che ha molto segnato le interpretazioni sociologiche e antropologiche dell'*Iliade*. Secondo Redfield, la guerra rappresentata nel poema si colloca integralmente entro «the sphere of nature»¹⁴⁶, e ciò determina la dislocazione sociale del guerriero nel punto di demarcazione tra la natura, intesa come riattivazione della *sauvagerie*, e la cultura come spazio ordinato in cui si realizza l'esistenza umana. La violenza degli eroi dell'*Iliade* si spiegherebbe, quindi, in quanto *assenza di cultura*, come prodotto di «an anticomunity of combat» in cui i guerrieri «must overcome mercy and terror and learn to value their honor above their own lives or another's»¹⁴⁷. In altre parole, lo statuto di guerriero abilita e costringe il soggetto culturale ad agire quella violenza regressiva che è propria dell'*uomo come animale*: «The predator in man», scrive Redfield, «is allowed – even forced – to run wild»¹⁴⁸.

Se il punto di forza della tesi di Redfield consiste nella tematizzazione dei fattori culturali che determinano in modo normativo la titolarità all'esercizio della violenza¹⁴⁹, la tendenza a concepire quest'ultima come mera oggettivazione di impulsi naturali, privi di codificazione sociale, pone un limite all'efficacia euristica dell'analisi: si dà per scontata un'effettiva “bestializzazione” del guerriero e, poiché la categoria di “bestia” presuppone convenzionalmente l'assenza di cultura, si rinuncia a comprendere come la cultura continui a lavorare *nella* violenza e *attraverso* la violenza inflitta dal guerriero al corpo del nemico. Ciò porta a scotomizzare la coerenza della violenza stessa in quanto fenomeno sociale *tout court*, come sistema governato da specifiche logiche simboliche, da un'ipertrofia semiotica che è sempre culturalmente e diacronicamente condizionata.

Quando Redfield pubblica il suo saggio, il tentativo di pensare la guerra non come sintomo

¹⁴⁵ ADKINS 1960, p. 61. La posizione di Adkins trova riscontro nella teoria di Norbert Elias sul processo di monopolizzazione della coercizione fisica da parte di un potere centrale come fattore determinante per il superamento di quella competizione interna alle classi dominanti, che tende a esprimersi normalmente in un regime di violenza deregolamentata (si veda, ad esempio, ELIAS 1969² [1982], pp. 346 ss. sulle forme di violenza nelle società medievali ed ELIAS 1980² [1983], pp. 144-60 sulla genesi dei monopoli).

¹⁴⁶ REDFIELD 1975, p. 200. Cfr. anche MURRAY 1980 [1983], p. 141: «la guerra è un'attività naturale per l'uomo, e molte società sono fortemente condizionate dalla loro esigenza di un'organizzazione militare».

¹⁴⁷ REDFIELD 1975, p. 104.

¹⁴⁸ REDFIELD 1975, p. 200.

¹⁴⁹ Sulla stessa linea si collocano le osservazioni di Moses I. Finley, il quale sottolineava il carattere codificato ed istituzionalizzato della violenza bellica, notando che «nella crudeltà omerica bisogna mettere in rilievo la sua qualità eroica» (FINLEY 1977 [1992], p. 92); in particolare, riprendendo una formulazione della vebleniana *Theory of the Leisure Class* sul prestigio onorifico del togliere la vita nelle culture “barbariche” (VEBLEN 1899 [2007], p. 18), lo storico americano sottolineava acutamente la funzione del massacro come strumento di “distinzione sociale” dell'*aristeus*. Il tema è stato approfondito da VAN WEES 1992 nell'ottica di una radicale denaturalizzazione e storicizzazione della guerra omerica (sul tema si vedano in particolare le pp. 63-9): secondo lo studioso, il carattere pervasivo della violenza nell'*Iliade* si spiegherebbe in termini di “*status rivalry*”: la richiesta di onore come parte costitutiva dello status fa sì che, in una comunità *face to face* come quella omerica, la rivalità assuma carattere violento, generando così la frammentazione sociale e il *continuum* bellico.

irrelativo di una *sauvagerie* primordiale, ma come categoria storico-antropologica, cioè come oggettivazione di funzioni che hanno rapporto con le forme di pensiero e le forme di società, era stato compiuto in ambito francese, con la pubblicazione dei *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968) a cura di Jean-Pierre Vernant. Nell'introduzione al volume, Vernant evidenziava come i dati relativi alla Grecia antica permettessero di pensare la guerra non come un fatto naturale, ma «comme un système, qui a une cohérence profonde, et comme un phénomène historique, étroitement localisé dans l'espace et le temps»¹⁵⁰.

All'interno di questo sistema le pratiche di mutilazione e di maltrattamento del cadavere del nemico assumono significati contestuali differenti. Lo stesso Vernant nei primi anni '80 dedica al tema dell'oltraggio del cadavere nell'*Iliade* uno studio che risulta ancora oggi estremamente produttivo: servendosi del dossier di Segal e riprendendo le ricerche di Redfield, lo studioso francese ha contestualizzato le pratiche di maltrattamento del morto all'interno dell'ideologia eroica che informa l'*epos*. All'interno della prospettiva vernantiana, la nozione di ἀκία (o, come diremo seguendo la lingua di Omero, ἀικείη), l'oltraggio riservato al cadavere del nemico, si qualifica come procedura fatta di atti strutturati che veicolano valori e significati condivisi, cui può essere attribuita la funzione rituale di degradare l'identità sociale dell'avversario¹⁵¹.

Tale interpretazione permette, in primo luogo, di intendere la violenza mutilatoria dispiegata dal poema della guerra come uno strumento atto a differenziare e gerarchizzare lo statuto della vittima e quello del perpetratore: il suo funzionamento non è mai "simmetrico", non inghiotte ugualmente i due attori coinvolti¹⁵², ma opera in senso contrario in base a chi agisce e a chi subisce. Il guerriero che agisce la violenza opera una forma codificata di aggressione dei corpi dei nemici che ratifica il suo prestigio sociale; la vittima è sottoposta, al contrario, a trattamenti distruttivi che ne *disfano* ritualmente lo statuto di individuo umano. Il carattere "rituale" di tali pratiche di violenza va inteso

«nel senso tecnico che a questo termine è attribuito dalla tradizione antropologica che fa capo a Van Gennep. I riti producono persone attraverso performance che agiscono sui corpi – anche se in questo caso ci troviamo di fronte a una orribile inversione del ciclo della vita di Van Gennep, che si trasforma in un vero e proprio "ciclo della morte"» (DEI 2005, p. 44).

¹⁵⁰ VERNANT 1968, p. 30. Sulla stratigrafia dei *Problèmes*, volume solo da poco tradotto in italiano (2018. *La guerra nella Grecia antica*. Milano: Raffaello Cortina Editore), si veda DI DONATO 2006, pp. 38 ss. Sul problema della rappresentazione della guerra nell'*Iliade* cfr. ora PAYEN 2016, soprattutto pp. 203-5 per questioni di metodo, e BOUVIER 2016, in particolare pp. 231-45.

¹⁵¹ VERNANT 1982 (= 1989 [2000], pp. 35-73).

¹⁵² Al contrario di quanto notava WEIL 1967 [1953], p. 31: «Il potere ch'essa [*scil.* la violenza] possiede, di trasformare gli uomini in cose, è duplice e si esercita da ambo le parti; essa pietrifica diversamente, ma ugualmente, le anime di quelli che la subiscono e di quelli che la usano».

Se dequalificare la violenza della guerra omerica come «barbarie primordiale»¹⁵³, categoria metastorica priva di linguaggi specifici storicamente dati, preclude la possibilità di comprendere¹⁵⁴, il tentativo di decifrare la logica di tali pratiche in rapporto ai modelli categoriali che plasmano a livelli più basilari la percezione dei corpi e le pratiche ordinarie degli attori coinvolti può, al contrario, contribuire in modo decisivo sia a definire il punto di vista “emico” dei fruitori dei poemi che a proporre un’interpretazione “etica”, che ne espliciti il funzionamento culturale. Possiamo sottoscrivere a questo proposito quanto ha scritto l’antropologo olandese Jon Abbink nella prefazione al volume collettaneo *Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective* (2000): «‘violence’ is contingent and context-dependent, and thus not a straightforward urge in all humans wanting to come out. Violent actions are much more ‘meaningful’ and rule-bound than reports about them lead us to believe»¹⁵⁵. Intesa in questi termini, la violenza si offre all’interprete come un singolare congegno socio-semiotico che va analizzato nella sua specificità storico-antropologica.

Risulta fondamentale a tale scopo l’apporto offerto dall’antropologia della violenza, filone dell’antropologia critica che ha raggiunto risultati di grande valore euristico, anche per uno studio sulla fenomenologia sociale della violenza nei poemi omerici¹⁵⁶. Rilevante, dal punto di vista ermeneutico, è il tentativo di decifrare le forme e le funzioni della violenza come un linguaggio strutturato che va letto in rapporto agli specifici contesti storico-culturali entro cui tali fenomeni si manifestano. Possiamo parlare, in tal senso, di una «sintassi simbolica di specifiche pratiche di sopraffazione e crudeltà», che non incarnano una pura esplosione di furore “bestiale” e pre-culturale, ma risultano «governate da codici che solo un ampio approccio antropologico è in grado di cogliere»¹⁵⁷. La costante rinegoziazione sociale di tali codici sul piano diacronico permette, d’altra parte, di storicizzare la crudeltà esercitata sul corpo dell’altro, senza limitare l’analisi

¹⁵³ Così GAGLIARDI 2010, p. 109, n. 7: «La ferocia verso il nemico ucciso, peraltro, non appartiene solo al mondo omerico o alle società antiche, ma al comportamento degli uomini in tutte le guerre, nelle quali si verifica *un ritorno alla barbarie primordiale* [corsivo nostro]». Lo stesso lessico usato – la nozione anacronistica di *barbarie*, associata a quella di *primordi* – testimonia un’impostazione anacronisticamente evolucionistica ancora piuttosto diffusa. Curiosamente, per giustificare la sua affermazione, Gagliardi rimanda a De Luna, il quale però si guarda bene dall’usare tali nozioni: «Soprattutto nel senso comune alimentato dai media, a queste pratiche [*scil.* mutilazioni] si è sempre associata la definizione di “barbarie”, inchiodandosi così a una irrisolta ambiguità storiografica e concettuale. La mia impressione è che usare questo tipo di categoria interpretativa ponga gli storici pericolosamente vicini alla concezione “mitica” e “inumana” che Hillman ha della guerra» (DE LUNA 2006, p. 60, *contra* HILLMAN 2004). Contro la nozione di “barbarie” cfr. anche ECK 2012, p. 166, n. 198: «Ce mot est source de confusions, étant donné que le concept de barbare est quasiment inconnu d’Homère».

¹⁵⁴ Così anche le ricorrenti affermazioni patologizzanti sulla violenza come “follia”, cfr. ANDÒ – CUSUMANO 2010, p. ix: «la violenza non è mai un atto “delirante” e “altro”, piuttosto è uno strumento di messa in ordine e di gerarchizzazione interno al mondo umano e finalizzato a ottenere un surplus in termini sociali e politici».

¹⁵⁵ ABBINK 2000, p. xii.

¹⁵⁶ Per una discussione sullo statuto epistemologico e sui differenti approcci analitici che caratterizzano l’antropologia della violenza, saldamente ancorata alla tradizione critica, rimando a DEI 2005.

¹⁵⁷ DEI 2005, p. 45.

all'apparente limitatezza e staticità dei tipi morfologici che la definiscono sul piano sincronico. Come scrive Giovanni De Luna,

«[p]er quanto edificanti o efferate siano, le pratiche messe in atto nei confronti di quei corpi sono abbastanza limitate: il corpo “amico” viene rispettato sempre, onorato spesso; può essere usato per gridare vendetta o implorare la pace, per incitare all'odio contro l'altro o per rinsaldare le proprie file. Il corpo “nemico” è talvolta rispettato, quasi sempre profanato; nel primo caso viene sepolto in una tomba individuale, in un cimitero, nel secondo può essere esibito in pubblico o cancellato in una fossa comune, può essere smembrato, violato, distrutto. Tutte queste pratiche appartengono sempre a entrambi gli schieramenti che si fronteggiano; eppure, esse assumono significati radicalmente diversi a seconda dei contesti in cui vengono messe in atto. Il gesto di tagliare una testa [...] resta sempre lo stesso; ma la sua valenza simbolica e interpretativa cambia ogni volta, così come il significato della guerra in cui si inserisce» (DE LUNA 2006, p. 42).

Il tentativo di affrontare la sintassi della violenza omerica in senso diacronico, individuandone le stratificazioni storiche, è stato operato, d'altra parte, da Giovanni Cerri in un importante studio (CERRI 1986) sullo statuto del guerriero morto nell'*Iliade*: approfondendo le immagini di oltraggio del cadavere, l'omerista italiano è giunto alla conclusione che il XXIV libro dell'*Iliade*, incentrato sulla cessazione degli oltraggi al cadavere di Ettore e sulla restituzione di questo a Priamo, sarebbe stato composto in un'epoca successiva ai libri I-XXIII, dove invece l'oltraggio del cadavere nemico appare del tutto aproblematico e l'istituto della νεκρῶν ἀναίρησις, la restituzione reciproca delle salme dopo la battaglia, uno dei νόμοι fondamentali che regolavano i rapporti di guerra tra le città greche in età classica, non risulta ancora operante nei suoi aspetti normativi¹⁵⁸.

Nonostante la nostra lettura sia divergente da quella di Cerri (lo vedremo meglio nel Capitolo 3)¹⁵⁹, il tentativo di cogliere la stratigrafia della violenza rappresentata dal testo e le variazioni contestuali che la caratterizzano può aiutare l'interprete a precisare aspetti salienti concernenti la risposta estetica dei fruitori.

Negli studi citati, in particolare nel saggio di Charles Segal, è prevalente l'ipotesi di un disallineamento morale rispetto alle violenze minacciate o concretamente agite dagli eroi; tali interpretazioni hanno la tendenza a concettualizzare il poema come linearmente didascalico, dando per scontato che il senso del testo sia sempre quello di elicitare una reazione di orrore nell'audience

¹⁵⁸ CERRI 1986, su cui cfr. anche DI DONATO 1999, pp. 73-6. Sulla restituzione dei cadaveri nell'*Iliade* cfr. Cap. 3.2; sul νόμος panellenico operativo in età classica, e oggettivato nella tragedia attica, cfr. invece le conclusioni (par. 5.2.1).

¹⁵⁹ Per una critica di CERRI 1986 si veda anche DI BENEDETTO 1998, pp. 382-9.

Capitolo uno

che ascolta le gesta degli eroi che maltrattano i corpi di altri eroi¹⁶⁰.

Alla base di questa linea interpretativa è possibile rintracciare il postulato di una presunta separazione tra un monolitico codice eroico, inteso come oggetto di apprezzamento ap problematico da parte del pubblico, e un codice mutilatorio univoco che produce distanziamento emotivo, a prescindere dai contesti e dagli agenti che ne sono coinvolti¹⁶¹.

Una prospettiva, questa, che è stata riproposta, una decade fa, da Bernard Eck nel suo *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne* (2012). La sezione che lo storico francese dedica alle mutilazioni in Omero segue in modo spesso acritico l'impostazione di Segal e si conclude con una formulazione che, in termini di un'antropologia storica della violenza, costituisce un passo indietro rispetto all'impostazione vernantiana del problema:

«En ce qui concerne la mutilation du cadavre, une conclusion ferme s'impose néanmoins. De telles pratiques, qui sont l'expression de la folie, de la haine et de la sauvagerie des hommes, sont à l'opposé des valeurs de civilisation défendues par Homère. *L'idée même qu'elles pourraient un tant soit peu renvoyer à un quelconque code héroïque est indécente*. Elles sont condamnées et par les dieux et par la société. [...] Homère affirme ainsi avec éclat un principe immuable et propre à l'humanité tout entière: le respect dû aux morts» (ECK 2012, p. 160, corsivo mio).

Che l'insieme di operazioni rubricate sotto la voce «mutilation du cadavre» siano esplicitamente condannate dagli dèi e dalla comunità è una lettura che, come vedremo nel Capitolo 3, non pare giustificata nella sua generalità. È evidente, soprattutto, che Eck concepisce il 'codice eroico' come un insieme di procedure prive di violenza «indécente», cioè come un correlato della «cavalleria» che per Murray permea la rappresentazione omerica della guerra. Il problema consiste nel fatto che nell'*Iliade*, poema centrato sul tentativo unanime di tagliare il corpo dei propri nemici, la linea di segmentazione tra la violenza "ordinaria" (il taglio mortale che il guerriero deve imporre al corpo nemico) e quella propriamente "mutilatoria" (le pratiche mirate a devastare l'integrità del

¹⁶⁰ E dando per scontato, inoltre, che il "codice eroico" sia sempre e comunque moralmente esemplare per l'audience che assiste alla performance aedica, fatto su cui è lecito quanto meno esprimere dubbi. Sul problema rimando, in generale, a quanto scrive GRILLI 2021, p. 86 sull'eroismo epico-tragico.

¹⁶¹ Tale postulato dipende, a mio avviso, da una generale mancanza di attenzione alla dimensione estetica della violenza rappresentata dal *medium* epico: la reazione emotiva di chi ascolta l'aedo nel quadro "protetto" della performance orale non coincide meccanicamente con la reazione emotiva di chi ascolta il resoconto di una pratica mutilatoria avvenuta nella realtà primaria o, peggio, con quella di chi assiste a tale pratica. Le basi teoriche che giustificano tale affermazione sono quelle dell'estetica dell'orrore, disciplina che si preoccupa di distinguere un'emozione secondaria legata alla fruizione estetica rispetto alla stessa emozione esperita nel piano della realtà primaria (per questa teoria dell'«art fear» cfr. CARROLL 1990, 59 ss.). A ciò va aggiunto che, di norma, nell'*Iliade* chi compie o minaccia di compiere mutilazioni non è un personaggio dall'evidente connotazione antagonista, marginale o mostruosa (un caso a parte è quello del troiano Laomedonte; ben diversamente accade nell'*Odissea*, dove personaggi come Polifemo o il *basileus* Echeto assumono chiara funzione negativa); sono, piuttosto, i "migliori" di entrambi gli schieramenti in lotta, dato che rende meno scontata la reazione che il testo elicitava nel fruitore (su questo punto cfr. anche *infra*, Cap. 2 a proposito della decapitazione).

corpo nemico) non risulta sempre del tutto perspicua, come vorrebbe Eck. Come vedremo meglio nel corso di questo studio, il lessico e le immagini utilizzate sono le stesse e rimandano a *pattern* culturali coerenti: la violenza mutilatoria riservata ai corpi dei nemici risulta, piuttosto, una sorta di prolungamento della violenza ordinaria del codice eroico e ha delle peculiarità che la distinguono da altri tipi di violenza mutilatoria (come quella che vedremo nell'*Odissea*).

Per questo motivo, prima di affrontare nello specifico le vere e proprie forme di mutilazione dispiegate dal poema, cercheremo preliminarmente di mappare la sintassi della violenza iliadica partendo dai modelli culturali presupposti dalla rappresentazione del taglio prototipico, quello inflitto al $\chi\rho\acute{o}\varsigma$ del nemico, alla sua carne viva, durante l'agone bellico. Ciò permetterà di situare all'interno di un più ampio quadro valoriale e ideologico, dominato dal carattere sistemico della violenza sui corpi, sia la rappresentazione delle pratiche mutilatorie che la loro ricezione da parte del fruitore implicito del poema.

1.5. Semantica del taglio e modelli di virilità guerriera

Il fatto che il corpo umano sia o possa essere oggetto di distruzione violenta funziona, innanzitutto, da operatore di vari tipi di categorizzazione sociale: Jean-Pierre Vernant¹⁶² ha evidenziato come la precarietà e la vulnerabilità del corpo "oscuro" degli eroi omerici, soggetti alla decadenza fisica o alla morte violenta, costituisca il principale elemento di discriminazione che permette la costruzione contrastiva del corpo immortale e luminoso delle divinità. Sebbene non manchino scene di ferimento degli dèi¹⁶³, la vulnerabilità del corpo divino non si colloca mai sotto il segno della morte e rappresenta una categoria a parte¹⁶⁴.

Se la mortalità è la discriminante che separa i corpi degli uomini dai corpi degli dèi, isolare le operazioni "aggressive" di cui il $\chi\rho\acute{o}\varsigma$ è oggetto ci permette di introdurre una distinzione tipologica afferente alla segmentazione delle categorie di genere. Lo ha ben mostrato Nicole Loraux studiando la dimensione sessuata dell'immaginario omerico relativo al trattamento violento del corpo. Il corpo femminile deve restare "chiuso", ed è, dunque, sistematicamente dislocato dai contesti sociali in cui la sua integrità rischia di essere compromessa¹⁶⁵, secondo una dinamica separativa che si esprime

¹⁶² VERNANT 1986 (= 1989 [2000], pp. 1-33).

¹⁶³ Afrodite in V 334 ss., Era in V 392-4, Ares in V 855 ss. Cfr. a questo proposito le analisi di LORAUX 1986 e STAMATOPOULOU 2017. Sul corpo degli dèi si vedano i contributi raccolti in ESTIENNE *et alii* 2014.

¹⁶⁴ Su questo punto cfr. *supra*, l'episodio mitico di Zeus mutilato da Tifone discusso nel par. 1.1.1.

¹⁶⁵ LORAUX 1989 [1991], pp. 98-117. Sull'assenza di immagini di smembramento o di mutilazione su vittime femminili cfr. FRONTISI-DUCROUX 2004, pp. 17-8. Sulle asimmetrie di genere connesse alla dislocazione della donna dall'ambito della guerra si vedano EHRENREICH 1997 [1998], pp. 121-3, ANDÒ 2006-2007 e FARIOLI 2017a. È da rilevare, poi, come nell'universo finzionale della narrazione omerica i corpi femminili restano illesi anche quando cadono nelle mani dei guerrieri nemici: la norma degli *aristees* consiste nell'*integrare* le donne dei rivali all'interno del proprio circuito di potere. La preziosità del corpo femminile in un regime di vita arcaico è al centro dell'analisi stimolante ma controversa di GOTTSCHALL 2008; secondo lo studioso i poemi omerici rifletterebero condizioni della vita materiale delle *Dark*

nella prescrizione della reclusione domestica.

Al corpo femminile compete, d'altra parte, una posizione che, nei termini delle strutture elementari della parentela studiate da Lévi-Strauss, equivale a quella dell'oggetto di scambio che permette la connessione tra gruppi sociali alieni e potenzialmente ostili: la vita della donna è da tutelare in funzione della sua produttività relazionale, sociale ed economica¹⁶⁶. Il corpo del guerriero si differenzia proprio perché, al contrario, è segnato in positivo dalla sua disponibilità ad essere "aperto" nel contesto bellico, ad annullarsi in funzione della sopravvivenza del gruppo.

Accettare questo rischio è, già nella civiltà greca di età arcaica, parte integrante della costruzione antropopietica del soggetto maschile, e in quanto tale trova oggettivazione paradigmatica nella dizione epica: per esortare i guerrieri al combattimento, si ricorre, infatti, alla formula ἀνέρες ἔστε, "siate uomini!", che salda autonomasticamente la virilità all'esercizio della funzione guerriera¹⁶⁷. La costante iterazione della formula prima del combattimento si spiega bene nei termini della teoria della performatività dei generi elaborata da Judith Butler¹⁶⁸: la virilità non è un dato *essenziale* del soggetto maschile, ma un costrutto *performativo*, che va costantemente reiterato attraverso determinate azioni. *Essere* uomini significa in questo caso *agire* la disponibilità a uccidere affrontando il rischio di essere uccisi.

La responsabilità deontica richiesta al soggetto maschile è tanto più forte in quanto si colloca all'interno di un sistema – che Eric R. Dodds ci ha abituati a concettualizzare in termini di "*shame culture*" – in cui le conseguenze disforiche implicate dalla violazione delle aspettative del gruppo sono più temute della stessa morte¹⁶⁹. Per un guerriero ἰαίδῶς – il senso del "ritegno" che spinge ad allineare il proprio agire alle attese sociali, nozione cardinale dell'assiologia epica¹⁷⁰ – implica, infatti, il rigetto della fuga e la disponibilità a versare volontariamente il proprio sangue durante la mischia bellica patrocinata da Ares¹⁷¹. Al contempo il guerriero deve far valere la propria ἀλκή sui

Ages contraddistinte da «shortages of young women brought about by *de facto* polygyny and, possibly, excess mortality of juvenile females» e da «a surplus of unmated young males resulted in viciously circular patterns of violence» (p. 55).

¹⁶⁶ LÉVI-STRAUSS 1947 [1969].

¹⁶⁷ In otto occorrenze su dieci totali in connessione con ἀλκή: *Il.* V 529 (ὃ φίλοι ἀνέρες ἔστε καὶ ἄλκιμον ἦτορ ἔλεσθε) e *Il.* VI 112, VIII 174, XI 287, XVI 270, XVII 185, XV 487 e 734 (ἀνέρες ἔστε φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς); nelle restanti due occorrenze in connessione con αἰδῶς: *Il.* XV 561 e 661 (ὃ φίλοι ἀνέρες ἔστε καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ). Sulla formula ἀνέρες ἔστε cfr. BASSI 2003, pp. 33-4.

¹⁶⁸ Il riferimento va, in particolare, a BUTLER 1990 e 1993.

¹⁶⁹ DODDS 1951 [2009], pp. 59-60; DI DONATO 2006, p. 41, e soprattutto PAGANI 2008b, pp. 353-7, con particolare riferimento al nesso tra αἰδῶς ed esortazione alla battaglia. Sull'effetto deterrente e sulla coerenza delle aspettative sociali nel controllo del comportamento bellico nell'*Iliade* si vedano anche VAN WEES 1996, pp. 21-3 e FUCHS 2000.

¹⁷⁰ Sui valori di αἰδῶς in Omero si vedano REDFIELD 1975, pp. 113-9; CAIRNS 1993, pp. 48-68; YAMAGATA 1994, pp. 156-74. Sul carattere "visuale" dello αἰδῶς cfr. anche CAIRNS 1993 e 2001, p. 23: «to possess a proper sense of honour (*aidōs*) is to be aware of how one appears to others, to show others proper regard, and to know when to pursue and when to avoid eye-contact».

¹⁷¹ Il nesso autonomastico tra Ares e l'atto di versare il sangue appare cristallizzato in una formula *ad hoc*: αἵματος ἄσαι Ἄρηα (*Il.* V 289, XX 78, XXII 267). Sulla funzione differenziale della perdita "volontaria" di sangue nella codificazione della maschilità resta illuminante HÉRITIER 1996 [2002], in particolare pp. 12-3.

corpi dei nemici, dispiegando una violenza che trova la sua ‘istituzionalizzazione’ e il suo disciplinamento nel codice dell’*aristeia*¹⁷².

Questa duplice matrice informa l’assetto paradigmatico della rappresentazione del corpo maschile come oggetto di taglio. Osserviamo, innanzitutto, le implicazioni del primo punto (l’abnegazione richiesta dal rispetto dell’*αἰδώς*): la morte che sopraggiunge al guerriero attraverso il taglio mortale è additata come la migliore possibile, in quanto offre al giovane maschio l’occasione di certificare una volta per tutte, attraverso il proprio corpo aperto, l’eccellenza individuale, nonché di fissare nella memoria collettiva il ricordo di sé come individuo eroico, eternamente bello e sempre giovane¹⁷³. La formulazione più esplicita dell’ideale in questione è offerta dalle parole che Priamo rivolge ad Ettore prima del duello con Achille: “Tutto si addice al giovane che giace ucciso in battaglia, *squarciato dall’acuto bronzo*: per quanto sia morto, tutto ciò che di lui si vede è bello” (*Il. XXII 71-2*: *νέφ δέ τε πάντ’ ἐπέουικεν / ἄρηϊ κταμένω δεδαῖγμένω ὄξεί χαλκῶ / κεῖσθαι πάντα δὲ καλὰ θανόντι περ ὅτι φανήη*). Sebbene non manchino letture critico-letterarie che riconducono l’abnegazione degli eroi iliadici a moventi meramente ‘egoistici’, discriminando nettamente tra gloria individuale e interesse prosociale¹⁷⁴, occorre ricordare che nell’*Iliade* la morte in battaglia costituisce più l’esito della coerenza di un codice culturalmente condiviso, ipostatizzato in una visione fatalistica¹⁷⁵ e come tale mai messo in discussione¹⁷⁶, che non la risultante di una libera

Si tratta di un’idea non del tutto aliena all’orizzonte culturale contemporaneo: basti pensare che dopo l’invasione di Panama da parte degli USA, nel 1989, il quotidiano *New York Times* (21/12/1989, A1) festeggiò George H.W. Bush per aver superato «a Presidential initiation rite» consistente nella «willingness to shed blood» (<https://www.nytimes.com/1989/12/21/world/fighting-in-panama-the-implications-war-bush-s-presidential-rite-of-passage.html> [consultato il 24/05/2022]; cfr. EHRENREICH 1997 [1998], pp. 120-1, che aggiunge: «la capacità di comando del maschio, al pari della sua condizione di adulto, va dimostrata con il sangue»). Sul sangue dei guerrieri morti come «métaphore visuelle de l’excellence» nell’iconografia della tarda età arcaica cfr. CHAZALON 2020.

¹⁷² Cfr. VAN WEES 1992, pp. 61-77, in particolare pp. 61-2: lo status di maschio adulto si basa «on physical force displayed in acts and threats of what one might call *conspicuous destruction*». Sulla costruzione culturale della virilità in rapporto alla guerra si vedano anche BURKERT 1972 [2021], p. 43 ed EHRENREICH 1997 [1998] (p. 122: «la guerra e la virilità aggressiva sono due istanze culturali che si rinforzano a vicenda: per fare la guerra occorrono guerrieri, cioè “veri uomini”, e per fare dei guerrieri occorre la guerra»).

¹⁷³ Come ha ben mostrato VERNANT 1982, pp. 56-60 (= 1989 [2000], pp. 54-7), ma cfr. già LORAUX 1975, pp. 22-3. Lo sviluppo del dibattito ha comunque sfumato e messo in discussione alcuni degli elementi più originali dell’analisi vernantiana, tra cui il carattere “iniziativo” della morte in battaglia per l’eroe (CERCHIAI 1984) o la dimensione “metafisica” del *kleos* del guerriero morto in battaglia (BOUVIER 2002, pp. 80-7; MIRTO 2007, pp. 98-109). Sull’ideale eroico della morte in battaglia cfr. anche CIANI 1974, GRIFFIN 1980, pp. 94-5; SCHEID 1984, p. 68; RENEHAN 1987, MORRIS 1989, pp. 303-6; MILANI 1990, HAINSWORTH 1993, p. 49.

¹⁷⁴ Tale lettura era già stata avanzata da BOWRA 1957, soprattutto pp. 34, 39; cfr. anche FINLEY 1977 [1992], pp. 89-91. Secondo MIRTO 2007, pp. 106-7, Priamo esorterebbe Ettore a calcolare «le conseguenze funeste di una scelta egocentrica di gloria che comporti la fine indegna del vecchio padre». Più articolata l’analisi di REDFIELD 1975, p. 175, che collocava la morte di Ettore entro un «contradictory cultural setting» che si esplicherebbe nel conflitto “prototragico” tra due concezioni di eroismo, uno altruistico, l’altro egoistico. Concordo con Hans van Wees, secondo cui «Hektor’s reason for facing Akhilleus [...] is not that he wants a chance to show off his bravery regardless of the risk to his country. On the contrary, he fights Akhilleus because he feels that his community expects him to [...]. Shame and a sense of responsibility, not an inordinate love of fame, cost Hektor his life» (VAN WEES 1996, p. 25). Sulla questione del “patriottismo” in Omero cfr. VAN WEES 1996, pp. 14-6 e, con particolare riferimento a Ettore, PAGANI 2008b, p. 430, n. 40.

¹⁷⁵ Cfr. ECK 2012, pp. 194-7.

Capitolo uno

scelta inquadrabile attraverso le moderne categorie etiche.

Pierre Clastres ha ben mostrato, d'altra parte, come nelle tradizionali società guerriere sia cogente per il giovane maschio l'introduzione di una logica del prestigio che spinge a uccidere asintoticamente i nemici fino all'inevitabile morte in battaglia¹⁷⁷: l'individualismo del guerriero è, secondo questa interpretazione, una condizione socialmente indotta, funzionale a mantenere lo *status quo* all'interno della comunità, non il risultato di una scelta autonoma¹⁷⁸. Come scrive Clastres a proposito del "*malheur du guerrier sauvage*",

«Rivendicare la gloria che è connessa al titolo di guerriero significa accettarne prima o poi il prezzo: la morte. [...] La tribù accetta che si costituisca nel suo seno un gruppo autonomo di uomini dediti alla guerra, di cui incoraggia la vocazione riconoscendo loro, generosamente, il prestigio. Ma questo gruppo di prestigio non rischia forse di diventare gruppo di pressione prima, e infine gruppo di potere? In realtà per il guerriero è troppo tardi: se non rinuncia ad esser tale perdendo vergognosamente la faccia, egli è intrappolato senza rimedio nella sua stessa vocazione, prigioniero del suo desiderio di gloria che lo conduce direttamente alla morte. C'è dunque scambio tra la società e il guerriero: la prima gli riconosce prestigio in cambio delle sue imprese. Ma in questo faccia a faccia è la società, padrona delle regole del gioco, ad avere l'ultima parola: l'ultimo scambio, infatti, è quello tra la gloria eterna e l'eternità della morte. Sin dall'inizio, il guerriero è condannato a morte dalla società: ciò che costituisce la sua fortuna è soltanto la certezza di una sorte sfortunata. Ciò accade perché il guerriero potrebbe rappresentare la sciagura per la società introducendovi il germe della divisione, e diventando organismo di potere separato. Questo è il meccanismo di difesa che la società primitiva mette in atto per scongiurare il rischio di cui il guerriero, in quanto tale, è portatore: la vita del corpo sociale indiviso in cambio della morte del guerriero» (CLASTRES 1977 [1988], p. 103).

Nella società guerriera oggettivata nei poemi omerici, la disponibilità a uccidere rischiando di morire in battaglia col corpo squarciato è un dato già inscritto nel campo epistemico che *presiede* alla 'costruzione di sé' del maschio adulto¹⁷⁹. Nelle parole di Priamo il carattere prescrittivo della

¹⁷⁶ Cfr. FINLEY 1977 [1992], p. 88.

¹⁷⁷ Cfr. CLASTRES 1977b [1998], secondo cui i condizionamenti sociali che spingono il guerriero ad accrescere il proprio prestigio simbolico avrebbero la funzione strutturale di mantenere l'omeostasi della società tradizionale. Sul ruolo oblativo del guerriero omerico cfr. REDFIELD 1975, pp. 99-104: è la disponibilità al combattimento, inteso come elemento funzionale alla sopravvivenza della comunità, che legittima il prestigio del guerriero all'interno della comunità stessa. Più in generale, sulla codificazione culturale dell'ideale eroico in rapporto all'abnegazione del soggetto maschile si veda GRILLI 2012, pp. 136-7, 182-3.

¹⁷⁸ CLASTRES 1977b [1988], p. 92: «Il guerriero è per sua essenza *condannato alla fuga in avanti*: la gloria conquistata non basta mai a se stessa ma dev'essere provata senza sosta, e ogni impresa realizzata ne porta immediatamente un'altra con sé. Il guerriero è così l'uomo dell'insoddisfazione permanente. [...] Da tutto ciò consegue che se la società sola conferisce o rifiuta la gloria allora il guerriero è dominato da essa, ed anzi è vittima di una sorta di alienazione». Come nota Clastres, la gloria che orienta in modo pervasivo le azioni individuali del guerriero è conferita a patto che quest'ultimo porti la violenza *verso l'esterno*; in tal modo è preclusa la possibilità che il guerriero possa prendere il controllo della società con atti di violenza verso l'interno. Secondo tale lettura, il prestigio non è strumento attraverso cui il guerriero esercita potere sulla società, ma uno strumento attraverso cui la società esercita potere sul guerriero.

¹⁷⁹ È da notare come nell'*Iliade* sia rappresentata anche la tentazione di disallineamento dalla norma che prescrive la

norma sociale emerge soprattutto da un elemento paradossale, ovvero dal cortocircuito tra lo scopo pragmatico del sovrano (dissuadere Ettore dal duello con Achille), e l'effetto contraddittorio della sua argomentazione, che ribadisce per Ettore (senza criticarla!) l'opportunità del morire con il corpo "aperto". Il processo di soggettivazione del guerriero tende a imporsi per automatismo culturale sugli interessi del singolo personaggio.

L'evocazione di una nozione di "bellezza" totalizzante (πάντα... καλά) in rapporto al giovane guerriero col corpo δεδαϊγμένω ὄξεί χαλκῶ costituisce un indicatore assai marcato di feticizzazione della morte in battaglia¹⁸⁰. Priamo non allude a un corpo semplicemente "tagliato", ma al corpo "fatto a pezzi". In quanto deverbativo da δαίομαι – verbo che indica l'azione del "dividere", "distribuire", con speciale riferimento ai κρέα, alle carni animali, consumate in comune durante il banchetto sacrificale (*Od.* XV 140: κρέα δαίετο καὶ νέμε μοίρας; XVII 331-2: κρέα πολλὰ δαιόμενος)¹⁸¹ – δαΐζειν veicola semanticamente l'idea del taglio rituale delle carni nel contesto del banchetto¹⁸²: rispetto al verbo che designa il taglio "ordinario" (τέμνειν/ταμέειν), δαΐζειν equivale a "squartare", "macellare" e ricorre spesso in relazione alla strage di massa agita dall'*aristeus* durante la sua impresa eroica¹⁸³. Nelle parole di Priamo, la bellezza immateriale della morte in battaglia è data appunto dalla disintegrazione fisica del corpo del giovane maschio. Questo dato va valorizzato poiché costituisce un caso raro di esplicitazione della logica di *compensazione simbolica* che investe il corpo del guerriero: quanto più investe e compromette il proprio corpo nella violenza sanguinaria della guerra, tanto più il guerriero si legittima definitivamente come possessore di κλέος, il prestigio dato dall'essere riconosciuto come individuo degno di ricordo da parte del gruppo

disponibilità alla battaglia: lo stesso Ettore, prima di risolversi ad affrontare Achille, medita di abbandonare le armi, ma gli basta pensare che tale opzione lo equiparerebbe a una donna (*Il.* XXII 124-5: κτενέει δέ με γυμνὸν ἔοντα / αὐτῶς ὧς τε γυναικί, ἐπεὶ κ' ἀπὸ τεύχεα δύω) per riacquistare la determinazione al combattimento. Più in generale, la tradizione successiva a Omero documenta per i principali eroi dei poemi episodi di resistenza che riflettono il rischio regressivo di una mancata soggettivazione del giovane maschio: è il caso del *cross-dressing* di Achille tra le donne di Sciro ([*Apoll.*] III 13, cfr. HESLIN 2005) o della pazzia simulata di Odisseo a Itaca (*Cypria* p. 40 Bernabé, *Soph. TrGF* IV F462-7) prima della partenza dell'esercito acheo per Troia. In entrambi i casi gli eroi performato una corporeità non normotipica (donna / folle), inabile alla guerra, che è successivamente repressa in funzione della cooptazione nella società guerriera. In tal modo il sapere mitico elicitava e promuoveva una costruzione del sé che avviene, come nel caso dell'Ettore iliadico, superando la tentazione regressiva del mancato allineamento identitario.

¹⁸⁰ Un ulteriore segnale di idealizzazione è dato dalla ricorrenza, a proposito di un guerriero morto in combattimento, di epiteti che ne indicano la somiglianza a un dio; cfr. GRIFFIN 1980, pp. 81-102; MORRIS 1989, pp. 304-5 e l'interpretazione generale di BLOCH 1982, p. 228.

¹⁸¹ Cfr. CHANTRAINE 1968 s.v. δαίομαι e MAUDUIT 2006, pp. 74-5. R. Führer (*LfgRE* s.v. δαίομαι) sottolinea come il verbo assuma spesso il significato di "tranchieren", fungendo da equivalente di τάμνω. L'idea della 'divisione / spartizione' (delle carni) qualifica e definisce la nozione stessa di δαΐς, "banchetto" (δαΐνυμι) ("do un banchetto", soprattutto all'aoristo ἔδαισα) o, più precisamente, il pasto nel quale si effettua una spartizione di carni.

¹⁸² Cfr. *Od.* XIV 434: τὰ μὲν ἔπαχα πάντα διεμοιρᾶτο δαΐζων. Il verbo indica anche il "lacerare", lo "straziare" oggetti come le vesti (*Il.* II 416) o il "tagliare", "perforare" strati di pelli (*Il.* VII 247).

¹⁸³ Cfr. Aiace in *Il.* XI 497 (δαΐζων ἵππους τε καὶ ἀνέρας), Ettore in *Il.* XIX 211 (a proposito degli Achei che giacciono δεδαϊγμένοι, uccisi da Ettore quando Zeus gli diede il κῦδος) e XXIV 393 (Ἀργείους κτείνεσκε δαΐζων ὄξεί χαλκῶ), Achille in *Il.* XXI 33, "desideroso di massacrare" (δαΐξέμεναι μενεαίνων), e 147 (τοὺς Ἀχιλεὺς ἐδάϊζε κατὰ ῥόον). Cfr. Aesch. *Ag.* 208: τέκνον δαΐζω, a proposito del sacrificio di Ifigenia, e *Choe.* 396: κάρανα δαΐζας. Sulla sfumatura emotiva implicata dal verbo cfr. R. Führer, in *LfgRE* s.v. δαΐζω e BRÜGGER 2017, ad *Il.* XXIV 393.

sociale¹⁸⁴.

Occorre precisare, oltre alla connotazione di genere (il giovane maschio), anche il carattere di “classe” che marca l’ideale omerico della morte eroica, la cui piena fruizione, sigillata dalla celebrazione dei rituali funebri, appare in ogni caso riservata ai personaggi di rango elevato, di fatto i veri titolari del valore guerriero. Rispetto alle morti dei guerrieri ordinari che compongono il λαός, evocate in subordinate all’*exploit* di un *aristeus*, le immagini riconducibili al paradigma del “bel morto” si distinguono contrastivamente come spazio di acquisizione e perpetuazione del prestigio di una cerchia ristretta di individui eccezionali¹⁸⁵. È significativo che la stessa formula δεδαϊγμένος ὄξει χαλκῷ ricorra a proposito di personaggi contrassegnati dall’alto rango e valore, in particolare Patroclo morto al termine della sua *aristeia* (*Il.* XVIII 236, XIX 211, 283) e il “divino” (θεῖος) Mineto, sovrano ucciso da Achille mentre difendeva la sua *polis* (*Il.* XIX 292: πρὸ πτόλιος δεδαϊγμένον ὄξει χαλκῷ), il cui destino viene sovrapposto a quello dello stesso Patroclo, difensore dell’accampamento acheo, nel breve *excursus* metanarrativo pronunciato da Briseide durante il γόος in onore del figlio di Menezio. Emerge bene qui la funzione ideologica dell’*epos*, mirata alla legittimazione sociale di un’aristocrazia guerriera che radica nell’assiologia eroica i propri privilegi di classe.

Complementare all’ideale della morte in battaglia è la feticizzazione della forza fisica (ἀλκή) che trova nell’*aristeia* la sua più compiuta espressione: è l’uccisione seriale dei nemici, oggetto precipuo dell’azione eroica, a costituire il principale fondamento performativo, socialmente sanzionato, del valore del guerriero¹⁸⁶. Ciò trova piena corrispondenza con la nozione di «conspicuous destruction», della “distruttività in eccesso”, che Hans van Wees ha interpretato come tratto definitorio dell’azione del guerriero omerico¹⁸⁷. La stessa morte in battaglia acquista risalto

¹⁸⁴ REDFIELD 1975, p. 34: «the *kleos* of the hero is to some extent a compensation to him for his own destruction». Sul κλέος come costruito discorsivo «qui fait mourir les jeunes héros» cfr. PUCCI 1987 [1995], p. 350. Secondo BOUVIER 2002, pp. 79-122, il κλέος non costituisce tanto il fine ultimo dell’eroe omerico, quanto piuttosto uno strumento attraverso cui le imprese del personaggio acquisiscono un carattere paradigmatico che è diretto *in primis* a chi appartiene al suo gruppo sociale. Sul κλέος nei poemi omerici si veda anche OLSON 1995, pp. 1-23 e VALENTI 2014, pp. 31-42.

¹⁸⁵ Come scrive acutamente GARLAND 1982, p. 70, «It is almost as if ordinary soldiers do not qualify as proper dead». Sulle implicazioni ideologiche cfr. anche MORRIS 1986, pp. 127-9 e 1989, p. 306.

¹⁸⁶ Sulle funzioni sociali e sulla semantica dell’*aristeia* omerica si veda DI DONATO 2006. Significativamente degli epiteti più ricorrenti che qualificano l’eccellenza guerriera dei principali *aristeis* iliadici è l’aggettivo ἀνδροφόνος, “sterminatore di uomini”, usato a proposito di Ettore (*Il.* I 242, VI 498, IX 351, XVI 77, 840, XVII 428, 616, 638, XVIII 149, XXIV 509) e delle mani di Achille (XVIII 317, XXIII 18, XXIV 479).

¹⁸⁷ VAN WEES 1992, pp. 183-190, e *passim*. Sulla mutilazione massiva dei nemici come tratto caratteristico della condizione del guerriero nobile si vedano anche le considerazioni di ELIAS 1969² [1982], pp. 348-50 a proposito della *Chanson de geste* come espressione della violenza cavalleresca in epoca medievale. Il *pattern* guerriero della “distruttività in eccesso” trova significative analogie con la tendenza al cosiddetto “*overkill*”, l’uccisione defunzionalizzata degli animali, nelle culture in cui la caccia assume valenze simboliche e rituali non riducibili alla semplice acquisizione di cibo, cfr. EHRENREICH 1997 [1998]. Muovendo da una critica alla teoria girardiana della violenza come prodotto di mediazioni sociali, il filosofo coreano Byung-Chul Han ha rintracciato in questa tendenza alla distruttività in eccesso il tratto quintessenziale della «economia arcaica della violenza» e ne ricollega la matrice al

solo se il guerriero ha precedentemente attestato il suo valore facendo strage di nemici (è il caso di Sarpedonte, di Patroclo e di Ettore). Nella maggior parte dei casi il combattimento tende a configurarsi, allora, come un gioco a somma zero¹⁸⁸ in cui l'onore – espresso da nozioni distinte come κλέος o κῦδος – spetta esclusivamente a chi prevale, in accordo con quella logica “competitiva” che secondo Arthur Adkins informerebbe l'intero sistema valoriale dei poemi¹⁸⁹.

Una logica, questa, che è congruente con quanto scriveva Elias Canetti in *Masse und Macht* sul valore ordalico della violenza bellica: la dissimmetria tra vivi e morti passa principalmente attraverso l'effetto legittimante del *sopravvivere al nemico*¹⁹⁰. Un sopravvivere che, va notato, non ha semplice valore inerziale, perché implica il dispiegamento attivo di una volizione aggressiva contro il corpo del nemico. Quella che per Canetti è la «forma più bassa» del sopravvivere, cioè l'eliminazione fisica dell'avversario, è nei poemi omerici il fondamento stesso dell'identità eroica: quando due guerrieri si incontrano, essi desiderano solo “tagliare col bronzo spietato ciascuno il χρώς dell'altro” (*Il.* XIII 501, XVI 761: ἔεντ' ἀλλήλων ταμέειν χρώα νηλέϊ χαλκῷ)¹⁹¹.

È il *continuum* carneo designato dal termine χρώς, e non una zona precisa dell'anatomia, ad emergere come luogo elettivo del taglio bellico: per riprendere coraggio, ad Agenore basterà pensare che anche il χρώς di Achille è vulnerabile al bronzo acuto¹⁹². Quando Apollo incita i Troiani al combattimento, afferma che il χρώς degli Achei “non è fatto di pietra né di ferro, quando sono colpiti dal bronzo che taglia il χρώς (ταμεσίχρως)”¹⁹³.

L'aggettivo ταμεσίχρως, in cui trova oggettivazione il nesso inscindibile tra il χρώς del guerriero omerico e l'atto di ταμέειν, ricorre ugualmente in relazione al bronzo (*Il.* XXIII 803) e a

desiderio primitivo di *controllare la morte*: «l'uccisione possiede un valore *intrinseco*. È un principio *capitalistico* [...] a dominare l'economia arcaica della violenza. Più si esercita violenza, più si acquista potere. La violenza esercitata sull'Altro incrementa la capacità di sopravvivere. Uccidendo, s'imbriglia la morte. Si uccide credendo di poter in tal modo prendere il controllo della morte stessa» (HAN 2011 [2018], p. 25). La modellizzazione offerta da Han presenta, a mio avviso, almeno due criticità: essenzializza la violenza come risultante *immediata* di un bisogno primario, prescindendo del tutto dalla considerazione delle eterocostrizioni sociali che orientano la ‘distruttività in eccesso’ (la logica del prestigio), e *destoricizza* il principio di accumulazione che contraddistingue il regime di produzione capitalistico scardinandolo dalla sua specifica configurazione socio-economica e storico-culturale.

¹⁸⁸ Sulla logica che, in termini matematici, diciamo del “gioco a somma zero” (*win-lose*) si vedano, in generale, GOULDNER 1965, pp. 49-51 e COZZO 2014a, pp. 58-66 a proposito della natura agonale del processo nel mondo greco antico. Uccidere un *aristeus* conferisce κλέος, cfr. Ettore in *Il.* VII 90-1.

¹⁸⁹ ADKINS 1960, p. 42: «[a]nyone defeated and killed in Homer may be said to have met an end which is *aeikes*: and here naturally it is the vanquished, not the victor, who is discredited». Si veda anche la posizione contraria di LONG 1970, p. 136 e la replica di ADKINS 1971, p. 7, n. 37 («Dr Long says that Hector's death was ‘glorious’ [...]; Homer says οὐ κακιζόμενον, ‘not behaving as a κακός’ merely», con riferimento a *Il.* XXIV 214-6). Che la morte in battaglia conservi per lo sconfitto un carattere onorevole ed eroico è sostenuto da KIRK 1962, p. 374, SCHEIN 1984, pp. 68-71, YAMAGATA 1994, pp. 195-7 con ampia rassegna di casi.

¹⁹⁰ CANETTI 1960 [1981], pp. 273-5.

¹⁹¹ Ulteriori verbi che indicano l'infrazione del *chros* tramite armi sono *epigraphēin*, “incidere” (*Il.* XIII 553: ἐπιγράψαι τέρενα χρώα νηλέϊ χαλκῷ, cfr. *Il.* IV 139: ἐπέγραψε χρώα φωτός), *pegnyein*, “conficcare” (*Il.* VIII 298, a proposito delle frecce: ἐν χροῖ πῆχθεν ἀρηιθόων αἰζηῶν, XV 315: ἐν χροῖ πῆγνυτ' ἀρηιθόων αἰζηῶν), *epaurein*, “sfiocare” (*Il.* XI 573, in relazione alle lance: πάρος χρώα λευκὸν ἐπαυρεῖν).

¹⁹² *Il.* XXI 578: καὶ γάρ θην τούτῳ τρωτὸς χρώς ὄξει χαλκῷ.

¹⁹³ *Il.* IV 510-1: ἐπεὶ οὐ σφι λίθος χρώς οὐδὲ σίδηρος / χαλκὸν ἀνασχέσθαι ταμεσίχροα βαλλομένοισιν.

proposito delle lance (*Il.* XIII 340). La dizione epica tende a rimarcare questa specialità delle lance¹⁹⁴, appendici funzionali del corpo del guerriero, attraverso una dinamica di abduzione di *agency*: alle lance è attribuita, molto più esplicitamente che ai guerrieri stessi, la brama di centrare il bersaglio¹⁹⁵ e l'intenzione di “saziarsi (ἄσαι) del χρώς” del nemico¹⁹⁶. Così la lancia di Achille è detta “avida di saziarsi del χρώς umano”¹⁹⁷ ed Ettore si augura che il suo δόρυ μακρόν possa “divorare” (δάπτειν) il “χρώς delicato come un giglio” di Aiace¹⁹⁸.

Il lessico utilizzato a proposito delle armi da taglio rimanda esplicitamente alla dinamica di predazione¹⁹⁹: prena della volizione aggressiva del guerriero, l'arma da taglio reduplica la violenza che caratterizza i predatori omofagi, animali specializzati nel fare a pezzi e divorare il corpo della preda²⁰⁰. L'enfasi cade, soprattutto, sul potere reificante che l'arma da taglio ha sull'aggredito, il cui corpo umano socializzato (il χρώς) rischia di slittare alla materialità del corpo inerte dell'animale oggetto di predazione (condizione espressa dal sostantivo σῶμα).

Significative sono, innanzitutto, le similitudini utilizzate dal narratore a proposito della morte per taglio; l'uso ricorrente di alcuni set di immagini delinea, infatti, una connessione tra la lacerazione del corpo del guerriero e gli elementi non umani che, nell'esperienza e nella percezione condivisa dei fruitori dell'*epos*, costituiscono l'oggetto “prototipico” dell'azione di ταμέειν: gli alberi e le vittime sacrificali. Il “come” della similitudine permette, in tal senso, di mappare gli automatismi mentali e culturali relativi all'immagine del corpo squarciato.

Per rendere ragione di tale affermazione, mi sembra indispensabile esplicitare preliminarmente alcuni modelli teorici che ricavo dalle scienze cognitive. Analizzando il lavoro svolto dalle similitudini omeriche nel sollecitare attivamente la risposta cognitiva ed emotiva dell'audience, Elizabeth Minchin ha evidenziato come una delle funzioni primarie svolte dalla comparazione sia rendere riconoscibile una situazione narrativamente e socialmente *marcata*, distante dall'esperienza quotidiana dei fruitori (uccisione di un uomo in battaglia), attraverso il riferimento a specifici *scripts* (schemi afferenti alla memoria episodica) che pertengono alla realtà

¹⁹⁴ La lancia è, peraltro, l'arma con cui è ucciso il maggior numero di vittime nell'intero *corpus* dei poemi, cfr. GRMEK 1983 [1989], p. 28.

¹⁹⁵ *Il.* V 661, XV 542: αἰχμη... μαμώωσα.

¹⁹⁶ *Il.* XI 574, XV 317: λιλαιόμενα χροὸς ἄσαι, XXI 168: λιλαιομένη χροὸς ἄσαι. L'attribuzione di un carattere animato a oggetti inanimati era stata notata, ma considerata esclusivamente come un fenomeno poetico tipico della dizione omerica, già da Arist. *Rh.* 1411 b 31–1412 a 8, che cita esplicitamente questi *loci*. Sulla “abduzione di *agency*”, nozione introdotta dall'antropologo Alfred Gell, in relazione alle lance cfr. HOLMES 2010a, p. 75 e – in una diversa prospettiva – CANEVARO 2018, p. 24.

¹⁹⁷ *Il.* XXI 70: ἰεμένη χροὸς ἄμεναι ἀνδρομέοιο. Sui tratti marcati che caratterizzano la lancia di Achille come oggetto prego della *puissance* dell'eroe cfr. anche BOUVIER 2005b, LÉTOUBLON 2007 e 2018, pp. 21-2.

¹⁹⁸ *Il.* XIII 830-1: χρώα λειριόεντα / δάψει.

¹⁹⁹ Su questo punto cfr. *infra*, par. 3.2.3.

²⁰⁰ Per un confronto comparativo con analoghi casi di assimilazione del guerriero all'animale predatore si veda l'analisi di EHRENREICH 1997 [1998], pp. 41 ss. sulle culture guerriere tradizionali.

ordinaria, in questo caso l'abbattimento di un albero o il sacrificio di un bue²⁰¹. Nel caso specifico, l'elemento saliente costituito dal taglio del corpo umano diventa dicibile attraverso lo slittamento discorsivo verso referenti come "albero" e "bue" che occupano nella categoria degli 'oggetti di ταμέειν' una posizione più centrale e meno marcata.

Lo slittamento semantico catalizzato dalla similitudine si spiega, d'altra parte, tramite la teoria dei prototipi, formulata a partire dagli anni Settanta dalla linguista Eleanor Rosch e approfondita poi da altri studiosi di semantica cognitiva come George Lakoff²⁰². Secondo questa teoria, le categorie non costituiscono insiemi monodimensionali di elementi accomunati dal condividere fasci di attributi necessari e sufficienti, come richiesto dalla logica aristotelica e classica, quanto piuttosto sistemi graduati regolati da attributi di diversa rilevanza, in cui alcuni elementi hanno uno statuto di maggiore rappresentatività rispetto ad altri. I parametri della rilevanza non dipendono inoltre da una neutra astrazione logica, piuttosto dalla struttura del mondo per come esso viene percepito dal soggetto. In termini di prototipicità, "albero" e "bue" sono più vicini alla definizione di 'oggetti di ταμέειν' di quanto non lo sia ἀνήρ²⁰³, che pure condivide con essi la collocazione in tale categoria, ma che risulta più eccentrico poiché segnato da attributi categoriali opposti, in quanto prototipicamente 'soggetto di ταμέειν', manipolatore culturale delle armi da taglio.

Il carattere tecnico e pienamente prosociale implicato dall'atto di tagliare il corpo del nemico emerge bene nelle similitudini concernenti la morte di un guerriero. Quando Aiace Telamonio uccide il giovane Simoesio colpendolo al petto con l'asta, quest'ultimo crolla al suolo come un pioppo "che un uomo, un costruttore di carri, ha tagliato col ferro scintillante per farne il cerchione di un carro bellissimo" (*Il. IV 485-6: τὴν μὲν θ' ἄρματοπηγὸς ἀνήρ αἴθωνι σιδήρῳ / ἐξέταμ', ὄφρα ἵτυν κάμψῃ περικαλλεῖ δίφρῳ*). E ancora, quando il narratore descrive l'uccisione di Asio per mano di Idomeneo (*Il. XIII 389-91*) e quella di Sarpedonte per mano di Patroclo (*Il. XVI 482-4*), vengono utilizzati tre versi formulari che collegano la caduta del guerriero all'abbattimento di un grande albero, tagliato "con le asce appena affilate" (*ἐξέταμον πελέκεσσι νεήκεσι*) da carpentieri

²⁰¹ MINCHIN 2001, pp. 132-60, in particolare pp. 146-7 sulla similitudine tra l'uccisione del guerriero e l'abbattimento degli alberi. Cfr. anche EDWARDS 1991, p. 35: «The purpose of a simile is to encourage the listener's imagination by likening something in the narrative of the heroic past to something which is directly within his own experience; and so the majority of Homeric similes are drawn from everyday life».

²⁰² LAKOFF 1987, in particolare pp. 39-46.

²⁰³ Ciò è confermato anche empiricamente dalle occorrenze del verbo e dei suoi composti: pur essendo l'*Iliade* il "poema della guerra", ταμέειν e i suoi composti in δια- o ἀπο- sono utilizzati 11 volte (su un totale di 36 occorrenze) in relazione al corpo umano (la lingua: *Il. V 74, V 292, XVII 618*; la trachea: *XXII 328*; la testa: *V 214, XVII 126, XVIII 177*; il χρώς: *XIII 501, XVI 761*; Ettore: *XXII 347, XXIV 409*), ma 14 volte in rapporto al corpo animale (di cui 6x in relazione diretta all'animale o a una parte del suo corpo – *III 273, 292; IX 209, XVII 522, XIX 197, 266* – e 8x in relazione al rituale del giuramento, designato dalla formula ὄρκια πιστά, che presuppone l'assimilazione dell'animale sacrificato agli ὄρκια: *II 124, III 73, 94, 105, 252, 256; IV 155, XIX 191*) e 4x in relazione agli alberi (*XI 88, XIII 180, XXI 38, XXIII 119*). Il verbo ἐκτάμνειν è usato, su un totale di 8x occorrenze, 2x in relazione ai μηροί animali (*I 460, II 423*) e 5x in relazione ad alberi o al legno (*III 62, IV 486, XII 149, XIII 391, XVI 484*).

(τέκτονες ἄνδρες) che intendono costruire una nave.

In questi casi la dizione formulare esplicita la perizia tecnica dell'agente umano e il carattere prosociale dell'azione di ἐκτάμνειν: la manipolazione dello strumento da taglio serve a produrre strumenti culturali come i carri e le navi che prolungano l'agentività dell'uomo. Tagliare si delinea qui come la procedura culturale *par excellence*, quella che consente all'uomo di disciplinare il reale e di ratificare la propria centralità nella struttura categoriale del mondo. L'immagine conferma così il carattere virile, umano e prosociale di chi agisce il taglio (l'*aristeus* come ἀνὴρ dotato di competenze nella manipolazione degli strumenti da taglio) e al contempo reifica chi ne subisce gli effetti assimilandolo a una figura inerte della naturalità. Lo stesso *pattern* è riscontrabile nella similitudine del guerriero come vittima sacrificale: quando Automedonte, auriga di Achille, uccide Areto, la morte di quest'ultimo è assimilata al bue abbattuto durante un sacrificio (*Il.* XVII 520-4).

ὥς δ' ὅτ' ἄν ὀξὺν ἔχων πέλεκυν αἰζήτιος ἀνὴρ
κόψας ἐξόπιθεν κεράων βοὸς ἀγραύλοιο
ἵνα τάμη διὰ πᾶσαν, ὃ δὲ προθορῶν ἐρίπησιν,
ὥς ἄρ' ὃ γε προθορῶν πέσεν ὕπτιος· ἐν δέ οἱ ἔγχος
νηδυίοισι μάλ' ὀξὺ κραιδαινόμενον λύε γυῖα.

Come quando un uomo vigoroso, tenendo l'ascia acuminata,
colpisce dietro le corna un bue selvatico
e ne taglia i tendini, e il bue balza in avanti e cade,
così con un sobbalzo Areto cadde supino, e la lancia,
vibrando acuminata nelle viscere, gli sciolse le membra.

Sebbene l'oggetto immediato di comparazione sia il modo di cadere²⁰⁴, i dettagli evocati dalla similitudine sollecitano a visualizzare mentalmente la morte del guerriero attraverso il riferimento ad una pratica rituale, il sacrificio cruento, nei confronti della quale l'audience è ampiamente socializzata²⁰⁵ e che si presta a differenti tipi di manipolazione narrativa²⁰⁶. La procedura dell'abbattimento, espresso dall'immagine del taglio dei tendini del collo (ἵνα τάμη διὰ πᾶσαν), indica in particolare un sacrificio di tipo alimentare²⁰⁷. La modalità dell'uccisione è la stessa che

²⁰⁴ Questo è il commento, invero poco illuminante, di EDWARDS 1991, *ad Il.* XVII 516-24.

²⁰⁵ Nella realtà quotidiana dell'audience di età arcaica l'abbattimento degli animali sacrificali e il consumo di carne dovevano essere in ogni caso assai meno frequenti di quanto non appare dai poemi; su questo punto cfr. soprattutto MCINERNEY 2010, p. 84 e BAKKER 2013, in particolare pp. 48-52. Sulle evidenze zooarcheologiche della dieta carnea in Grecia antica si veda EKROTH 2017.

²⁰⁶ Le differenti tipologie rituali e le diverse funzioni narrative dei sacrifici cruenti nell'*Iliade* sono oggetto dello studio di KITS 2001 e 2005. Sull'analogia tra il guerriero penetrato dalla lancia e il bovino destinato al sacrificio cfr. CASABONA 1966, pp. 211-20; LORAUX 1989 [1991], pp. 94-6.

²⁰⁷ Si colpisce l'animale agli ἵνες, quei nervi del collo attraverso cui passa la forza motrice che anima i corpi animali e

caratterizza il sacrificio della giovenca nel III canto dell'*Odissea*: soggetto dell'azione è Trasimede, figlio di Nestore, presentato mentre tiene in mano la *πέλεκυς* acuminata (*Od.* III 442-3: *πέλεκυν δὲ μενεπτόλεμος Θρασυμήδης / ὄξυν ἔχων ἐν χειρὶ παρίστατο, βοῦν ἐπικόψων*), con cui pochi versi dopo tronca i tendini del capo dell'animale (*Od.* III 449-50: *πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας / αὐχενίους, λῦσεν δὲ βοὸς μένος*). Nella similitudine iliadica è esplicitata, inoltre, la competenza di chi agisce il taglio mortale: si tratta di un *αἰζήτιος ἀνὴρ*, un uomo dotato di forza fisica e armato di *πέλεκυς*. Strumento agricolo deputato all'abbattimento degli alberi²⁰⁸ e dei bovini²⁰⁹, la *πέλεκυς*, l'ascia bipenne, è anche l'arma che nell'*Iliade* appare nelle fasi concitate della mischia, quando i guerrieri combattono da vicino, senza scagliare frecce o lanciare i giavellotti²¹⁰.

Sia nel caso della similitudine iliadica che nel sacrificio di Trasimede il lessico utilizzato presuppone una visione dell'abbattimento del corpo animale come banco di prova della forza virile. Normalmente, nella civiltà greca di età arcaica e ancora in età classica, la titolarità dell'uso dell'arma da taglio contro l'animale spetta, infatti, solo ai soggetti maschili: quando le donne prendono parte al sacrificio, restano ai margini della scena per intonare l'urlo rituale (le *ὄλολυγαί*) nel momento dell'uccisione della vittima²¹¹. L'atto di tagliare via (*ἐκτάμνειν*) o troncare (*ἀποκόπτειν*) il corpo sacrificabile dell'animale rappresenta, in tal senso, uno dei principali meccanismi performativi di quella complessa «macchina antropologica» che costituisce il soggetto umano prototipico (il maschio adulto) disambiguandolo dall'animale e dalla donna²¹².

Quel che ci interessa sottolineare è, in particolare, la stretta connessione che queste immagini tracciano tra l'atto di tagliare il corpo animale durante il sacrificio e l'atto di tagliare il corpo del nemico in battaglia²¹³: se nell'*Iliade* il guerriero che uccide è come un *αἰζήτιος ἀνὴρ* che sacrifica il

umani (cfr. CLARKE 1999, p. 112) e che sono spesso oggetto di taglio nell'agone bellico (cfr. la perforazione dell'*inion*, muscolo del collo umano, in *Il.* V 73, XIV 495). Sulla logica dello squartamento del corpo animale destinato al consumo alimentare cfr. DURAND 1979 [1982] e CARBON 2017.

²⁰⁸ La *πέλεκυς* è lo strumento usato dai taglialegna nelle già citate similitudine del guerriero tagliato come un albero (*Il.* XIII 389-91 = *Il.* XVI 482-4). Sulle funzioni mitiche e culturali della *πέλεκυς* cfr. DURAND 1977, p. 49: «Instrument de défrichage, elle sert à apprivoiser l'espace où s'instaure ici pour les hommes un lieu premier de la pratique agraire, auxiliaire d'une humanisation de la terre encore non humaine». Per una trattazione approfondita sui miti che coniugano l'uso della *πέλεκυς* alla presa di possesso del territorio cfr. GERNET 2004, pp. 169-76.

²⁰⁹ Sulle funzioni della *πέλεκυς* nel sacrificio bovino, in particolare in occasione delle Bufonie, cfr. GERNET 2004, p. 169 e 173, che evidenzia un margine di intersezione nel mito tra il campo d'azione dell'ascia e quello della *μάχαιρα*. Sugli usi mutilatori e «anti-economici» dell'ascia nell'immaginario mitico si veda *infra*, pp. 348-9.

²¹⁰ *Il.* XV 709-10. A proposito del rapporto tra ascia e guerriero, si veda anche l'articolata similitudine di *Il.* III 60-2, dove il cuore di Ettore è detto inflessibile come l'ascia acuta di un uomo che spacca il legno con arte (*τέχνη*) per intagliare una chiglia di nave. In *Il.* XXIII 851 le asce figurano, inoltre, come uno dei prestigiosi premi messi in palio da Achille durante i giochi funebri in onore di Patroclo.

²¹¹ Sulla separazione tra donne e armi da taglio cfr. DETIENNE 1979 [1982] e FARIOLI 2017a, p. 169, sulla partecipazione femminile ai sacrifici cfr. PARISI 2017. In generale, sul funzionamento del sacrificio cruento come mezzo di produzione del dominio maschile e di marginalizzazione sociale dei soggetti femminili cfr. JAY 1992.

²¹² Per quanto riguarda la nozione di «macchina antropologica» cfr. *supra*, p. 15.

²¹³ Sulla continuità lessicale e immaginifica tra taglio del corpo in guerra e smembramento sacrificale cfr. LORAU 1989 [1991], p. 95, con particolare riferimento a Pindaro, *Dyth.* VII (la morte dei guerrieri come offerta sacrificale) e Aesch. *Ag.* 70-71 (morte in guerra come sacrificio senza fuoco alle Erinni). Le plurime relazioni che connettono i due ambiti

bue, così nell'*Odissea* chi sacrifica il bue è presentato dall'aedo attraverso l'epiteto guerriero *μενεπτόλεμος*, "risoluto in battaglia" (*Od.* III 442). Le due distinte istanze della competenza bellica e della competenza sacrificale si implicano e si rafforzano a vicenda²¹⁴: in entrambi i casi il *saper tagliare i corpi* emerge come attributo definitorio della condizione di maschio adulto.

L'omologia con l'αἰζηῖος ἄνθρωπος che dà prova di virilità abbattendo e tagliando il corpo animale conferma, dunque, lo statuto di membro a titolo pieno del gruppo sociale per l'*aristeus* (Automedonte) che perfora il corpo del nemico²¹⁵. In termini di semiotica della cultura, se *agire* la violenza del taglio ratifica la separazione progressiva dell'uomo dall'animale²¹⁶, *subirla* comporta inversamente la confusione regressiva tra i due termini, motivo per cui la morte di Areto diventa esprimibile attraverso l'immagine della normale violenza contro l'animale. Lo stesso dicasi per altri personaggi epici che subiscono il taglio mortale da parte di un nemico: l'agonia di Antiloco trafitto

sono ampiamente discusse dalla critica: si vedano almeno GIRARD 1972 [1980], BURKERT 1972 [2021], SEAFORD 1994, pp. 340-41, 369-72; HENRICHs 2006 [2019], pp. 151-5; LINCOLN 1991 e KILANI 2006.

²¹⁴ Il legame stretto tra la virilità prototipica e l'atto del tagliare non significa, ovviamente, che la guerra fosse percepita dai fruitori del poema come un prolungamento del sacrificio ordinario: nella prospettiva *emica* dell'audience dei poemi, guerra e sacrificio costituiscono due differenti ambiti discorsivi, e si caratterizzano per un differente grado di violenza (SEAFORD 1989, pp. 87-8; cfr. DETIENNE – SVENBRO 1979 [1982], pp. 159-63; LORAUX 1989 [1991], pp. 94-6; HENRICHs 2006 [2019], p. 154). Se, ad esempio, nella rappresentazione epica del sacrificio alimentare la violenza contro l'animale tende ad essere scotomizzata in quanto normalizzata e non percepita come saliente (cfr. NAIDEN 2013, p. 278: «the Greeks did not fasten on violence against animals»), la rappresentazione epica della violenza bellica è invece intensificata, attraverso immagini che segnalano la degradazione della vittima alla posizione che spetta tipicamente all'animale (KITTS 2005). Il tema dell'"occultamento della violenza" nel sacrificio alimentare è presente, sebbene con accenti diversi, nelle interpretazioni del sacrificio offerte da GIRARD 1972 [1980], BURKERT 1972 [2021] e DETIENNE – VERNANT 1979 [1982]. Le revisioni critiche di questi lavori hanno attenuato alcuni specifici punti (si vedano almeno GEORGoudI 2005, NAIDEN 2013 sulla presunta norma del "consenso" dell'animale al sacrificio e sull'occultamento della μάχαιρα).

Il punto della normalizzazione della violenza contro l'animale non è sufficientemente valorizzato da GEORGoudI 2005, p. 123-4, n. 29, secondo cui il sacrificio offerto da Nestore in *Od.* III 430 ss. enfatizzerebbe invece la violenza tramite l'allusione alla πέλεκυς, all'abbattimento (ἐπικόπτειν) e allo sgozzamento (σφαίρειν). Il problema di tale interpretazione concerne la mancata tematizzazione dei meccanismi sociali, culturalmente e diacronicamente condizionati, che orientano la percezione della "violenza": se per i fruitori moderni, disabitati ad assistere all'uccisione e alla macellazione dell'animale da carne (sul processo di desacralizzazione e progressivo occultamento della macellazione animale comportato dall'avvento del moderno mattatoio industriale cfr. VIALLES 1987), la semplice allusione all'ascia o alle procedure tecniche del sacrificio può epitomare la dimensione perturbante che associamo alla nozione di "violenza", lo stesso non può dirsi, a rigore, per una civiltà in cui l'uccisione dell'animale avviene pubblicamente, in occasione dell'evento festivo.

Il *frame* del 'sacrificio cruento' così come inquadrato dai poemi sembra piuttosto disinnescare la violenza intesa come elemento cognitivamente marcato ed emotivamente problematico: nel caso del sacrificio offerto da Nestore le reazioni della vittima animale sono taciute, il sacrificio è eseguito senza alcun elemento di disturbo e la reazione festosa di chi assiste al sacrificio indica chiaramente l'assenza di qualsiasi interesse per la violenza subita dall'animale.

²¹⁵ Va considerata, inoltre, la possibilità che la similitudine enfatizzi lo statuto eroico dell'*aristeus* Automedonte, poiché in Omero abbattere e macellare il corpo animale è specialità di eroi (come Trasimede nell'*Odissea*) o di sovrani, come Achille che taglia le carni con la μάχαιρα in *Il.* IX 209. Su questo punto rimando a BERTHIAUME 1982, pp. 6-9. Sulle immagini mitiche del "re sacrificatore" in Omero si veda MARRUCCI 2004 a proposito dell'utilizzo del coltello sacrificale e, per quanto riguarda nello specifico l'*Iliade*, HITCH 2009, in particolare pp. 149 ss. sulla relazione tra il sacrificio e la regalità di Agamennone.

²¹⁶ Sul ruolo del sacrificio cruento nella costruzione delle barriere categoriali e gerarchiche tra 'uomo' e 'animale' nei poemi omerici si veda VIDAL-NAQUET 1981 [2006], p. 47 e, più in generale, DETIENNE 1977 [1981], pp. 102-5. Assai utile è lo studio di VEGETTI 1979 [1996³], che individua un nesso storico-genealogico tra gli impliciti categoriali del sacrificio cruento e la costruzione di un paradigma scientifico (fondato a partire da Aristotele sull'anatomia animale) che "naturalizza" la separazione ontologica tra umanità e animalità.

dalla lancia di Merione è paragonata dal narratore al bue che si dibatte mentre viene trascinato a forza dai bovini (*Il.* XIII 570-5); quando Achille uccide Ippodamante (*Il.* XX 401-5), quest'ultimo spira muggendo come un toro sacrificato presso l'altare di Poseidone; quando l'ombra di Agamennone racconterà a Odisseo della sua morte per mano di Egisto, dirà di essere stato ucciso "come un bue alla greppia" (*Od.* IX 411: ὡς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτῃ).

In queste similitudini, la violenza subita dall'animale diventa significativa perché enfatizza la riduzione del corpo umano allo stato di σῶμα, il corpo animale buono da fare a pezzi. A sua volta tale dinamica diventa un indicatore efficace del "potere di uccidere" che connota l'impresa bellica dell'*aristeus*²¹⁷. Tale potere non è altro, in sostanza, che una reduplicazione *contro l'uomo* della violenza ordinaria che l'uomo impone all'animale, come indicava Elias Canetti riprendendo la similitudine qui analizzata («così come l'uomo ha ucciso l'animale... così l'uomo vuole anche uccidere l'uomo che gli è di ostacolo»)²¹⁸: forzando il corpo dell'avversario a occupare la posizione che "spetta" al σῶμα animale in quanto oggetto prototipico di taglio, l'uccisore si presenta pubblicamente come superiore alla sua vittima deumanizzata.

Gli effetti del taglio tendono, dunque, ad essere inquadrati attraverso forme espressive che differenziano di volta in volta lo statuto dei singoli guerrieri riproducendo e riadattando all'interno del campo di battaglia quella «macchina antropologica» che produce la differenza di specie (uomini / animali) e di genere (maschi / femmine). Le similitudini che comparano la morte del guerriero sul campo di battaglia alle figure non umane destinate ad essere oggetto di τὰμείν ci permettono di mappare l'interrelazione di alcune fondamentali categorie che informano l'assiologia epica, dall'opposizione tra *aristeus* e guerriero ucciso ai valori prosociali associati al dominio che l'uomo – inteso prototipicamente come individuo maschile dotato di forza fisica – esercita sulla natura vegetale e animale. Risulta, dunque, assai pertinente allo studio dei poemi omerici quanto notava Victor Turner a proposito del genere epico: «Since most epics are replete with combats, battles, wars and assassinations, the killing scene is often an epitome or multivocal symbol of the scheme of values underpinning the whole work»²¹⁹.

Il funzionamento di questo complesso dispositivo è evidente, oltre che nelle scene di uccisione, anche in quello di ferimento. Come ha notato Nicole Loraux, la dizione epica tende a enfatizzare la vulnerabilità del guerriero aggredito attraverso epiteti – come la bianchezza e la delicatezza del χρώς – che qualificano il corpo femminile e che tracciano una connessione implicita

²¹⁷ La titolarità all'eliminazione fisica dell'avversario è garantita all'*aristeus* dalle potenze divine: τότε οἱ κρότος ἐγγυαλίξω / κτείνειν (Zeus in *Il.* XI 192-3; cfr. anche XVII 206).

²¹⁸ CANETTI 1960 [1981], pp. 273-4. Sul carattere prototipico della violenza contro l'animale per la configurazione della violenza contro vittime umane si veda, in generale, DELL'AVERSANO 2010, pp. 94-101.

²¹⁹ Victor Turner, "Comparative Epic and Saga", p. 7 (non pubblicato), citato da HILTEBEITEL 1976, p. 37.

fra il campo semantico della violenza bellica e quello del rapporto sessuale²²⁰.

Si tratta di un campo metaforico che è ben noto a chi si è occupato della rappresentazione del duello omerico: secondo diversi studiosi, i poemi *erotizzano* l'agone bellico facendo emergere una presunta "femminilità latente" del guerriero²²¹. Loraux ha accettato l'interpretazione precisando che

non è tanto la guerra in tutti i suoi aspetti, quanto la punta acuminata del bronzo che rivela la femminilità dell'eroe. Proprio *nell'istante in cui incide il corpo del guerriero*, l'arma nemica fa apparire la fragilità – del tutto femminile forse, ma anche così umana – nascosta nel corpo dell'uomo virile, quella che, *nel momento cruciale della ferita*, affiora su tutta la superficie della sua pelle (LORAUX 1989 [1991], p. 97; corsivi miei).

La conclusione di Loraux, in linea con l'assunto teorico che muove la sua ricerca, è che nei poemi omerici l'enfatizzazione del carattere femminile del corpo minacciato sia funzione di un'ambivalenza della virilità, dovuta in ultima analisi alla tendenza generale, tipica dell'immaginario greco, a costruire la maschilità attraverso l'incorporazione ideologica dei tratti categoriali specifici della femminilità²²².

Se si accetta, tuttavia, una modellizzazione del duello omerico, luogo elettivo della violenza sanguinaria dell'agone bellico, come forma di gioco a somma zero, si può spiegare diversamente il ricorso al campo metaforico della femminilità²²³: per attestare la propria superiorità virile, il guerriero deve, infatti, costringere l'avversario a slittare verso una posizione di impotenza e passività, che l'immaginario greco antico concepisce come strutturalmente non maschile²²⁴. In questa prospettiva, ciò che Loraux presenta come una "femminilità" che è *già lì*, essenzialmente inscritta all'interno del corpo omerico del guerriero, si riconosce, piuttosto, come la risultante di una dinamica di sottrazione del potere tipicamente virile di nuocere all'avversario, il prodotto di una costruzione discorsiva che rappresenta la vulnerabilità del *χρῶς* come potenziale fattore di devirilizzazione; la possibilità (anche temporanea) di essere reificati dalla volizione predatoria dell'altro rappresenta, in ultima analisi, un pericolo per quella "maschilità" che il guerriero è

²²⁰ Cfr. *Il. XIII* 553 (ἐπιγράψαι τέρενα χρῶα); *Il. XI* 573, *XV* 316 (χρῶα λευκὸν ἐπαυρεῖν); *Il. XIII* 830-1 (χρῶα λειριόεντα / δάψει); *Il. IV* 237 (χρῶα γῦπες ἔδονται) e LORAUX 1989 [1991], p. 97.

²²¹ Tra questi vanno nominati almeno VERMEULE 1979, pp. 102-5; MONSACRÉ 1984, pp. 63-77 e VERNANT 1989 [2000], pp. 117-9. Per una interpretazione biologico-evoluzionistica della simbologia erotica applicata all'agone bellico, intesa come trasformazione di *pattern* legati alla "sessualizzazione dei riti di uccisione", si veda anche quanto scrive BURKERT 1972 [2021], pp. 50-5.

²²² LORAUX 1989 [1991], pp. 98-9; l'interpretazione era già stata avanzata da MONSACRÉ 1984, pp. 78-94. Per una critica a questo approccio, che rischia di opacizzare le dinamiche della violenza, si veda ANDÒ 2006-2007, pp. 29-30.

²²³ Come nota WINKLER 1990b, p. 47, «The logic of a zero-sum calculus underlies many of the most characteristic predicates and formulae that were applied to issues of sex and gender. Thus, not to display bravery (*andreia*, literally "manliness") lays a man open to symbolic demotion from the ranks of the brave/manly to the opposite class of women».

²²⁴ Su questo punto rimando a quanto scrive GRILLI 2012, pp. 120-6 a proposito della soggettivazione del maschile, nella cultura greca e oltre, come «'soggetto capace di imporre la propria volontà a una controparte complementare' (il 'femminile')» (p. 126).

chiamato ad agire attivamente, senza subirla passivamente dal nemico²²⁵.

Così, quando nell'XI canto dell'*Iliade* Agamennone viene ferito dalla lancia di Coone al “centro del braccio, vicino al gomito” (v. 252: *νύξε δέ μιν κατὰ χεῖρα μέσῃν ἀγκῶνος ἔνερθε*), la similitudine usata dal narratore per descrivere la sofferenza fisica dell'Atride è quella della donna che soffre per i dolori acuti del parto (v. 269: *ὥς δ' ὄτ' ἄν ὠδίνουσιν ἔχη βέλος ὄξυ γυναιῖκα*)²²⁶. Il carattere marcato di tale immagine orienta la reazione emotiva del pubblico, sollecitandolo a interpretare il conseguente ritiro di Agamennone, la sua uscita dallo spazio della guerra, attraverso il riferimento all'attività non virile per antonomasia.

La similitudine si spiega, in altri termini, non tanto con l'idea che subire il dolore sia indice di virilità²²⁷, ma con una percezione del ferimento come condizione disfunzionale, che inibisce il corretto svolgimento della funzione guerriera. Lungi dal rappresentare un segno statico del valore del guerriero, come la critica ha troppo spesso ripetuto²²⁸, il ferimento costituisce, infatti, l'inauspicata interruzione o il termine coattivo della sequenza di azioni eroiche, condizione che – pur rientrando logicamente all'interno delle scene tipiche di *aristeia*²²⁹ – non viene mai valorizzata come tale²³⁰. Esperire le *ὀδύνας*, i “dolori” che inibiscono la possibilità di combattere, è piuttosto una condizione regressiva che inceppa il meccanismo performativo della virilità guerriera: proprio perché la sofferenza lancinante è attribuito topico della femminilità, come dimostra Loraux²³¹, essa risulta opposta alle azioni che l'*aristeus* deve perseguire per ratificare il proprio statuto identitario.

Ci sono, d'altra parte, anche ferite che esaltano l'eccellenza del guerriero colpito e segnalano al contempo l'incompetenza bellica dell'attaccante. Ancora una volta la modellizzazione dinamica e posizionale del duello come gioco a somma zero permette di sciogliere l'apparente ambiguità che caratterizza l'economia simbolica della narrazione omerica. Se il taglio colpisce efficacemente il

²²⁵ Nel respingere seccamente il funzionamento del duello come “test della virilità del guerriero”, KIRK 1962, p. 374 si disinteressa a un elemento centrale della rappresentazione discorsiva e posizionale del duello: tale *pattern* non è confinato allo scontro fisico, ma trova attestazione anche negli scontri verbali che caratterizzano le interazioni tra guerrieri; nelle ingiurie è, infatti, ricorrente l'assimilazione dell'individuo offeso alla categoria delle donne (*Il.* II 235, VII 96: *Ἀχαιῖδες οὐκέτ' Ἀχαιοί*) o degli animali, in particolare i cani (*Il.* I 225: *κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο*; XIII 623: *κακαὶ κύνας*, XXII 345: *κύον*), su cui cfr. FRANCO 2003. Sul linguaggio ingiurioso dei guerrieri come parte della sequenza ritualizzata dell'agone bellico cfr. LÉTOUBLON 1983, pp. 33-4, n. 21; sull'insulto come prolungamento verbale dell'azione bellica cfr. in generale WALSH 2005; BARKER 2009, pp. 61-2; GIORDANO 2014, LÉTOUBLON 2018, p. 8-10 e, più in generale, PIAZZA 2019.

²²⁶ Sulla metafora cognitiva del dolore fisico come effetto di un'arma cfr. SCARRY 1985 [1990], pp. 30-1.

²²⁷ Tale interpretazione è avanzata, oltre che da Loraux, da MONSACRÉ 1984, pp. 92-3 e NEAL 2006, p. 51: l'assimilazione di Agamennone alla puerpera accentuerebbe la virilità e l'eroismo del personaggio.

²²⁸ Si tratta, senz'altro, dell'interpretazione dominante: si vedano almeno LORAUX 1989 [1991], pp. 93-4; SALAZAR 2000, p. 126; NEAL 2006, pp. 14-6 (con riferimento al ferimento come rituale d'iniziazione che abilita l'iscrizione del soggetto alla categoria di maschio adulto adatto alla funzione guerriera) e *passim*; MCCOY 2013, pp. 11-6. Sulle ferite degli eroi nell'iconografia antica come «signe d'identité héroïque» cfr. KÉI 2017, pp. 76-8.

²²⁹ Cfr. FENIK 1968, pp. 234-7; KRISCHER 1971, pp. 23-4.

²³⁰ Come nota NAGY 1979, p. 31, n. 5, «even the diction of Homeric poetry affirms that the wounding of a hero thwarts his *aristeia*. For example, when Paris wounded Makhaon, he *παῦσεν ἀριστεύοντα*, 'stopped him from performing his *aristeia*' (XI 406)».

²³¹ LORAUX 1989 [1991], pp. 16-19.

nemico in modo da lacerarne il corpo secondo le norme – cioè in uno scontro *frontale, faccia a faccia*, tra avversari ‘simmetrici’²³², allora l’attaccante dispiega visualmente sul χρώς depotenziato del nemico il proprio valore guerriero, confermandosi così un *aristeus*. Viceversa, se il taglio non si rivela efficace o avviene in modo anomalo, allora è l’aggredito ad avere la possibilità di far valere la propria resistenza virile contro la forza devirilizzata dell’aggressore²³³. Non è tanto l’effettivo carattere traumatologico della ferita a fare la differenza²³⁴, quanto la capacità o l’incapacità del guerriero colpito di *reagire* all’aggressione, cioè il mantenimento o meno della condizione di soggetto in grado di nuocere all’avversario.

Il caso più evidente si colloca nel quadro dell’*aristeia* di Achille, quando l’eroe è ferito al gomito del braccio destro da una delle lance di Asteropeo (*Il.* XXI 166-7: τῷ δ’ ἐτέρῳ μιν πῆχυν ἐπιγράβδην βάλε χειρὸς / δεξιτερῆς, σὺτο δ’ αἷμα κελαινεφές): nonostante la perdita di sangue, il colpo si rivela inefficace. Lo segnala, in primo luogo, l’avverbio ἐπιγράβδην, un *hapax* derivato da ἐπιγράφειν, verbo più volte usato per indicare l’incisione superficiale del χρώς (e in quanto tale opposto – nello spettro dei tagli dispiegati dai poemi – allo squarcio mortale implicato da δαΐζειν, verbo della strage e dell’uccisione efficace del nemico). Ma nulla nei versi successivi lascia pensare che Achille sia stato ferito: egli non ha problemi a scagliare la lancia a sua volta e poi a uccidere Asteropeo con un colpo di spada. La sua reazione *nullifica* il potenziale critico della ferita al braccio destro²³⁵, una delle zone critiche della topografia del corpo omerico (cfr. *supra*, Cap. 1.1.), e al contempo conferma quel *surplus* di forza fisica che fa di Achille il principale *aristeus* acheo.

Ancora più significativo è, tuttavia, l’episodio del ferimento di Diomede nel XI canto dell’*Iliade*, quando il figlio di Tideo viene trapassato al collo del piede destro da una freccia di Paride (*Il.* XI 385-92). In questo caso le conseguenze fisiologiche del ferimento – che nei versi successivi costringeranno il guerriero acheo a rientrare alle navi – sono neutralizzate attraverso una reazione verbale che esemplifica la dinamica di cui ci stiamo occupando:

²³² Sulle differenti funzioni che nel duello omerico assumono la visualità e frontalità da un lato e l’invisibilità e la lateralità dall’altro cfr. HOLMES 2010a, pp. 48-58. Il corpo del nemico va colpito frontalmente, in particolare sul petto (cfr. *supra*, il paragrafo 1.1.1), attraverso la lancia o la spada. Essere colpiti alla schiena è considerato dagli stessi *aristeus* un segno di assenza di virilità: eloquenti, a tal proposito, le parole di Idomeneo in *Il.* XIII 288-291, secondo cui Merione, nello scontro regolare in battaglia, riceverebbe eventuali ferite non certo da dietro, «sul collo o nella schiena», ma davanti «sul petto o nel ventre, mentre si slancia in avanti nello scontro dei combattenti di prima fila» (εἶ περ γάρ κε βλεῖο πονεύμενος ἢ ἐ τυπέης / οὐκ ἂν ἐν ἀγέην’ ὀπισθε πέσοι βέλος οὐδ’ ἐνὶ νότω, / ἀλλὰ κεν ἢ στέρνων ἢ νηδύος ἀντιάσειε / πρόσσω ἰεμένοιο μετὰ προμάχων ὀριστύν). Su questo punto cfr. PAGANI 2008, pp. 345-6, 351-2, 381-6.

²³³ Sulle diverse funzioni associate alle ferite non mortali nell’*Iliade* si veda, in generale, NEAL 2006.

²³⁴ Sebbene una lunga tradizione di studi sull’argomento, caratterizzata da un approccio marcatamente positivistico, enfatizzi soprattutto il realismo anatomico e traumatologico delle scene di ferimento, riferendolo alle conoscenze mediche dell’autore dell’*Iliade*: DAREMBERG 1865, FRÖLICH 1879, LASER 1983. Per uno *status quaestionis* approfondito rimando a NEAL 2006, pp. 3-10. Per tentativi più recenti di valutare l’accuratezza o meno dei ferimenti omerici cfr. FRIEDRICH 1956 [2003], SAUNDERS 1999 e ROBERTSON 2002. La mia posizione è allineata con LORAUX 1989 [1991], pp. 93-4: «nulla del realismo clinico in questo sapere del corpo inciso: da un canto all’altro, il poeta dell’*Iliade* procede piuttosto ad una cartografia simbolica del corpo virile».

²³⁵ Si veda, per contrasto, la reazione di Agamennone ferito e costretto a ripiegare verso le navi: *Il.* XI 273-4.

τοξότα λωβητήρ κέρα ἀγλαὲ παρθενοπίπα (385)

εἰ μὲν δὴ ἀντίβιον σὺν τεύχεσι πειρηθείης,

οὐκ ἄν τοι χραίσμησι βιὸς καὶ ταρφέες ἰοί·

νῦν δέ μ' ἐπιγράψας ταρσὸν ποδὸς εὐχεαι αὐτως.

οὐκ ἀλέγω, ὡς εἶ με γυνὴ βάλοι ἢ πάϊς ἄφρων·

κωφὸν γὰρ βέλος ἀνδρὸς ἀνάλκιδος οὐτιδανοῖο. (390)

ἦ τ' ἄλλως ὑπ' ἐμεῖο, καὶ εἶ κ' ὀλίγον περ ἐπαύρη,

ὄξυ βέλος πέλεται, καὶ ἀκήριον αἶψα τίθησι.

«Arciere rovinoso, splendido nei riccioli, tu che vai spiando fanciulle,

se tu provassi ad affrontarmi in armi, standomi qui di fronte,

non ti gioverebbero l'arco né i fitti dardi:

adesso ti vanti così per avermi scalfito il collo del piede!

Non me ne curo, come se mi avesse colpito una donna o un ragazzino incosciente:

inutile è il colpo di un uomo privo di forza, che non vale nulla.

Ben diversamente, per quanto poco tocchi l'avversario,

è acuto il mio colpo: velocemente lo rende disarmato».

L'effetto pragmatico di tale reazione può essere chiarito attraverso il ricorso al modello che nel panorama delle scienze sociali è noto come *positioning theory*²³⁶: secondo quest'orientamento metodologico, le interazioni sociali producono costantemente atti di 'posizionamento' da parte dei soggetti interagenti, cosicché la posizione assunta da un soggetto non si presenta come un ruolo statico e predefinito, ma si configura all'interno del rapporto dinamico con le posizioni assunte dagli altri soggetti, in particolare attraverso il discorso. Le reciproche posizioni dei personaggi vengono, infatti, costantemente negoziate nell'interazione attraverso strumenti e mosse discorsive che hanno valore pragmatico²³⁷. Nel segmento testuale in analisi, Diomede rivendica per sé la posizione di vero *aristeus* enfatizzando l'incompetenza dell'avversario attraverso l'apostrofe *παρθενοπίπα* ("che spia le fanciulle"), un epiteto afferente all'orizzonte della seduzione erotica²³⁸

²³⁶ La cui introduzione si deve a HARRÉ – VAN LAGENHOVE 1999, soprattutto pp. 1-31. Sul potenziale euristico di tale modello per lo studio delle dinamiche di significazione dei testi letterari si veda DELL'AVERSANO 2018.

²³⁷ Come scrive W. Hollway, introducendo i concetti di *position* e di *positioning* a proposito della negoziazione discorsiva delle differenze di genere all'interno delle relazioni eterosessuali, «discourses make available positions for subjects to take up. These positions are in relation to other people» (HOLLWAY 1984, p. 233; cit. in HARRÉ – VAN LAGENHOVE 1999, p. 16).

²³⁸ Lo Schol. D *ad Il.* 385 interpreta l'epiteto come un corrispettivo di *γυναίμανές*, usato in modo ingiurioso a proposito

che colloca Paride al di fuori dell'ambito della guerra²³⁹.

Al taglio superficiale, espresso dal verbo ἐπιγράφειν (v. 388: ἐπιγράφας), è poi attribuita una mancanza di efficacia che l'eroe acheo riconduce esplicitamente alle categorie che segnano in negativo i limiti della virilità guerriera, la femminilità e la maschilità acerba del fanciullo (οὐκ ἀλέγω, ὡς εἶ με γυνὴ βάλοι ἢ πάϊς ἄφρων)²⁴⁰.

Allo stesso modo il βέλος lanciato dall'eroe troiano è qualificato come proprio di un uomo ἀναλκις, "privo di forza", l'epiteto ingiurioso che marca la categoria delle donne (*Il.* V 349: γυναικας ἀνάλκιδας) e segnala la disfunzione della virilità guerriera. L'accento cade così, attraverso un modulo contrastivo (ἢ τ' ἄλλως...), sull'efficacia penetrativa (ὄξῃ βέλος) e mortale che qualifica il taglio agito da Diomede, taglio che appare, dunque, un indicatore di virilizzazione e indice di "vera" eccellenza eroica²⁴¹. Non si tratta di procurare dolore al nemico, ma di eliminarlo rapidamente (αἶψα) con uno squarcio efficace e risolutivo.

La prospettiva espressa da Diomede presuppone a monte un modello statico e paradigmatico di virilità, ma significativamente il rapporto che i personaggi intrattengono con tale modello nel contesto del combattimento ne mostra, di fatto, la natura dinamica e posizionale²⁴²: basti pensare che lo stesso Diomede, ritiratosi dal campo di battaglia, era stato accusato da Ettore di comportarsi da donna: "sei diventato una femmina. / Vattene, bambola sciocca!" (*Il.* VIII 163-4: γυναικὸς ἄρ' ἀντὶ τέτυξο. / ἔρρε κακὴ γλήνη).

In conclusione, nel quadro assiologico dell'*Iliade*, la modificazione violenta del χρώς dovuta alle armi da taglio si caratterizza come operatore di una «macchina antropologica» che è funzionale a segmentare non solo e non tanto la semplice articolazione delle categorie di specie e di genere, ma anche e soprattutto le differenze qualitative e le posizioni di potere all'interno della stessa categoria dei maschi adulti che rivendicano di appartenere alla compagine degli *aristees*: il taglio apportato ai "punti giusti" del corpo, in accordo con le norme che regolano il combattimento, può mostrare pubblicamente il valore del guerriero che aggredisce (quindi la sua piena appartenenza alla

della codardia di Paride in *Il.* III 39 e XIII 769.

²³⁹ Lo stesso vocativo τοξότα λωβητήρ (v. 385) non è privo di connotazioni peggiorative e va contestualizzato all'interno di un'ideologia dello scontro a distanza ravvicinata che stigmatizza il ruolo dell'arciere. Sulla questione si veda, tra i molti studi, l'esautiva analisi di HOLMES 2010a, pp. 48-58, con particolare riferimento all'asimmetria – di visibilità e di agentività – che fa dell'arciere un guerriero anomalo. Sul deprezzamento delle ferite causate dagli arcieri (in particolare i troiani Paride e Pandaro) si veda NEAL 2006, pp. 22-3.

²⁴⁰ Cfr. ANDÒ 2006-2007, p. 29: «se affrontare la morte è costitutivo del codice eroico di virilità, ogni deroga alla norma condivisa dalla società dei guerrieri in armi fa scivolare nell'antieroisimo e per ciò stesso nel femminile e nell'infantile».

²⁴¹ Sulle imprese belliche di Diomede come paradigma di comportamento guerriero si veda DI DONATO 2006, pp. 46-52. Viceversa, nell'*Iliade* Paride appare a più riprese stigmatizzato in quanto rappresentante antonomastico di una maschilità disfunzionale, che antepone il soddisfacimento libidico ai doveri oblativi che denotano la condizione di guerriero; sul tema si vedano MONSACRÉ 1984, pp. 46-9 (opposizione tra "la faiblesse de Pâris" e la virilità paradigmatica di Ettore) e GRILLI 2012, pp. 181-2. Sull'individualismo come componente critica della mascolinità stigmatizzata dai poemi omerici si veda anche GRAZIOSI – HAUBOLD 2003.

²⁴² Per un'analisi del carattere posizionale e non essenziale della maschilità cfr. GRILLI 2012, p. 124.

categoria) e reificare il nemico, riducendolo alla condizione smembrabile che si addice al corpo animale; mentre il taglio inefficace – o reso tale dalla reazione fattiva o verbale dell'agredito – rischia di screditare il potere dell'aggressore e di collocare quest'ultimo, agli occhi altrui, in una posizione marginale che il testo segnala attraverso immagini afferenti al modo di pensare la 'femminilità'. Lo specifico di questo apparato di immagini sta, nella lettura qui proposta, non nell'ambiguità strutturale della 'maschilità' (come intende Loraux), piuttosto nella sua declinazione dinamica e posizionale: nell'ambito della competizione tra avversari simmetrici, appartenenti alla medesima classe, si producono relazioni gerarchizzanti che si manifestano direttamente sul *χρῶς* dei soggetti coinvolti; tali relazioni risultano strettamente dipendenti dalla 'qualità' dell'investimento del *χρῶς* (dal semplice taglio superficiale – *ἐπιγράφειν* – fino allo squarcio mortale – *δαΐζειν*) e tendono ad essere rappresentate, a livello di dizione, attraverso immagini ed espressioni che presuppongono un utilizzo cognitivo dei *rapporti di potere* tra le categorie di specie (uomo / animale) e le categorie di genere (maschile / femminile). All'interno dell'ideologia bellicista dei poemi omerici, la vulnerabilità strutturale del *χρῶς*, luogo di articolazione della violenza del taglio, costituisce, in ultima analisi, lo sfondo su cui è ritagliata l'individualità dei singoli guerrieri che competono per il riconoscimento collettivo della propria eccellenza. Il taglio appare, all'interno di questa prospettiva, l'indispensabile strumento di soggettivazione e di estrinsecazione visuale del potere dell'*aristeus*, e si offre, quindi, come uno dei principali supporti che i guerrieri omerici hanno a disposizione per mappare le differenze individuali e per posizionarsi in rapporto a queste.

Forme e funzioni delle decapitazioni nell'*Iliade*

2.1. Introduzione

Tra le parti del corpo nemico investite dalla violenza del taglio, la testa assume uno statuto del tutto marcato. Ciò è dovuto sia a parametri qualitativi – tale statuto è da rapportare alle categorie mentali che qualificano la testa come un organo saliente della topografia corporea omerica – che a elementi quantitativi: lo spazio che la pratica del taglio della testa ha nell'*Iliade* è, infatti, maggiore rispetto a quello occupato da altre forme di mutilazione.

Nel quadro della “sintassi della violenza” che caratterizza il poema, le immagini relative al taglio della testa occupano, d'altra parte, una posizione ambigua, che impedisce all'interprete di tracciare una netta linea di demarcazione tra la violenza “ordinaria” del combattimento corpo a corpo e il *surplus* di violenza implicato dal taglio “mutilatorio”. Non mancano, ciononostante, studiosi che hanno tentato di ricondurre ogni forma di amputazione della testa al versante eccessivo e anticulturale della violenza agita dai guerrieri: Charles Segal ha recensito in tutto quattordici occorrenze in cui la decapitazione è realmente agita o soltanto evocata¹, ma in tutti i casi tale pratica avrebbe lo scopo narrativo di catalizzare l'attenzione sugli aspetti degenerativi della guerra e sulla “bestializzazione” dei guerrieri².

Quest'analisi non tiene conto, però, delle differenti forme e funzioni delle immagini di amputazione della testa e in tal modo non aiuta a comprendere la logica che orienta la rappresentazione omerica di tali pratiche. In questo capitolo tenteremo, allora, di individuare una tassonomia delle amputazioni della testa, con lo scopo ultimo di comprendere i valori simbolici e rituali incarnati da tali pratiche nell'orizzonte mentale e culturale della Grecia di età arcaica. Ciò permetterà di cogliere meglio la polifunzionalità che le immagini relative all'ablazione mutilatoria della testa svolgono nell'elicitare la reazione emotiva e cognitiva del destinatario implicito del testo iliadico.

A tale scopo analizzeremo, in primo luogo, gli elementi semantici e ideologici che rendono la testa un elemento centrale e preminente all'interno della rappresentazione omerica del corpo agente. La percezione di un'importanza fisiologica, strutturale, di questa parte anatomica non è certo una caratteristica idiosincratca dell'immaginario omerico. Significanti

¹ SEGAL 1971, pp. 20 ss., ripreso da MOREAU 1997, pp. 47-9. Sull'approccio di Segal cfr. *supra*, Cap. 1.4.

² Cfr. SEGAL 1971, p. 20: «Decapitation is an especially ugly step in this downward spiralling of the violence».

che definiscono la ‘testa’ sono regolarmente presenti tra i lessemi primari di molteplici culture³ e il significato ‘testa’ gode del privilegio di figurare entro la ristretta lista di “universali semantici”⁴. Ciò deriva, almeno in parte, dalla funzionalità cognitiva che le componenti indessicali della testa rivestono nello schema corporeo dei soggetti umani: i tratti facciali, così come la forma e la dimensione dei capelli giocano, infatti, un ruolo primario nel processo di identificazione di un individuo.

La diffusione transculturale del motivo del riconoscimento della vittima a partire dalla sua testa recisa – che Euripide sfrutterà nella costruzione drammaturgica dell’*esodo delle Baccanti* – non prescinde, ovviamente, da tali aspetti cognitivi; nell’immaginario mitico e nel folklore di varie culture sono ricorrenti episodi in cui, al posto della testa, sono tagliate e portate via parti del corpo (la mano, il cuore) caratterizzate normalmente da una scarsa efficacia indessicale come identificativi della persona, e ciò determina spesso il mancato riconoscimento della vittima o un inganno nei confronti di chi ha ordito l’assassinio⁵.

Oltre a esprimere il rapporto strutturale che la testa ha con gli elementi prototipici dell’identificazione dell’individuo, i sostantivi omerici che designano la “testa” (κεφαλή, κάρα/κάρη e il suo derivato κάρηνον) sono caratterizzati da una ricchezza semantica che è tipica, in particolare, dei sistemi culturali detti “cefalocentrici”⁶, nel cui contesto la testa è concettualizzata come parte del corpo gerarchicamente superiore, dotata perciò di una pronunciata agentività. Nel caso dei poemi, la preminenza della testa si esplica non solo a livello linguistico, ma anche nelle pratiche mitico-rituali che la coinvolgono.

La definizione del ruolo che la testa assume all’interno di tale orizzonte permetterà di determinare, allora, il posto che le pratiche di decapitazione assumono nella “sintassi della violenza” che attraversa l’immaginario iliadico.

³ Cfr. BROWN 1976, p. 405; ANDERSEN 1978, pp. 352-353.

⁴ GODDARD 2001, p. 57.

⁵ Nella leggenda osseta riportata da Georges Dumézil nella sua traduzione del *Narty Kaddjytæ* (DUMÉZIL 1965 [1969], pp. 223-234, cfr. COLARUSSO – SALBIEV 2016, pp. 299-307) l’eroe Batradz vendica il padre decapitando uno degli uccisori, Saynæg Ældar, e, per dimostrare ai Narti di averlo ucciso, taglia la mano destra del morto e la porta con sé: la madre di Batradz, Shatana, pensa però che il figlio abbia tagliato la mano a qualche altra vittima. La scarsa efficacia del cuore come strumento di identificazione della vittima è, invece, al centro del pattern folklorico del “cuore sostituito” (AARNE – THOMPSON 1961: K512.2): un carnefice mosso a compassione uccide, al posto della vittima umana designata, un animale e ne porta il cuore al mandante.

⁶ SHARIFIAN 2008 *et al.*, pp. 3-4. Per quanto condiviso da diversi sistemi culturali, in tale “cefalocentrismo” va riconosciuto in ogni caso una costruzione storicamente e culturalmente data, distinta da una “naturalità” della fisiologia umana. Come nota GAŚIOROWSKI 2017, p. 111, «the head was considered to be the locus of the mind, intelligence and personality, and therefore the “real centre” of the human body, with all the consequences for embodied cognition and semiosis. [...] The same role may be played by another “central” organ or body part – usually the heart or the abdomen – in some cultures».

2.2. La testa in Omero

Un esplicito segnale del cefalocentrismo che caratterizza il modello corporeo omerico è dato, innanzitutto, dalla frequenza con cui la dizione epica utilizza i lessemi indicanti la testa come *metonimie* della persona⁷. Jean-Pierre Vernant ha evidenziato come il sostantivo *κάρα/κάρη*⁸ tende a indicare «l'uomo stesso», come individuo specifico, poiché «la testa, il volto è [...] la prima cosa che si vede in una persona, la parte di ognuno di noi che traspare sulla nostra faccia, ciò che identifica un individuo e lo rende riconoscibile, poiché è presente allo sguardo degli altri»⁹. Lo stesso dicasi per *κεφαλή*, il termine usato più frequentemente (129x Hom.)¹⁰, e per il più raro *κάρηνον* (23x Hom.). Michael Clarke rileva, ad esempio, come *κεφαλή* + genitivo sia una comune perifrasi di carattere metonimico per indicare la totalità dell'uomo, «sometimes but not always connoting the essence of his life or his mortality»¹¹.

Anche quando privo di complemento di specificazione, *κεφαλή* sembra indicare la sostanza stessa di uno o più soggetti incarnati: Clarke cita, a questo proposito, l'immagine delle «molte e forti *κεφαλαί*» che Zeus intende «gettare nell'Ade» mentre Agamennone si prepara alla sua *aristeia* (*Il.* XI 55: *πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄϊδι προΐαπειν*)¹². Secondo lo studioso, «it is clear that the *κεφαλαί* of this passage are the dead men themselves: their bodily substance is what goes down to Hades»¹³. Se la lettura è corretta, *κεφαλή* indicherebbe, insomma, la componente irriducibile e quintessenziale del corpo agente dei guerrieri. Il nesso con l'agentività corporea è suffragato, d'altra parte, dal fatto che qui come altrove le *κεφαλαί* sono qualificate tramite l'aggettivo *ἰφθίμος*, termine che si riferisce sia all'inesauribile mobilità dei fiumi (*Il.* XVII 749: *ἰφθίμων ποταμῶν ἀλεγεινὰ ῥέεθρα*) che alla forza e alla vitalità che animano i corpi omerici, specialmente quelli dei guerrieri impegnati nel combattimento¹⁴. È nella testa che è epitomata la forza vitale dell'intero corpo.

⁷ Sulla funzione metonimica della testa si veda, in generale, LAKOFF – JOHNSON 1980, pp. 36-7.

⁸ Il lessema poetico *κάρα/κάρη* sembra riconducibile al proto-indoeuropeo **k(e)r-*, un'ipotetica radice che produce un'ampia famiglia di parole costruita intorno ai significati 'corno' (tra cui gr. *κέρας*), inteso sia come materiale che come parte anatomica della testa di alcuni animali (cfr. NUSSBAUM 1986).

⁹ VERNANT 1989 [2000] p. 5. Sulla funzione specifica dell'occultamento della testa come espressione di un desiderio di sparizione sociale connesso a fasi critiche dell'esistenza (come il lutto) cfr. *infra*, Cap. 3.3 sull'auto-oltraggio del volto e della testa in regime di "*planctus* irrelativo".

¹⁰ Sostantivo standard che designa la 'testa' sia nei poemi che nel greco post-omerico, *kephalè* sembra connesso etimologicamente a una radice indoeuropea **g^heb^h-* ~ **g^hab^h-* relativa all'idea del 'prendere, 'avere', semanticamente vicina al **kap-* da cui deriva il lat. *caput*, e c'è chi ipotizza che il radicale del termine sia connesso all'idea della testa come 'contenitore' (GAŚIOROWSKI 2017, p. 107).

¹¹ CLARKE 1999, p. 174 e n. 29.

¹² Cfr. anche Hes. fr. 204, 118 MW: *π]ολλὰς Ἀἴδη κεφαλὰς ἀπὸ χαλκῶν ἰάψ[ει]ν*.

¹³ CLARKE 1999, pp. 174-5.

¹⁴ Cfr. CLARKE 1999, p. 176-7 e nn. 35-6, che ipotizza un nesso tra *ἰφθίμος* e la famiglia lessicale di *ἴς* (forza

L'immagine delle teste gettate nell'Ade compendia allora l'idea della disarticolazione del *corps articulaire* dei guerrieri in occasione della morte in battaglia, ma allo stesso tempo sembra indicare la sussistenza oltremondana di una componente inalienabile della persona: la testa, ciò che in vita sta sopra e orienta il corpo, cade giù, sprofonda nella dimensione catactonia “portando” con sé ciò che resta dell'individuo. Anche i morti dell'Ade vengono designati, infatti, attraverso le teste: queste ultime non sono più le “forti κεφαλαί” dei guerrieri vivi, ma ἀμενηνὰ κάρηνα (*Od.* X 521), teste ormai “sprovviste di μένος”¹⁵.

Come ha notato per primo Richard B. Onians, questa funzione immaginifica della testa come vettore della componente “irriducibile” di un individuo interseca in diverse circostanze il campo d'applicazione del termine omerico ψυχή, nozione che indica ordinariamente il “soffio” vitale che fuoriesce dal corpo al momento della morte e, per estensione, la sostanza del morto presente nell'Ade¹⁶. È significativa, in tal senso, la prossimità che lega l'immagine delle κεφαλαί gettate nell'Ade con quella analoga delle ψυχαί attestata già nell'*incipit* del poema (*Il.* I 3: [*scil.* la *menis* di Achille] πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν)¹⁷. Nella dizione epica κεφαλαί e ψυχαί appaiono ugualmente marcate da interscambiabilità anche a proposito di individui che in situazioni di pericolo “mettono in gioco (παρατίθεσθαι) la propria vita”, la propria sostanza individuale (*Od.* II 237: παρθέμενοι κεφαλὰς ~ *Od.* III 74: ψυχὰς παρθέμενοι). Secondo Onians, l'intersezione tra le due nozioni si spiega postulando che già nei poemi omerici la testa fosse concepita come sede fisiologica della ψυχή intesa come essenza della vita umana¹⁸, un'idea di cui troviamo esplicite formulazioni solo nella speculazione filosofica di età classica, in particolar modo nel *Timeo* di Platone (44d, 69c, 90a). Onians ritiene, in particolare, che in Omero la nozione di ψυχή comprenda, sul piano

motrice, attività corporea; omonimo del sostantivo che indica, al plurale ἵνες, i tendini del collo).

¹⁵ La formula ricorre 4x in *Od.* (X 536, XI 29, XI 29, XI 49), cfr. PAVESE – BOSCHETTI 2003, *ad loc.* In età classica, in un mutato quadro di saperi circa il corpo (vivo e morto), l'espressione ἀμενηνὰ κάρηνα non doveva essere più facilmente interpretabile, tanto da costituire una vera e propria “glossa omerica” come è chiaro in un frammento dei *Banchettanti* di Aristofane (fr. 233 K.-A, vv. 1-2.: πρὸς ταῦτα σὺ λέξον Ὀμήρου <ἐμοί> γλώττας... / τί καλοῦσ' ἀμενηνὰ κάρηνα;). Su questo sintagma e sul significato di ἀμενηνός cfr. *infra*.

¹⁶ ONIANS 1951 [1998], pp. 123-49. Sullo statuto ontologico della ψυχή e sulle relazioni che essa intrattiene con il corpo dei guerrieri omerici cfr. BREMMER 1983, segnatamente pp. 70-108; SOURVINOU-INWOOD 1996, pp. 56-9; CLARKE 1999, pp. 129-56; HOLMES 2010a, pp. 29-36.

¹⁷ Significativamente gli scolii attestano tentativi di emendare l'ἰφθίμους ψυχὰς del v. 3 in ἰφθίμους κεφαλὰς, sintagma percepito forse come più coerente con la dizione omerica (schol. A e bT ad *Il.* I 3). È possibile, in effetti, che la versione con ψυχὰς rappresenti una specifica variazione dell'originario modulo formulare con κεφαλὰς. Sulla questione si veda la ricostruzione di CLARKE 1999, pp. 176-8.

¹⁸ Nessun passo omerico può confermare al di là di ogni dubbio l'ipotesi di una collocazione encefalica della ψυχή, neanche il caso citato da ONIANS 1951 [1998], p. 123, n. 7 (*Il.* XVI 856: ψυχή δ' ἐκ ῥέθεων παταμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει), dove la ψυχή vola via lasciando i ῥέθεα, termine eolico che, come suggerisce lo scolio *ad loc.*, può indicare il “volto”. Questa interpretazione risulta non del tutto probante, poiché anche altre componenti interiori del corpo fuoriescono dai ῥέθεα (il θυμός in *Il.* XXII 68), così come la ψυχή può uscire anche attraverso la ferita aperta sul corpo dalla punta della lancia (*Il.* XIV 518).

fisiologico, il seme maschile in quanto componente irriducibile della persona, quella adibita a generare nuova vita, cioè quella parte dell'individuo che è in grado di "sopravvivere" alla morte biologica di quest'ultimo¹⁹. Secondo questa lettura, la ψυχή risiederebbe nella testa perché l'area encefalica è immaginata come luogo di stoccaggio del fluido cerebro-spinale da cui trae origine il seme maschile. Un elemento, questo, che confermerebbe il carattere essenzialmente maschile del modello normotipico di corpo nell'*epos* arcaico²⁰.

Tale concezione, che per Onians è già parte integrante del sapere condiviso della Grecia di età arcaica, sarebbe sopravvissuta, inoltre, nelle dottrine encefalocentriche dei *physiologi* di età classica²¹. L'interpretazione resta congetturale²², poiché, come nota lo stesso studioso, il quadro fin qui ricostruito non emerge mai esplicitamente nei poemi, complice il fatto che l'epica eroica si mostra per nulla propensa alla trasmissione enciclopedica di conoscenze concernenti lo specifico funzionamento delle singole componenti del corpo.

La teoria di Onians è stata, tuttavia, ripresa e ampliata da Anne [Carson] Giacomelli nella sua analisi della nozione omerica di μένος: passando in rassegna le attestazioni offerte dai testi, la studiosa canadese ha ipotizzato, infatti, che in età arcaica si indicasse con μένος il liquido vitale che scorre nelle membra del corpo agente e, più in particolare, «the particular vital "energy" which is the essence, physiologically and psychologically, of manliness»²³. All'interno di questo orizzonte semantico spiccherebbe, peraltro, il senso di "seme maschile", che nell'Epodo di Colonia di Archiloco è esplicitamente designato attraverso il termine μένος (fr. 196a W, v. 52: λευκ]ὸν ἀφῆκα μένος). Questa connotazione emergerebbe anche negli utilizzi metonimici di μένος, ad esempio nella perifrasi odissiacca ἱερὸν μένος + genitivo dell'individuo di sesso maschile, in cui «the essence of his manliness can stand for the man himself», così come la testa sta per l'individuo in quanto sua componente quintessenziale²⁴.

¹⁹ ONIANS 1951 [1998], pp. 135-49. Centrale nell'argomentazione dello studioso è il nesso tra l'etimologia di ψυχή, connesso a "soffiare" (ψύχειν), e il potere fecondante attribuito nell'immaginario mitico a varie manifestazioni del respirare o del soffiare, come la ἐπίπνοια di Zeus in Aesch. *Suppl.* 17, 44, 577; lo stesso σπέρμα, componente "fredda" del corpo maschile (come il cervello è ψυχρότατον, cfr. Arist. *PA* 652a 28), è più volte associato dalla tradizione filosofica successiva allo πνεῦμα (ONIANS 1951 [1998], p. 146).

²⁰ Come scrive ONIANS 1951 [1998], p. 138, n. 5: «Una concezione siffatta [la ψυχή come seme maschile generato dalla testa] ha forse facilitato la diffusa convinzione che le donne non avessero anima».

²¹ A partire da Alcmeone di Crotona (secondo la testimonianza di Aët. V 3, 3 = Alcmaeon A 13 DK), Ippone (A 3 DK), fino ad Aristotele e alla sua scuola ([Arist.] *Pr.* 876b 29-31); per Aristotele è, in particolare, l'area della testa che sta intorno agli occhi a contenere la maggior parte del seme (*GA* 747a 13: ὁ τε γὰρ περὶ τοῦ ὀφθαλμοῦ τόπος τῶν περὶ τὴν κεφαλὴν σπερματικώτατός ἐστιν); cfr. ONIANS 1951 [1998], pp. 144-5 e GIACOMELLI 1980, p. 13. Va però aggiunto, come nota PADEL 1992, pp. 12-3 a proposito della tragedia, che nel quinto secolo l'idea di una preminenza funzionale del cervello era poco diffusa. Sull'evoluzione della tradizione encefalocentrica tra la tarda età arcaica e il IV secolo cfr. MANULI – VEGETTI 1977, pp. 29-53.

²² Si vedano le obiezioni di BREMMER 1983, pp. 16-7 e CLARKE 1999, pp. 174-5, n. 30.

²³ GIACOMELLI 1980, p. 4.

²⁴ GIACOMELLI 1980, pp. 11-2.

La corrispondenza che Giacomelli traccia tra testa e μένος non è, però, solo formale: pur circolando in tutto il corpo (e in particolare nei γούνατα, i ginocchi; cfr. *supra*, Cap. 1.1.), il μένος troverebbe la sua collocazione originaria nella zona apicale del soggetto maschile, e ciò spiegherebbe la produttività della testa come metonimia dell'individuo²⁵. Recidere la testa comporterebbe, pertanto, la piena dispersione del μένος, un'immagine che ricorre sia nel contesto del sacrificio cruento (*Od.* III 449-50, dove Trasimede recide i tendini del collo della vittima animale: πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας / αὐχενίους, λύσεν δὲ βοῶς μένος) che nel contesto bellico (*Il.* XVII 297-8, dove Aiace trafigge la testa di Ippotoo facendogli fuoriuscire il cervello: ἐγκέφαλος δὲ παρ' αὐλὸν ἀνέδραμεν ἐξ ὠτειλῆς / αἱματόεις· τοῦ δ' αἴθι λύθη μένος). Questo nesso renderebbe intelligibile la formula νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα, le “teste senza μένος dei morti”, dove l'aggettivo ἀμενηνός indicherebbe, appunto, l'assenza del liquido vitale, cioè della “virilità” che marca il corpo vivo e agente²⁶.

Sebbene tali *loci* siano insufficienti a confermare *in toto* le ipotesi fin qui discusse, mi sembra possibile accogliere il punto centrale delle interpretazioni avanzate da Onians e da Giacomelli: anche senza pensare necessariamente che la testa sia sede della ψυχή, del μένος o del seme virile, si può affermare, infatti, che nei poemi la ricorrenza della testa come metonimia dell'identità individuale sia l'ipostasi di un immaginario che concepisce la zona apicale del corpo come parte deputata a catalizzare l'agentività che è propria del soggetto normotipico. La testa è pensata, in tal senso, come un organo “virile” e gerarchicamente superiore, dato che è confermato dalle peculiari funzioni di potere che le sono attribuite.

Una traccia significativa delle funzioni associate alla testa si può ricavare dall'uso omerico del verbo κρααίνω/κρααίνω, denominativo derivato dal nome della testa (la radice è la stessa da cui è formato il sostantivo κάρη)²⁷, il cui senso concreto “avere in testa” si traduce regolarmente nel senso astratto di “portare a compimento”, soprattutto nel contesto della preghiera²⁸. Così Teti nel primo canto dell'*Iliade* chiede a Zeus di “avere in testa”, *quindi*

²⁵ GIACOMELLI 1980, p. 13: «if μένος ever was [...] identified with the circulating seed, it is not surprising that, though produced and stored in the head, μένος is found elsewhere in the body and comes eventually to signify an energy animating the body as a whole».

²⁶ Ciò presuppone, ovviamente, una concezione del morto come entità disseccata e impotente. Sulla “secchezza” del morto cfr. ONIANS 1951 [1998], pp. 305-20; LLOYD 1964, p. 101. Sul ruolo ‘energetico’ che la suzione del sangue ha per le ψυχαί omeriche si veda TAGLIAFERRO 1981, pp. 218-21.

²⁷ BENVENISTE 1966 [2001], p. 310. Cfr. CHANTRAINE 1968 s.v. κρααίνω.

²⁸ Hsch. s.v. κράανον· τέλεσον. Id. s.v. ἐπικραῖναι· τῆ κεφαλῆ ἐπινεῦσαι, τελέσαι. Così, ancora in Platone, la metafora della “testa” del mito indicherà precisamente il compimento di quest'ultimo, come segnala SVENBRO 1984, p. 935, n. 90. Sul campo semantico del verbo κρααίνω nell'ambito delle forme espressive che definiscono l'autorità del sovrano nella lingua omerica cfr. BENVENISTE 1966 [2001], II, pp. 310-5.

Capitolo due

“portare a compimento” il suo desiderio (*Il.* I 504: τόδε μοι κρήνον ἐέλδωρ)²⁹. Il *surplus* di agentività che caratterizza Zeus, cioè la sua capacità di eseguire efficacemente la richiesta di un soggetto subordinato, passa qui attraverso l'utilizzo della testa. Più precisamente è tramite il movimento della testa, espresso dal verbo νεύω e dai suoi composti ἐπινεύω o κατανεύω, che Zeus porta a compimento il contenuto della preghiera: “promettilo apertamente, e dammi il tuo cenno”, chiede sempre Teti supplicando il dio (*Il.* I 514: νημερτές μὲν δὴ μοι ὑπόσχεο καὶ κατάνευσον), e così Zeus risponde ai vv. 524 ss.:

εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι ὄφρα πεποίθης·
τοῦτο γὰρ ἐξ ἐμέθεν γε μετ' ἀθανάτοισι μέγιστον (525)
τέκμωρ· οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλὸν
οὐδ' ἀτελεύτητον ὅ τί κεν κεφαλῇ κατανεύσω.
Ἴη καὶ κυανέησιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσια δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον. (530)

«E ti farò un cenno con la testa affinché tu abbia fiducia:
questo è da parte mia, tra gli immortali, il massimo
segno: non torna indietro, non è ingannevole,
non è incompiuto ciò cui accenno con la testa».
Disse, e coi neri sopraccigli il figlio di Crono fece il cenno:
i capelli divini del sovrano ondeggiarono
sopra la testa immortale, e fece tremare il grande Olimpo.

Nella descrizione del movimento del capo, gli elementi visuali che definiscono l'area apicale sono qualificati attraverso epiteti che rimandano alla potenza inesauribile del dio (gli ἀμβρόσια χαῖται ἄνακτος ondeggiano κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο); il cenno che Zeus esegue con la κεφαλῇ è il μέγιστον / τέκμωρ perché, una volta eseguito, determina inesorabilmente la realizzazione efficace della richiesta. Il gesto ha, infatti, la funzione precipua di trasferire l'oggetto della richiesta dall'ordine delle parole all'ordine delle cose, possiede cioè quel carattere esecutivo e pragmatico che caratterizza la semantica del verbo κρααίνω/κρααίω³⁰.

²⁹ La medesima formula ricorre nella preghiera di Crise ad Apollo in *Il.* I 41. L'uso del verbo non è circoscritto, dunque, al solo Zeus, ma concerne in generale le divinità in quanto potenze ontologicamente superiori cui si chiede di agire efficacemente: cfr. *Od.* XVII 242: τόδε μοι κρήνατ' ἐέλδωρ (preghiera alle Ninfe).

³⁰ Il nesso tra il cenno di Zeus e l'inesorabilità del κραίνειν è enfatizzato da Aesch. *Suppl.* 91-2: πίπτει δ' ἀσφαλὲς οὐδ' ἐπὶ νότω, / κορυφᾷ Διὸς εἰ κρανθῆ πρᾶγμα τέλειον (“cade sicura, e non sulla schiena, è compiuta una cosa se è ratificata [κρανθῆ] con la testa di Zeus»). Su κραίνειν come verbo specifico della parola efficace cfr. DETIENNE 1967 [1977], pp. 36-7 e GIORDANO 1999a, pp. 13-4.

Così, nell'*Inno omerico ad Afrodite*, i verbi che indicano “fare il cenno” e “avere in testa/portare a compimento” si saldano in un sintagma che rimarca l’efficacia del cenno di Zeus come operatore di autorità regale: τῆ δὲ Ζεὺς ἐπένευσε καὶ ἐκρήηνεν ἐέλδωρ (v. 222).

Allo stesso modo nei poemi il verbo κρααίνω/κρααίνω può designare l’azione del sovrano che – riproducendo tra gli uomini le funzioni di potere che sono proprie dell’autorità divina – dà valore esecutivo a un progetto, permettendone la realizzazione pur senza metterlo in atto egli stesso. Si tratta, come ha notato Émile Benveniste, di uno dei verbi che, insieme ad ἀνάσσειν e βασιλεύειν, esprimono l’autorità del sovrano omerico³¹: così nella terra dei Feaci, spiega Alcinoο, dodici βασιλῆες / ἄρχοι κραίνουσι (*Od.* VIII 390-1), cioè esercitano la funzione regale tramite decisioni che hanno efficacia esecutiva.

Tali sono anche le prerogative che competono ad Agamennone, come suggerisce il consiglio che al sovrano acheo dà Nestore: “devi, più di ogni altro, parlare, prestare l’orecchio / e portare a compimento anche la parola di un altro (κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω), quando il suo cuore lo avrà spinto / a parlare per il bene. Sarà tuo tutto ciò che inizia (σέο δ’ ἔξεται ὅτι κεν ἄρχῃ)”³². D’altra parte, ad enfatizzare ulteriormente il legame tra Agamennone e la funzione di regalità indicata da κρααίνω/κρααίνω contribuisce in modo assai efficace proprio la somiglianza, messa in risalto dall’aedo, con il corpo dello stesso Zeus: Agamennone gli è simile proprio *nello sguardo e nella testa* (*Il.* II 477-8: Ἀγαμέμνων / ὄμματα καὶ κεφαλῆν ἴκελος Διὶ τερπικεράνῳ)³³. In altri termini, il signore degli Achei condivide i tratti del dio proprio in quella parte del corpo che esprime l’agentività regale del signore degli dèi. Non sarà azzardato, allora, concludere che il cenno del capo fosse una “tecnica del corpo” tipica della sovranità arcaica, tratto di cui resterebbe traccia nell’etimo e nella semantica di κρααίνω/κρααίνω.

La preminenza attribuita alla testa in quanto organo della trasposizione della parola in azione efficace permette di comprendere il coinvolgimento di questa parte del corpo nelle formule e nella pragmatica del giuramento, dispositivo che ha, tra le sue funzioni primarie, proprio quella di produrre ritualmente l’inverarsi della parola nell’ambito delle cose³⁴. Lo stesso cenno del capo espresso dal verbo νεύω (o dal composto κατανεύω) appare, d’altra parte, tra le procedure operative del giuramento: quando nell'*Inno omerico ad Hermes* il dio

³¹ BENVENISTE 1966 [2001], II, pp. 310-5.

³² *Il.* IX 100-2.

³³ Viceversa, Tersite, che incarna l’inversione speculare del corpo normotipico del guerriero, è caratterizzato dall’anomalia della forma della testa (*Il.* II 219: φοξὸς ἔην κεφαλῆν, ψεδνή δ’ ἐπενήνοθε λάχνη).

³⁴ Sulla logica e sulla temporalità del giuramento come parola che si traduce efficacemente in azione o in evento cfr. GIORDANO 1999a, pp. 36-41. Cfr., in una prospettiva diversa, AGAMBEN 2008 [2021], in particolare le pp. 360 ss. sul giuramento come vincolo sacralizzato tra parole e cose.

omonimo deve giurare di non rubare la cetra e l'arco ricurvo ad Apollo, quest'ultimo gli chiede di “giurare il grande giuramento degli dèi” (v. 518: θεῶν μέγαν ὄρκον ὁμόσσαι) o sulla possente acqua dello Stige, elemento ricorrente nei giuramenti solenni formulati dagli dèi³⁵, oppure “accennando con il capo” (v. 519: ἢ κεφαλῆ νεύσας ἢ ἐπὶ Στυγὸς ὄβριμον ὕδωρ). Sarà proprio quest'ultima l'opzione scelta da Ermes, il quale “fece il cenno promettendo di non rubare mai quanto posseduto da Apollo (vv. 521-2: Καὶ τότε Μαιάδος υἱὸς ὑποσχόμενος κατένευσε / μή ποτ' ἀποκλέψειν ὅσ' Ἐκηβόλος ἐκτεάτισται)³⁶. A sua volta, ai vv. 523-6, Apollo, mosso da lealtà e amicizia, “accennò col capo che nessun altro degli immortali gli sarebbe stato più caro, né un dio né un uomo figlio di Zeus” (αὐτὰρ Ἀπόλλων / Λητοῖδης κατένευσεν ἐπ' ἀρθμῶ καὶ φιλότῃτι / μή τινα φίλτερον ἄλλον ἐν ἀθανάτοισιν ἔσεσθαι, / μήτε θεὸν μήτ' ἄνδρα Διὸς γόνον).

Fare il cenno con la testa appare parte integrante delle “tecniche del corpo” e delle procedure di giuramento, tanto che – come è evidente nell'ultimo passo citato – lo stesso verbo κατανεύω può assumere la funzione di *verbum iurandi*.

Oltre che come elemento saliente del corpo socializzato *di chi giura*, la testa figura anche come oggetto *su cui giurare*. Quando Zeus accusa Era di averlo raggirato per aiutare gli Achei, la dea replica tramite un μέγιστος ὄρκος e invoca la ἱερὴ κεφαλὴ dello stesso Zeus (*Il.* XV 39) negando di essere coinvolta. Il fatto di giurare sulla “sacra testa” del dio sollecita l'attivazione delle funzioni attribuite a tale parte del corpo³⁷ e permette ad Era di certificare la validità della propria parola, orientando al contempo la reazione di Zeus, che passa dal minacciarla di tortura al sorriderle benevolmente³⁸. Parimenti, quando nell'*Inno omerico ad Hermes* Apollo accusa Hermes di aver sottratto le vacche e minaccia di gettarlo nel Tartaro, il giovane dio replica affermando di non essere coinvolto e si dichiara pronto a formulare un μέγαν ὄρκον sulla testa del padre Zeus (v. 274: πατρὸς κεφαλὴν μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι). Significativamente la reazione di Apollo risulta isomorfa a quella che l'*Iliade* attribuisce a Zeus dopo il giuramento di Era: il dio dismette le minacce e sorride benevolmente (v. 281).

Simile è il caso di Estia nell'*Inno omerico ad Afrodite*: quando la dea giura di restare vergine in eterno, ella formula il μέγαν ὄρκον “abbracciando la testa di Zeus signore

³⁵ Cfr. GIORDANO 1999a, pp. 38-9.

³⁶ Il nesso tra il verbo κατανεύω, che designa il movimento del capo, e ὑποσχεῖσθαι come *verbum iurandi* trova espressione in un sintagma formulare ben attestato nella dizione omerica: ὑπέσχετο καὶ κατένευσε (Hom. 8x, cfr. PAVESE – BOSCHETTI 2003, ad *Il.* I 514).

³⁷ Questo punto è ignorato da JANKO 1994, ad *Il.* XV 36-46, secondo cui la ἱερὴ κεφαλὴ fungerebbe qui da metonimia dello stesso Zeus («she invokes Zeus himself»). Molto diffusa presso la critica, l'abitudine di neutralizzare il riferimento specifico alle teste come mera figura retorica propria della dizione epica rischia di precludere la comprensione degli aspetti di pensiero che stiamo ricostruendo.

³⁸ *Il.* XV 47.

dell'egida" (vv. 26-8: ὤμοσε δὲ μέγαν ὄρκον, ὃ δὴ τετελεσμένος ἐστίν, / ἀναμένη κεφαλῆς πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο / παρθένος ἔσσεσθαι πάντ' ἦματα). Diversamente dai casi precedenti, qui la testa del dio non è citata in un discorso diretto che riporta la formula del giuramento, ma figura come elemento fisico concretamente toccato da chi giura³⁹. Il contatto fisico stabilisce un nesso privilegiato tra la persona che tocca e la funzione svolta dall'oggetto toccato⁴⁰: come tra gli eroi iliadici giurare toccando lo σκῆπτρον garantisce l'efficacia della parola data (in virtù del nesso paradigmatico tra l'oggetto e la funzione di regalità svolta da Zeus)⁴¹, così tra gli dèi l'atto di toccare la testa del dio fa sì che il giuramento formulato da Estia risulti portato a compimento (τετελεσμένος). Il coinvolgimento tattile della testa di Zeus conferisce alla parola articolata il potere "magico-sacrale" di agire nella realtà πάντ' ἦματα (v. 28), "per tutti i giorni", cioè al di là di qualsiasi restrizione temporale.

Immediatamente prossimo al giuramento sulla testa è il caso della supplica: anche qui la testa si riconosce, infatti, come luogo strategico del corpo, come quel centro nevralgico della persona che il supplice tocca o tenta di toccare per sollecitare il supplicato a realizzare il proprio desiderio. Ad essere toccati sono, nello specifico, i due elementi cardinali del *corps articulaire*: i ginocchi (γούνατα), sede della forza motrice, e il mento (γένειον, γένυς), la parte inferiore della testa, una zona distintiva della topografia corporea della "virilità" in quanto sede della barba⁴². Lo schema logico che governa il contatto fisico con queste due parti del corpo del supplicato emerge bene nel I canto dell'*Iliade*, in occasione della supplica di Teti a Zeus: sedendo di fronte al trono del signore degli dèi, la dea tocca i ginocchi con la mano sinistra, mentre con la destra tocca il mento (vv. 500-1: καὶ λάβε γούνων / σκαιῆ, δεξιτερῆ δ' ἄρ' ὑπ' ἀνθρεῶνος ἐλοῦσα). Significativa è l'associazione tra ginocchia / mano sinistra e mento / mano destra: non si tratta, a ben vedere, di una relazione meramente "orizzontale", poiché in termini di agentività le funzioni attribuite alle due mani risultano, come già notava

³⁹ Su ἄπτεσθαι come verbo che esprime il contatto con il corpo altrui cfr. *Il.* XXIV 712, dove le donne troiane abbracciano la testa di Ettore durante il γόος (ἀπτόμεναι κεφαλῆς). Il verbo ricorre anche nei contesti di supplica, in relazione al toccare i ginocchi (*Il.* I 512, XV 76: ἦψατο γούνων, cfr. anche XX 468, XXI 65, XXIV 357; *Od.* VI 169) o il mento (*Il.* X 454-5: γενείου χειρὶ παχείη ἀνάμενος). Su questo punto cfr. *infra*.

⁴⁰ Sul contatto fisico, e in particolare sul toccare, come strumento gestuale che mette in comunicazione gli agenti e le virtù incarnate negli oggetti cfr. GERNET 1968, pp. 196-207. Nei termini della psicologia storica meyersonianiana, il contatto fisico costituisce un ambito di oggettivazione di funzioni psicologiche, si dimostra, cioè, pregno delle categorie mentali di una determinata civiltà, in quanto governato da codici culturali che rimandano a specifiche visioni del mondo. In tal senso, l'atto di toccare la testa in un contesto ritualmente codificato presuppone, oggettiva e assevera una peculiare codificazione simbolica del corpo come *oggetto punteggiato da specifiche funzioni*.

⁴¹ GIORDANO 1999a, p. 37. Sulle funzioni dello scettro come oggetto pregno della *puissance* di Zeus cfr. GERNET 1968, pp. 240 ss.; KIRK 1985, pp. 77-8 (ad *Il.* I 234-9), BOUVIER 2002, pp. 273-5, PISANO 2014.

⁴² Cfr. GIORDANO 1999b, pp. 23-6 sulle tecniche del corpo coinvolte nei rituali di supplica. Il nesso tra testa, mento/barba e ginocchi come parti del corpo associate al potere generativo del maschio adulto sta al centro dell'analisi di ONIANS 1951 [1998], segnatamente le pp. 207 ss., 282-3.

Capitolo due

Robert Hertz ne *La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse*⁴³, nettamente asimmetriche. L'atto di avvolgere i ginocchi con la sinistra, mano deputata a difendere il corpo, può ben incarnare il tentativo di "inibire" o limitare il movimento del supplicato nell'eventualità di una sua reazione ostile⁴⁴.

Il contatto fisico con la testa spetta, invece, alla mano che, nella cultura greca arcaica come altrove, è caratterizzata da una preminenza funzionale che si riflette nei suoi molteplici impieghi rituali: la destra è la mano per antonomasia, quella cui spetta l'azione efficace sulla realtà e sugli individui, la mano deputata a manipolare l'arma e a uccidere il nemico, ma anche quella che, disarmata, ha il compito di avviare relazioni di ξενία o ratificare le obbligazioni tra due attori sociali che stringono un patto (πίστις)⁴⁵.

Nel quadro di una relazione intersoggettiva, quella tra supplice e supplicato, che è caratterizzata da un forte squilibrio di potere, l'individuo che assume la posizione gerarchicamente inferiore riconosce simbolicamente il potere dell'altro toccandogli il mento con la mano che sollecita lo stabilimento di vincoli di reciprocità⁴⁶. Tale gesto, segnato dall'alterazione delle regole prossemiche che determinano la vicinanza/lontananza da mantenere ordinariamente nei confronti degli altri⁴⁷, esprime la dipendenza del supplice dalla testa del supplicato in quanto centro di potere e catalizzatore della parola efficace⁴⁸, e

⁴³ HERTZ 1909 [1994]; cfr. anche VLAHOGIANNIS 1998, p. 22. Sull'agentività come minimo comun denominatore delle funzioni simboliche attribuite alla mano nei poemi omerici cfr. HOLMES 2010a, pp. 73-4.

⁴⁴ Interpretazione avanzata già da LEAF 1902², ad *Il. I* 500, cfr. GIORDANO 1999b, p. 31: «le ginocchia sono, insieme alle mani, per il corpo umano gli strumenti dell'agire: toccandole e stringendole le si blocca, sia pure virtualmente, e con questa peculiare costrizione, umiliata e inoffensiva, si impedisce la possibilità di movimento». Per una lettura differente cfr. ONIANS 1951 [1998], pp. 207ss.

⁴⁵ Cfr. Soph. *Tr.* 1181ss., dove Eracle chiede a Illo di dargli la mano destra (v. 1181: ἔμβαλλε χεῖρα δεξιὰν πρώτιστά μοι) e poi di compiere un giuramento sulla testa di Zeus (v. 1185: ὄμνυ Διός νυν τοῦ με φύσαντος κάρα) senza però specificare prima quali sono le condizioni: Illo acconsente ed è così obbligato a eseguire tutto ciò che gli chiederà il padre; su questo punto cfr. FLETCHER 2012, p. 86. Sulla nozione giuridica di πίστις cfr. GERNET 1968, p. 258, nn. 338-40. Sulla mano destra come strumento operativo che contribuisce in modo determinante allo stabilimento di vincoli di reciprocità si veda il recente lavoro di Francesco Mari sugli usi della δεξιόσις (MARI 2018).

⁴⁶ Il carattere primario dell'atto di toccare il mento come riconoscimento di asimmetria gerarchica è evidente anche nel caso in cui l'operazione è eseguita al di fuori di un contesto vero e proprio di supplica: ad esempio, quando Odisseo-mendico è riconosciuto da Euriclea (*Od. XIX* 473, quest'ultima reagisce immediatamente toccando il mento (ἀψαμένη δὲ γενοῦ) di colui che subito dopo chiama ἄνακτ' ἐμὸν, il "mio *anax*". Sulla pratica di toccare il mento del supplicato cfr. il materiale discusso da NAIDEN 2006, pp. 47-9.

⁴⁷ Tali regole agiscono in funzione della ratifica dello status sociale, come evidenziato da Donald Lateiner nel suo studio sul comportamento non verbale in Omero (LATEINER 1995, in particolare le pp. 105-36).

⁴⁸ Non sempre, tuttavia, la pragmatica della supplica implica il contatto diretto con il corpo altrui: come nel caso del giuramento si può giurare su un oggetto o toccandolo o solo evocandolo verbalmente, così in regime di supplica la parte del corpo del supplicato può anche solo essere evocata verbalmente: ad esempio, quando nell'*Odissea* Teoclimeno incontra Telemaco, si dichiara suo supplice pregandolo in nome della sua testa e di quella dei suoi compagni (*Od. XV* 261-2: λίσσομ' ὑπὲρ θυέων καὶ δαίμονος, αὐτὰρ ἔπειτα / σῆς τ' αὐτοῦ κεφαλῆς καὶ ἐταίρων, οἳ τοι ἔπονται). Lo stesso dicasi per i ginocchi: prima di spirare Ettore, ormai ferito a morte e impossibilitato a muoversi, supplica Achille per i suoi ginocchi senza toccarli fisicamente (*Il. XXII* 338: λίσσομ' ὑπὲρ ψυχῆς καὶ γούνων σῶν τε τοκῆων).

implicitamente sollecita la risposta positiva – il “cenno del capo” – da parte del supplicato. Così fa in positivo Teti con Zeus, ma la medesima dinamica si ripresenta, questa volta in negativo, anche nel contesto umano del campo di battaglia: è il caso di Dolone, la spia troiana catturata da Diomede e Odisseo. Minacciato di morte, costui tenta di toccare (ἄπτεσθαι) il mento del figlio di Tideo per aver salva la vita (*Il.* X 454-5: ὁ μὲν μιν ἔμελλε γενείου χειρὶ παχείη ἀψάμενος λίσσεσθαι), ma viene decapitato ancora prima di riuscire a stabilire il contatto fisico con la testa dell'eroe, mentre pronuncia invano parole di supplica.

In tutti i casi analizzati la testa di un individuo è coinvolta nel processo rituale in quanto catalizzatore del potere di inverare un proposito, potere che è tipico dell'autorità regale e, più in generale, delle figure gerarchicamente superiori. Questa funzione attribuita alla testa non è, però, un attributo esclusivo della sovranità come tale: a mio avviso è possibile, infatti, rintracciare oltre tale ambito elementi che confermano una rappresentazione mentale della testa come luogo del corpo adibito a garantire ed eseguire la parola dell'attore sociale.

Mi riferisco, in particolare, agli enunciati maledittivi e di malaugurio, dove la testa figura regolarmente come potenziale oggetto di distruzione o disarticolazione. Si tratta di uno degli ambiti in cui maggiormente emerge il “cefalocentrismo” tipico dei poemi: entro tale orizzonte la testa tende a occupare, non stranamente, una posizione di maggiore centralità rispetto alle altre membra. Paradigmatico in tal senso è il malaugurio che Telemaco formula contro i pretendenti, dove la menzione delle teste su cui si invoca la sventura precede e subordina la menzione del resto delle membra (*Od.* XVIII 235-242):

αἱ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον, (235)
οὕτω νῦν μνηστῆρες ἐν ἡμετέροισι δόμοισι
γεύοιεν κεφαλὰς δεδμημένοι, οἱ μὲν ἐν αὐλῇ,
οἱ δ' ἔντοσθε δόμοιο, λελύτο δὲ γυῖα ἐκάστου,
ὡς νῦν Ἴρος ἐκεῖνος ἐπ' αὐλείησι θύρῃσιν
ἦσται νευστάζων κεφαλῇ, μεθύοντι ἐοικώς, (240)
οὐδ' ὀρθὸς στήναι δύναται ποσὶν οὐδὲ νέεσθαι
οἴκαδ', ὅπη οἱ νόστος, ἐπεὶ φίλα γυῖα λέλυνται.

«Oh Zeus padre e Atena e Apollo,
oh se ora così i pretendenti, nella nostra casa abbattuti,
ciondolassero il capo, alcuni in cortile, altri all'interno
della casa, e a ciascuno si fossero disconnessi gli arti,
come ora quell'Iro, seduto presso la porta del cortile,

Capitolo due

se ne sta a ciondolare la testa, quasi fosse ubriaco,
né può stare ritto in piedi né tornarsene alla sua casa,
dove pure dovrebbe tornare, poiché gli arti gli si sono disconnessi».

Nel malaugurio di Telemaco, strutturato sulla logica analogico-omeopatica tipica degli enunciati maledittivi⁴⁹, la condizione di impotenza in cui versa il corpo di Iro, battuto da Odisseo in un incontro di pugilato imposto dai pretendenti, si pone qui come paradigma della sorte che si augura al corpo dei nemici. Evidente è il ruolo giocato dal riferimento ai γυῖα, espressione dell'agentività motoria del *corps articulaire*: Telemaco spera che le membra dei pretendenti si “sciolgano” (λελῦτο δὲ γυῖα ἐκάστου) in modo che questi siano paralizzati, incapaci di movimento, così come Iro non è più capace di stare in piedi e tornare a casa.

Il senso del coinvolgimento maledittivo della testa risulta apparentemente meno chiaro, ma si può arguire dalla scelta del verbo νεύω al v. 237 (νεύοιεν κεφαλᾶς): si tratta dello stesso verbo che, costruito con il dativo di κεφαλή, indica, come si è detto, il cenno del capo, gesto tipicamente regale che conferisce efficacia esecutiva ai propositi. Il significato della costruzione impiegata da Telemaco (νεύειν + accusativo di κεφαλή) risulta perspicuo proprio in quanto esprime una radicale defunzionalizzazione del movimento del capo: ai pretendenti, personaggi che rivendicano l'appartenenza all'aristocrazia, si augura non di fare il cenno, ma di scuotere la testa come fa il mendico Iro “che va ciondolando con la testa” (νευστάζων κεφαλῆ) come un ubriaco – gestualità meccanica, spoglia di significato e, al contrario del cenno fatto dal sovrano, priva di qualsiasi efficacia pragmatica.

In altre parole, Telemaco si augura che i pretendenti *perdano* quella capacità, incarnata dalla testa, di avviare e realizzare efficacemente i propositi. Risulta chiara allora la logica dell'enunciato maledittivo: il tentativo è quello di disattivare le due funzioni primarie del corpo normotipico, la funzione direttivo-esecutiva (la testa) e quella locomotoria (i γυῖα)⁵⁰.

L'interpretazione è confermata dal parallelo offerto dalle formule automaledittive, dove

⁴⁹ Cfr. GIORDANO 1999a, pp. 30-1.

⁵⁰ Un interessante parallelo che testimonia la persistenza di questa concezione del corpo è offerto dalle statuine antropomorfe, attestate in Attica e altrove prevalentemente a partire dal tardo V secolo a.C., che venivano sepolte nei pressi delle sepolture per scopi apotropaici (si tratta di una particolare categoria di *kolossoi*, definiti convenzionalmente *voodoo dolls* a partire da FARAONE 1991a; cfr. ODGEN 1999, p. 71 e FRANKFURTER 2020 sulla nomenclatura di questi manufatti): in molte delle statuine ritrovate «the head, the feet, and occasionally the entire upper torso have been twisted unnaturally around, so that the chin and the toes point in the same direction as the buttocks» (FARAONE 1991a, p. 200 e figg. 3, 5, 6). La manovra di torsione della testa e delle membra delle statuine corrisponde, sul piano figurativo e gestuale, al malaugurio formulato da Telemaco contro i pretendenti e acquista senso come tentativo analogico-omeopatico di defunzionalizzare le corrispondenti facoltà della potenza incorporata (tipicamente lo spirito di un morto prematuro, cfr. JOHNSTON 1999, p. 157) che si vuole stornare. Ricorrente è, per lo stesso motivo, la menzione della teste e degli arti motori nei cosiddetti κατάδεσμοι (cfr. EIDINOW 2007, p. 195; sul contesto agonistico dei κατάδεσμοι cfr. FARAONE 1999b).

la funzione attribuita alla testa si precisa in modo ancora più evidente. Un caso significativo è offerto dalle parole di Odisseo che minaccia di espellere Tersite dall'assemblea achea: se l'eroe non punirà lo zoppo, “allora non più a Odisseo resti la testa sulle spalle” (μηκέτ' ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ κάρη ὄμοισιν ἐπέη)⁵¹. Allo stesso modo l'arciere Pandaro, adirato per la scarsa efficacia del suo arco, formula una promessa invocando su di sé l'eventualità della perdita della testa in caso di mancato adempimento della parola data (*Il.* V 212-6): se, una volta tornato a casa, egli non spezzerà il suo arco e lo getterà nel fuoco, allora che un qualunque sconosciuto gli tagli pure la testa (αὐτίκ' ἔπειτ' ἀπ' ἐμεῖο κάρη τάμοι ἀλλότριος φώς)⁵².

In questi casi l'allusione alla potenziale perdita della propria testa si spiega non tanto come generica immagine di perdita della vita, quanto piuttosto come effetto dell'investimento simbolico di cui questa parte del corpo è oggetto in un regime di sapere che è marcato da elementi di *prédroit*⁵³: se infatti la testa è pensata come quella parte del corpo socializzato che è deputata alla realizzazione della parola data, allora il mancato adempimento della parola non può che oggettivarsi nella perdita della testa dell'individuo inadempiente. Dichiarare la propria disponibilità a perdere la testa o a essere decapitati da un individuo anonimo significa, in altri termini, accettare di testare pubblicamente – secondo una procedura di messa alla prova del corpo che è tipica della prassi ordalica⁵⁴ – l'efficacia o meno della propria κεφαλή in quanto organo deputato a portare a compimento la parola⁵⁵.

⁵¹ *Il.* II 259. Secondo lo schol. vet. *ad Il.* II 259a, Odisseo alluderebbe alla sorte destinata a quanti erano catturati dai nemici (οἱ γὰρ πολέμοιοι δευροτομοῦσιν, οὓς λήψονται). Sulla questione cfr. *infra*, i par. 1.2.2.2 e 1.2.2.3.

⁵² La medesima formula è utilizzata da Odisseo in *Od.* XVI 102 a proposito del dare la morte ai pretendenti. Sull'automaledizione di Pandaro come «an imprecation of ἐξώλεια» cfr. SEGAL 1971, p. 20.

⁵³ La nozione di *prédroit*, così come coniata da Louis Gernet (1951), non rimanda staticamente a una partizione diacronica tra antecedenti mitico-rituali del diritto oggettivato e forme vere e proprie di “razionalità” giuridica, bensì definisce le forme di continuità e la tensione irrisolta tra questi due ambiti (su questo punto cfr. TADDEI 2009), si applica, cioè, a configurazioni sociali caratterizzate da «una commistione irrisolta di pensiero giuridico e religioso, le cui rispettive partizioni non sono chiaramente formalizzate» (CUSUMANO 2015, p. 67).

⁵⁴ Lo studio di riferimento resta ancora oggi la *thèse* di Gustave Glotz (GLOTZ 1904a [1979]) sull'ordalia nella Grecia arcaica. Non mancano, tuttavia, letture scettiche e decostruzioniste del modello glotziano: si veda, in particolare, NAGY 2013 per una storia della critica e per la genealogia del concetto di “ordalia primitiva” (i cui principali fautori, oltre a Glotz, sono Salomon Reinach per Roma e James G. Frazer per la cultura veterotestamentaria). Sul funzionamento dell'ordalia si veda, più in generale, VERDIER 2017.

⁵⁵ Affine, pur non trattandosi di automaledizione, il caso di Telefo nell'omonimo dramma euripideo: in un frammento tràdito da Stobeeo (*TrGF* V F706), l'eroe dichiara ad Agamennone di voler dire cose giuste a costo di farsi tagliare il collo con una πέλεκυς (Αγάμεμνον, οὐδ' εἰ πέλεκυν ἐν χεροῖν ἔχων / μέλλοι τις εἰς τράχηλον ἐμβαλεῖν ἐμόν, / συγῆσομαι δίκαιά γ' ἀντειπεῖν ἔχων). L'episodio è parodiato da Aristofane negli *Acarnesi*, in una scena che accentua le connotazioni ordaliche implicite nell'ipotesi: dinanzi alle minacce del Coro, Diceopoli si dichiara pronto a parlare tenendo la testa ὑπὲρ ἐπιζήνου, “su un tagliere” (cfr. Aesch. *Ag.* 1227-8; Suid. Y 265 Adler: ἐπίζηνον δὲ μαγειρικός κορμός, ἐφ' ᾧ τὰ κρέα συγκόπτουσιν, e HALM-TISSERANT 1998 [2013²], pp. 31-2), e accetta di essere decapitato qualora le sue parole non risultino δίκαια alla *polis* (Ar. *Ach.* 317-8, 355ss., 485ss.). Tale episodio non rimanda a un'effettiva consuetudine ateniese, ma sappiamo da un passo di Demostene (*Or.* XXIV139-40) che una procedura analoga era prevista dalla legislazione locrese fin dall'età arcaica: a Locri, infatti, chiunque poteva proporre una nuova legge solo ponendosi un laccio intorno al collo e accettando di essere strangolato in caso di mancata accettazione della proposta (per il dossier su questa legge cfr.

Capitolo due

In Omero la testa si riconosce, dunque, come quella parte del corpo socializzato cui è attribuita in modo prevalente la funzione simbolica di garantire il compimento di un'obbligazione formulata verbalmente: vincolandosi a realizzare la propria parola tramite l'automaledizione, l'individuo accetta di investire fisicamente questo nucleo della sua persona come un deposito cauzionale che può essere perduto in caso di infrazione.

L'importanza che questa concezione ha nell'economia narrativa dell'*Iliade* emerge soprattutto dalla configurazione e dalle conseguenze del rituale di giuramento collettivo agito da Achei e Troiani nel III canto. Il rituale, designato più volte tramite il sintagma formulare ὄρκια πιστὰ + verbo τέμνω/τάμνω⁵⁶, è avviato da Agamennone che impugnando la μάχαιρα, il coltello sacrificale, recide dalle κεφαλαί di tre agnelli alcuni ciuffi di peli⁵⁷; questi vengono poi distribuiti dagli araldi ai capi achei e troiani (*Il.* III 273-4: ἀρνῶν ἐκ κεφαλέων τάμνε τρίχας· αὐτὰρ ἔπειτα / κήρυκες Τρώων καὶ Ἀχαιῶν νεΐμαν ἀρίστοις). Questo elemento della sintassi rituale ha una sua specificità semantica: nel caso del sacrificio ordinario, quello alimentare, l'atto di tagliare un ciuffo di peli dalla testa della vittima segna comunque l'inizio del rito, ma in quel caso i peli sono gettati nel fuoco⁵⁸. Qui, al contrario, le τρίχες animali circolano attraverso i due gruppi, sono manipolati dai personaggi più ragguardevoli: si produce così, tramite il contatto fisico con una parte della testa degli animali, una connessione simbolico-analogica tra il corpo delle vittime destinate al sacrificio e i corpi di chi partecipa al

GHEZZI 2006). In tutti questi casi ci si gioca la testa per far valere pubblicamente (e dunque *realizzare* in modo efficace) la propria parola.

⁵⁶ L'espressione ὄρκια τέμνειν si trova anche in alcune iscrizioni ioniche di età arcaica e in Erodoto (CASABONA 1966, p. 212) ed equivale al latino *foedus ferire* e all'ebraico *karath berith* ("tagliare il patto"), regolarmente usato nell'Antico Testamento per indicare la stipulazione di un accordo, di norma tramite sgozzamento di una vittima animale (FRAZER 1919, pp. 392-3; BICKERMANN 2007 [1976]). Paralleli ittiti e anatolici in FARAONE 1993, pp. 76-7 e GIORGIERI 2001, pp. 435-40. Sull'atto di tagliare (τέμνειν) il corpo della vittima animale come forma di "trascrizione" del giuramento col sangue cfr. la convincente analisi di KOCH-PIETTRE 2010, p. 5 a proposito dell'uso di ἐντέμνειν: «Les bêtes ont donc pu fournir des enciers sur pattes. Par métonymie, dans le sens d'*entemnein* l'effet (couler) vient ici supplanter la cause (couper), l'épais liquide exprimé l'emporte sur l'incision, et l'on a fort bien pu de cette manière écrire avec du sang». Sulle funzioni del sangue versato per incisione come strumento di costruzione di vincoli cfr. anche MULLER 2017, pp. 227-9.

⁵⁷ Così anche in *Il.* XIX 254, quando, in occasione di un analogo rituale di giuramento, Agamennone taglia preliminarmente i peli di un verro (κάπρου ἀπὸ τρίχας ἀρξάμενος). Sui peli come parte dei τόμια (le parti tagliate) dell'animale su cui si giura cfr. KOCH-PIETTRE 2010, p. 4.

⁵⁸ *Od.* III 443: εὐχετ' ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλον. Nel contesto sacrificale il verbo ἀπάρχεσθαι indica, propriamente, l'atto di "cominciare" il sacrificio attraverso il taglio, enfatizzato dal preverbio ἀπο-, di qualcosa. Così in Hdt. IV 188 i Libi nomadi celebrano i sacrifici iniziando col tagliare un pezzo dell'orecchio della vittima animale (ἐπεὶ τὸ ὠτὸς ἀπάρξονται). Sul taglio dei τρίχες come marcatore del carattere non più "inviolabile" della vittima cfr. BURKERT 1972 [2021], p. 16 e GAGNÉ 2013, p. 186: si tratta di un primo gesto di aggressione che indica l'inesorabilità dell'imminente uccisione. In Eur. *Alc.* 73 ss. la vittima umana è consacrata alle divinità sotterranee quando Thanatos ha tagliato una ciocca dei suoi capelli; cfr. ONIANS 1951 [1998], pp. 134-5, che ipotizza un nesso tra offerta dei capelli e consacrazione della testa (come sede della ψυχή).

giuramento⁵⁹.

Segue poi lo sgozzamento dei due agnelli da parte di Agamennone: come ha notato Margo Kitts nella sua monografia sull'*oath-sacrifice* nell'*Iliade*, si tratta di un sacrificio dai tratti marcati, la cui "eccentricità" è accentuata dalla focalizzazione del narratore sulla violenza riservata alla vittima animale, elemento normalmente posto in secondo piano⁶⁰.

Ciò non dipende tanto dalla morfologia del taglio sacrificale, poiché, al contrario di quanto accade nell'ordinario sacrificio alimentare, nell'*oath-sacrifice* omerico il corpo animale non è integralmente distrutto, ma solamente sgozzato⁶¹. Quel che influenza la resa narrativa della violenza è la differente pragmatica del rituale: in particolare, il ricorso agli stilemi che marcano le immagini di uccisione dei guerrieri – morte col corpo aperto dal taglio – per qualificare la morte degli agnelli (il corpo è privato del θυμός, il bronzo porta via il μένος)⁶² acquista senso se lo rapportiamo alla logica analogico-maledittiva, che enfatizza la corrispondenza tra il corpo aperto dell'animale e la sorte dell'eventuale spergiuro umano⁶³.

La convergenza tra corpo animale e corpo di chi spergiura è dunque enfatizzata sia a livello del rituale rappresentato (distribuzione dei peli) che a livello dell'enunciazione (focalizzazione sull'animale e sulla violenza subita): la testa rimane fin qui in secondo piano, ma, una volta compiuto il sacrificio, Achei e Troiani attingono il vino da un unico cratere e lo rovesciano a terra formulando collettivamente un'auto-maledizione che coinvolge, questa volta esplicitamente, le teste dei partecipanti al rituale e dei loro figli (*Il.* III 297-301):

⁵⁹ Su questo punto cfr. KIRK 1985 *ad Il.* III 273-4 e l'analisi di KITTS 2005, pp. 140-4, che mette in evidenza la presenza del medesimo *pattern* nell'episodio dei funerali di Patroclo (*Il.* XXIII 135-53): in entrambi i casi il taglio e la dazione di una 'ciocca' funziona come operatore di legami analogici tra chi muore/chi è destinato a morire e chi vive. Nel caso dei funerali di Patroclo il movimento è, però, opposto rispetto a quello seguito dai τρίχες degli agnelli: la ciocca è ricavata da chi vive (sono gli Achei e *in primis* Achille a tagliarsi le chiome) ed è data al morto, operazione che è informata dalla logica di assimilazione ritualizzata col defunto. Su questo punto cfr. SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 111. Sul legame peculiare tra taglio della ciocca di capelli, offerta sacrificale e statuto del morto cfr. anche JOHNSTON 1999, p. 42, la quale nota la ricorrenza di "riti di passaggio" legati al taglio dei capelli dell'efebo.

⁶⁰ Cfr. KITTS 2005, segnatamente pp. 14-6. La distinzione tra sacrificio alimentare e *oath-sacrifice* nell'*Iliade* è trattata dalla studiosa già in KITTS 2001. L'aspetto del terrore e dell'annientamento come cifra distintiva dell'*oath-sacrifice* rispetto al sacrificio alimentare è rilevato anche da BURKERT 1977 [2003], p. 458.

⁶¹ Cfr. però KITTS 2005, p. 157, secondo cui – rispetto a σφάζειν, verbo normalmente usato per indicare lo sgozzamento della vittima animale in occasione di un sacrificio alimentare – il verbo τέμνειν usato nel senso di "tagliare la gola" si connoterebbe in quanto verbo maggiormente concreto e «also more deadly». L'utilizzo di τέμνειν in relazione allo sgozzamento è tipico dell'uso attico (CASABONA 1966, p. 219). Nel caso di giuramenti sui τόμια, non attestati in Omero, il corpo della vittima animale era comunque tagliato in più parti, cfr. BURKERT 1977 [2003], p. 459; FARAONE 1993, pp. 68-70.

⁶² *Il.* III 292-4: Ἡ, καὶ ἀπὸ στομάχους ἀρνῶν τάμε νηλεῖ χαλκῶ / καὶ τοὺς μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὸς ἀσπαίροντας / θυμοῦ δευομένουσ· ἀπὸ γὰρ μένος εἴλετο χαλκός. Questa dinamica di "antropomorfizzazione" degli agnelli è sottolineata da FARAONE 1993, p. 75 e da KITTS 2005, p. 187.

⁶³ Cfr. FARAONE 1993, pp. 74-6; PARKER 2013, pp. 150-1; D'ALFONSO 2018, p. 2-5.

Capitolo due

ὄδε δέ τις εἵπεσκεν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε·
Ζεῦ κύδιστε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι
ὀπότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια πημήνεια
ὄδε σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέει ὡς ὄδε οἶνος (300)
αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.

E così ognuno diceva fra Troiani ed Achei:
«Zeus gloriosissimo, sommo, e tutti gli altri dèi immortali,
a quelli di noi che per primi ai patti facessero offesa,
così come questo vino, scorresse a terra il cervello,
il loro e quello dei figli, e soggiacessero ad altri le spose».

In questo caso l'auto-maledizione ha come oggetto specifico lo *ἐγκέφαλος*: il deposito cauzionale che va perduto in caso di spergiuro, simbolizzato analogicamente dal vino versato a terra, è la sostanza liquida che sta all'interno della testa⁶⁴. Testa dei soli soggetti maschili, peraltro, poiché, come abbiamo visto sopra, le donne sono escluse dal novero dei corpi passibili della violenza del taglio.

Il riferimento allo *ἐγκέφαλος* è apparso alla critica piuttosto marcato. In Omero il termine ricorre sempre, infatti, in immagini di morte o di massacro⁶⁵: si tratta del segmento di un corpo distrutto più che di una parte del corpo integro, cioè fa parte di quel *σῶμα* – oggetto fisico, corruttibile e abietto – che emerge nella propria concretezza fisica solo quando il corpo è privato coercitivamente del suo valore sociale. Come quando Polifemo afferra i compagni di Odisseo e, sbattendoli a terra, ne fa scorrere i cervelli (*Od.* IX 290: ἐκ δ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέει, δεῦε δὲ γαῖαν), immagine che si ripete anche quando il ciclope, ormai cieco, minaccia di uccidere Odisseo versando il suo cervello⁶⁶.

Secondo Mauro Giorgieri, il riferimento allo *ἐγκέφαλος* nell'auto-maledizione iliadica acquista una particolare forza drammatica proprio perché rimanda semanticamente alle

⁶⁴ Il coinvolgimento delle parti interne del corpo nelle automaledizioni trova numerosi paralleli nei giuramenti del Vicino Oriente antico, cfr. BOWIE 2019, p. 38. Come nota CLARKE 1999, p. 73, in Omero la nozione di *ἐγκέφαλος* come sede di funzioni psicologiche non risulta attiva: il cervello si presenta, al contrario, come sostanza vitale del tutto defunzionalizzata (*contra* ONIANS 1951, pp. 95-117). Cfr. anche WALSHE 1997, p. 73-4. L'individuazione dello *ἐγκέφαλος* come centro di attività conoscitiva è attribuita ad Alcmeone di Crotona (DK24 A5 = Teophr. *Sens.* XXV 8-11), la cui cronologia è dibattuta (fine VI-fine V secolo a.C). Secondo una testimonianza di Calcidio, Alcmeone sarebbe stato il primo a praticare la dissezione dei cadaveri umani e a individuare il nesso tra nervo ottico e l'encefalo (DK24 A10 = Calch. *In Tim.*, p. 279 Wrobel), cfr. ANNONI – BARRAS 1993, pp. 198-200, LLOYD 1975 (= 1993, pp. 292-301) e 1979, p. 156. Sul dibattito relativo alle funzioni dello *ἐγκέφαλος* nel pensiero medico-filosofico di età classica cfr. VAN DER EIJK 2005, pp. 119-35.

⁶⁵ È legato, cioè, alla sfera semantica della morte violenta: GIORGIERI 2001, p. 429, e KRIETER-SPIRO 2015, p. 132, *ad Il.* III 300.

⁶⁶ *Od.* IX 458.

descrizioni della morte violenta degli eroi omerici⁶⁷. Il rapporto tra i due elementi è, invero, più specifico: i riferimenti allo spargimento dello ἐγκέφαλος nel prosieguo del poema iliadico non sono un generico parallelo, bensì una vera e propria *conseguenza* dell'*oath-sacrifice*, perché segnano il concretizzarsi della parola automaledittiva contro coloro che non hanno mantenuto la parola data: sono, infatti, i Troiani e i loro alleati a morire in battaglia versando il cervello (*Il.* XI 97, XII 185, XVI 347, XVII 297, XX 399), cioè proprio coloro che gli Achei accuseranno di aver violato gli ὄρκια.

Già dopo l'infrazione della tregua da parte di Pandaro Agamennone aveva affermato, d'altra parte, che Zeus avrebbe dato compimento alle maledizioni e che i Troiani avrebbero pagato σὺν σφῆσιν κεφαλῆσι (*Il.* IV 162)⁶⁸.

È possibile, allora, affermare che la specificità del riferimento automaledittivo allo ἐγκέφαλος vada letta non tanto in relazione al fatto che il cervello è evocato di norma nelle scene di massacro, piuttosto in rapporto al modello omerico di testa come parte del corpo deputata a dare compimento alla parola data. Si mette in gioco il cervello in quanto ciò che sta “nella testa”, cioè in quanto metonimia delle funzioni attribuite all'area apicale del corpo umano. L'incapacità di portare a compimento la parola data in occasione del giuramento solenne si traduce, di conseguenza, nella perdita della testa, e ciò è sottolineato dalla dizione epica proprio attraverso l'utilizzo massiccio di immagini di teste distrutte a proposito dell'uccisione dei guerrieri appartenenti allo schieramento che ha violato gli ὄρκια.

Tale considerazione non riguarda solo la semplice immagine del cervello che scorre a terra, ma anche le scene in cui è attuata una decapitazione o una decollazione: nell'*Iliade* entrambe le procedure sono agite quasi sempre dagli Achei su singoli guerrieri troiani. In tal senso, prima ancora di indicare un atto regressivo di violenza bellica, come propone Charles Segal, il taglio della testa si situa entro un “orizzonte di attesa” concernente la punizione degli spergiuri⁶⁹: lo sbilanciamento quantitativo delle immagini di perdita della testa presso i

⁶⁷ GIORGIERI 2001, p. 430.

⁶⁸ L'immagine del pagare con la propria testa un atto contrario alle norme è ricorrente nei poemi: si veda, ad esempio, *Od.* XIX 92, dove Penelope afferma che Melantò, l'ancella che aveva insultato Odisseo-mendico, avrebbe “pulito con la testa” il suo μέγα ἔργον (ἔρδουσα μέγα ἔργον, ὃ σῆ κεφαλῆ ἀναμάξεις), metafora che, secondo la lettura di Stanford (citato da RUSSO 1985 [2007], p. 242, *ad loc.*), rimanda ad un'usanza rituale che consisteva nel detergere il sangue dal coltello sacrificale strofinandolo sulla vittima, al fine di trasferire la responsabilità della morte sulla vittima stessa. Così probabilmente anche in *Soph. El.* 445-6: ἐμασχάλισθη καπὶ λουτροῖσιν κάρα / κηλῖδας ἐξέμαξεν, su cui cfr. *infra*, Appendice III.1.

⁶⁹ Ciò vale, beninteso, per la sola mutilazione della testa nell'*Iliade*: il compimento dell'auto-maledizione enfatizza il nesso tra violazione degli ὄρκια e violazione cruenta del corpo umano. Non mi sembra convincente, però, la proposta esegetica di D'ALFONSO 2018, che intravede una relazione di tipo strutturale (a prescindere dalla diacronia e dalle specifiche configurazioni narrative e semiotiche dei testi analizzati) tra la violazione dell'*oath-sacrifice* e forme parossistiche di mutilazione come il cosiddetto μασχαλισμός.

Troiani acquista intelligibilità, in altri termini, in quanto sviluppo drammatico della violazione degli ὄρκια, cioè come un prolungamento poetico e narrativo di un *pattern* rituale che svolge un ruolo fondamentale nell'orientare le aspettative e le interpretazioni dell'audience rispetto alla violenza rappresentata nell'intero poema iliadico⁷⁰.

Ciò è reso possibile, però, dalla centralità che la testa assume all'interno dell'immaginario mitico-rituale omerico: metonimia dell'individuo e oggetto corporeo dotato di funzioni simboliche fondamentali per l'agire sociale, la testa è il centro propulsore del *corps articulaire*, in quanto organo attraverso cui transita la possibilità di orientare e realizzare efficacemente la parola. Secondo Onians, come abbiamo visto, ciò si spiega solo postulando che la testa fosse concepita già in Omero come sede del principio ontologico dell'individuo, quella ψυχή che abbandona il corpo dopo la morte, ovvero il liquido vitale che, scorrendo via dal corpo, assimila i morti a teste disseccate (νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα). La marginalità dei riferimenti alla ψυχή nel quadro delle immagini omeriche concernenti la testa consente, tuttavia, una lettura inversa: la testa non sembra concettualizzata *ab initio* come sede della ψυχή, ma verrà identificata con essa proprio perché a tale organo la cultura di età arcaica attribuisce un sovrappiù di agentività che trova configurazione soprattutto a livello rituale. È a partire dalla preminenza della testa come organo iper-sociale del corpo individuale che si può comprendere la risemantizzazione promossa dalle speculazioni filosofiche e medico-scientifiche di età classica, nel cui orizzonte la κεφαλή andrà configurandosi sempre di più come principio biologico (il cervello come nucleo fisiologico della vita) e ontologico (la testa come sede della ψυχή) dell'individuo stesso. Tradizione, questa, che avrà come punto d'arrivo e nuovo centro d'irraggiamento la metafora platonica della testa come ἀκρόπολις (*Tim.* 70a), centro politico e religioso del corpo-*polis*, nonché luogo fortificato deputato a comandare sugli istinti provenienti da altri, e meno nobili, quartieri somatici⁷¹.

2.3. La testa del nemico

Se, come abbiamo ipotizzato, le decapitazioni dei guerrieri troiani sono sovradeterminate in prima battuta da un evento specifico della narrazione iliadica, cioè dalla

⁷⁰ Su questo punto si vedano le analisi di KITTS 2005 e di GAGNÉ 2013, pp. 177-205.

⁷¹ Nel *Timeo* la κεφαλή è designata come la parte più importante del corpo: è la più divina, quella che domina su tutte le altre (44d: θειότατόν τέ ἐστὶν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν), funge da centro direttivo e da ἀκρόπολις (70a). Il resto del corpo (44d: πᾶν τὸ σῶμα) svolge un ruolo subordinato che Platone paragona ad un carro al servizio della testa (69c). Nella testa (90a: ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι) si trova quella ψυχή che ha radici nel cielo e rende l'uomo una sorta di "pianta celeste", così come nello ἐγκέφαλος si trova lo θεῖον σπέρμα, il principio immortale dell'anima (69c, 73c-d). Su queste immagini platoniche si veda l'analisi di CAVARERO 1995, pp. 115-8. Sul ruolo della testa e del cervello nella concezione platonica del corpo si veda l'analisi di MANULI-VEGETTI 1977, pp. 79-83.

violazione degli ὄρκια, l'esame delle differenti tipologie di trattamento della testa del nemico permette di riconoscere la polivalenza che tale pratica riveste nell'orizzonte mentale dei fruitori del poema. Le particolari forme del taglio della testa tendono, infatti, a caricarsi di ulteriori strati di senso in relazione ai differenti contesti e alle diverse immagini utilizzate.

La testa è, d'altro canto, la principale zona anatomica dopo il petto su cui si fissa la violenza agita dai guerrieri omerici e costituisce al contempo la parte più vulnerabile dell'intero corpo: in relazione alle 31 ferite subite da guerrieri alla testa in tutto il poema, la percentuale di mortalità corrisponde, infatti, al 100%, risultato che non si dà per nessuna delle altre parti del corpo colpite da armi da taglio o da pietre⁷².

Nel mondo della guerra iliadica colpire il nemico alla testa è, dunque, vantaggioso perché garantisce morte rapida e soprattutto certa.

Da qui il problema della collocazione specifica delle pratiche di ablazione della testa all'interno della sintassi della violenza dell'*Iliade*: abbiamo a che fare con un semplice prolungamento del taglio bellico ordinario, cioè con una violenza "normale", coestensiva al codice eroico, o – come afferma Segal – con una classe separata di fenomeni riconducibili ad un effettivo *surplus* di violenza, tale da orientare in senso negativo la reazione dell'audience?

2.3.1. Πῖπτε κάρηνα. *Teste recise e aristeia*

Per rispondere alla domanda converrà innanzitutto distinguere in via preliminare due macrocategorie di trattamento violento della testa che spesso appaiono confuse o interscambiabili nella letteratura secondaria: riprendendo la terminologia che si è affermata negli studi antropologici, useremo la nozione di "decapitazione" per riferirci all'amputazione della testa di un individuo vivo, mentre con il termine "decollazione" indicheremo le pratiche di ablazione della testa *post mortem*⁷³. Prevalenti nell'*Iliade* sono le immagini di decapitazione, che ricorrono sia all'interno delle sequenze di *aristeia* che in contesti rituali estranei allo scontro bellico; meno frequenti, ma ugualmente marcate, sono invece le immagini di decollazione, attestate in contesti narrativi afferenti all'orizzonte del combattimento, della vendetta ritualizzata e dell'oltraggio del cadavere del nemico.

Nell'*Iliade* le pratiche di decapitazione e decollazione non costituiscono una specificità distintiva di uno dei due schieramenti, tale da consentire una valutazione differenziale come accadrà, a partire dagli inizi del V secolo, all'indomani delle guerre persiane, tra usanze

⁷² Ricavo i dati dalla Tabella di FRÖLICH 1879 (citata in GRMEK 1983 [1989], p. 28; HAINSWORTH 1993, pp. 252-3; SAUNDERS 2004, p. 2).

⁷³ Cfr. MARCINKOWSKI 2011, pp. 439-41, con ulteriore bibliografia.

Capitolo due

“greche” e quelle dei “barbari” (si pensi al dialogo erodoteo tra l’egineta Lampon e lo spartano Pausania a proposito del trattamento del cadavere di Mardonio dopo la battaglia di Platea⁷⁴). L’atto di tagliare la testa al nemico rappresenta, infatti, un’azione topica della classe degli *aristees*, sia di coloro ai cui *exploits* il testo conferisce maggiore visibilità (Diomede, Agamennone, Aiace Telamonio, Ettore, Achille) che di alcuni personaggi minori i quali, cionondimeno, si distinguono in battaglia per il proprio valore bellico, come capita ad Aiace figlio di Oileo e a Peneleo, chiamati a resistere all’offensiva dei Troiani dopo il ferimento dei capi achei narrato nel XI canto.

Una prima e più generale ragione di questo nesso tra decapitazione e valore bellico del guerriero può essere individuata se consideriamo, come sottolineato da Jean-Louis Voisin per il mondo romano e da Alexandre Marcinkowski relativamente alla Grecia antica⁷⁵, gli aspetti propriamente tecnici implicati da tale atto mutilatorio. Recidere la testa di un essere umano non è, innanzitutto, un’operazione fisicamente semplice: le fonti storiche che documentano casi di decapitazione attestano spesso situazioni in cui il collo o altri settori dell’area cefalica della vittima vengono sottoposti a ripetuti colpi prima di consentire la completa ablazione della testa⁷⁶. Mozzare la testa con un solo colpo richiede allo stesso tempo il possesso di competenza tecnica, nonché una notevole dose di forza fisica nella coordinazione braccio-arma da taglio, soprattutto se lo strumento utilizzato è una spada e non un’ascia. Nelle società che praticano la decapitazione come forma di pena capitale, tale competenza è incarnata da figure professionalmente “adatte” a tagliare le teste, come il *miles decollandi artifex* nella Roma imperiale o il boia nel sistema penale dell’*ancien régime*⁷⁷. La stessa introduzione della ghigliottina nella Francia rivoluzionaria del 1792 nasce dall’esigenza di scorporare l’atto mutilatorio della pena capitale dalla potenziale fallibilità umana del boia, figura obsoleta e indissolubilmente legata ai supplizi dell’assolutismo monarchico: solo un macchinario calibrato per tagliare la testa all’istante, secondo le infallibili leggi della fisica, può garantire

⁷⁴ Hdt. IX 78-9, su cui cfr. *infra*, Capitolo 5. Nelle *Storie* erodotee la decapitazione appare sempre in contesti non greci, principalmente a proposito delle usanze belliche degli Sciti e delle pene capitali inflitte dal Gran re persiano.

⁷⁵ VOISIN 1984, pp. 257-9; MARCINKOWSKI 2011, pp. 441-2.

⁷⁶ Si veda, a titolo di esempio, la lunga e faticosa decapitazione cui il sovrano epirota Pirro è sottoposto da parte di Zopiro, un soldato inesperto al servizio di Antigono, in Plut. *Pyrrh.* 34, 6: «Zopiro sguainò la μάχαιρα illirica per tagliargli la testa (σπασαμένου δὲ τοῦ Ζωπίρου μάχαιραν Ἰλλυρικὴν ὡς τὴν κεφαλὴν ἀποτεμοῦντος); Pirro gli lanciò uno sguardo così terribile che Zopiro si spaventò e lo assalì con mani tremanti, pieno di paura e di turbamento: colpì non in linea retta, ma, tagliando tra la bocca e il mento, lentamente e con fatica, gli staccò la testa (μὴ κατ’ ὀρθόν, ἀλλὰ παρὰ τὸ στόμα καὶ τὸ γένειον ἀποτέμοντα βραδέως καὶ μόλις ἀποσπάσαι τὴν κεφαλὴν)» (tr. it. R. Scuderi con modifiche).

⁷⁷ VOISIN 1984, pp. 257-8. Sulla competenza tecnica del carnefice e sulla figura del “boia maldestro” che non riesce a far saltare la testa d’un colpo cfr. FOUCAULT 1975 [1976], pp. 56-7.

quella morte onorevole, immediata e uguale per tutti, che l'ideologia rivoluzionaria riconosce ai condannati alla pena capitale⁷⁸.

Significativamente, quando nell'*Iliade* il narratore si focalizza sulle decapitazioni compiute dagli *aristees*, l'ablazione della testa avviene quasi sempre in un solo istante, in accordo con la norma – enunciata da Diomede in *Il. XI* 391-2 e discussa sopra⁷⁹ – del colpo che va a segno uccidendo immediatamente il nemico. Se decapitare una vittima passiva, quale il condannato a morte, è già di per sé operazione difficile, la decapitazione immediata di un nemico durante un duello appare notevolmente più complessa, se non tecnicamente «quasi impossibile»⁸⁰. Ciò può spiegare come mai, in generale, nel poema della guerra il numero di decapitazioni effettivamente compiute sia nel complesso basso, ma soprattutto ci permette di intendere le scene in cui gli *aristees* tagliano le teste dei nemici come peculiari oggettivazioni di quel sovrappiù di eccellenza guerriera e di forza fisica (βίη) che, come abbiamo detto sopra, è tratto caratterizzante del profilo eroico delineato dai poemi omerici.

Che la decapitazione si presti a indicare la forza straordinaria del guerriero che la compie è confermato, sul piano comparativo, dalla ricorrenza della medesima dinamica nelle pratiche belliche e nella produzione epica di civiltà diverse da quella greca. Come scrive Voisin a proposito della civiltà romana, «seuls, les héros – Turnus, Énée – ont le privilège de faire, d'un seul coup d'épée, rouler au loin la tête de leur adversaire. Et quand les humains réussissent cet exploit, ce spectacle enflamme les combattants qui les entourent»⁸¹. Allo stesso modo, nella sua monografia sulla fenomenologia dell'eroe nella produzione letteraria di genere epico delle civiltà di area "indoeuropea", lo storico statunitense Dean A. Miller ha proposto un ricco dossier sulla decapitazione come azione paradigmatica del codice guerriero, individuando una significativa rottura nella rappresentazione dell'ablazione della testa solo a partire dalla letteratura cavalleresca medievale⁸².

Nell'*Iliade* la decapitazione trova, in effetti, la sua articolazione elettiva all'interno dell'*aristeia*, l'uccisione seriale dei nemici che decreta l'eccellenza guerriera dell'*aristeus*. Il nesso è a tal punto consolidato che per esprimere l'*exploit* dell'eroe la dizione epica ricorre, in due circostanze, proprio al sintagma formulare *πίπτε κάρηνα*⁸³. Entrambe le occorrenze si

⁷⁸ Sull'introduzione della ghigliottina come snodo saliente nella genealogia dei sistemi punitivi e, più in generale, della violenza contemporanea cfr. FOUCAULT 1975 [1976], pp. 14-6 e TRAVERSO 2002 [2003], pp. 21-7.

⁷⁹ Si veda *supra*, **Cap. 1.5.**

⁸⁰ Così la definisce VOISIN 1984, p. 259.

⁸¹ VOISIN 1984, p. 259, con riferimento a Verg. *Aen.* IX 769-71 e X 554-5; Liv. VII 33, 12.

⁸² MILLER 2000, pp. 227-30. Sulla decapitazione come elemento ricorrente nella produzione epica delle culture di area "indoeuropea" cfr. anche CAMPANILE 1990 e WEST 2007, p. 492.

⁸³ PAVESE – BOSCHETTI 2003, ad *Il. XI* 158.

Capitolo due

collocano durante la battaglia narrata nel canto XI, noto nella denominazione alessandrina come *Ἀγαμέμνωνος ἀριστεία*; la prima attestazione riguarda lo stesso Agamennone, rappresentato dal narratore attraverso una similitudine tradizionale, quella dell'incendio⁸⁴, che ne enfatizza l'impatto travolgente e letale sulla massa in rotta dei nemici (vv. 155-162):

ὡς δ' ὅτε πῦρ ἀϊδηλον ἐν ἀξύλω ἐμπέσῃ ὕλη, (155)
πάντη τ' εἰλυφόων ἄνεμος φέρει, οἱ δέ τε θάμνοι
πρόρριζοι πίπτουσιν ἐπειγόμενοι πυρὸς ὄρμη·
ὡς ἄρ' ὑπ' Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι πίπτε κάρηνα
Τρώων φευγόντων, πολλοὶ δ' ἐριαύχενες ἵπποι
κεῖν' ὄχεα κροτάλιζον ἀνὰ πτολέμοιο γεφύρας (160)
ἠνιόχους ποθέοντες ἀμύμονας· οἱ δ' ἐπὶ γαίῃ
κείατο, γύπεσσιν πολὺ φίλτεροι ἢ ἀλόχοισιν.

Come quando il fuoco rovinoso s'abbatte su una fitta foresta
e ovunque l'espande il vento col suo soffio, e gli arbusti
cadono fin dalle radici, piegati dall'assalto del fuoco,
così sotto l'Atride Agamennone cadevano le teste
dei Troiani in fuga, e molti cavalli dal lungo collo
scuotevano i carri vuoti lungo i sentieri della guerra,
rimpiangendo gli irreprensibili aurighi, ma questi giacevano
a terra, molto cari agli avvoltoi piuttosto che alle mogli.

Poco dopo il ferimento di Agamennone, quando la battaglia volge a favore dei Troiani, sarà invece Ettore a seminare strage tra gli Achei: ai vv. 498-500 il narratore ritrae l'eroe mentre combatte “a sinistra di tutta la mischia, / sulle sponde del fiume Scamandro, là dove cadono soprattutto / le teste degli uomini” (τῆ ῥα μάλιστα / ἀνδρῶν πίπτε κάρηνα). Già ai vv. 299-309, dopo aver ucciso in successione diversi condottieri nemici, Ettore si era abbattuto sul λαός acheo e, come il vento scuote le onde, “così fitte erano domate le teste degli uomini sotto Ettore” (v. 309: ὡς ἄρα πυκνὰ κάρηαθ' ὑφ' Ἔκτορι δάμνατο λαῶν).

Significativo in quest'ultimo caso è l'uso di δάμνημι / δαμάζω, qui verosimilmente usato per designare eufemisticamente la decapitazione: si tratta, infatti, del verbo che maggiormente esprime il ruolo strutturale della violenza all'interno di quella «macchina

⁸⁴ Sulle similitudini omeriche che comparano il guerriero nel pieno del combattimento al fuoco cfr. FENIK 1968, p. 84 e, più in generale, SCOTT 1974, pp. 66-8. Sul nesso tra il fuoco e il μένος del guerriero epico cfr. WHITMAN 1958, pp. 139-42; NAGY 1979, pp. 321-2; VERNANT 1989 [2000], p. 16; WEST 2007, p. 494. Sulle valenze distruttive del fuoco GRAZ 1965, pp. 189-93 e MAUDUIT 2006, pp. 73-4.

antropologica» che definisce la virilità guerriera (vedi sopra, par. 1.2.1). Come ha spiegato in modo chiaro Emily Vermeule, δάμνημι e δαμάζω si applicano a «three related spheres of action: taming an animal, raping a woman, killing a man»⁸⁵. Animali, donne e nemici sono, appunto, le tre categorie che occupano la posizione di passività all'interno di un sistema di rapporti di forza in cui il ruolo 'attivo' è monopolio del maschio adulto guerriero, soggetto centrale dell'assiologia epica. Riferito alle teste dei nemici, il verbo δαμάζειν lascia intravedere la funzionalità della decapitazione come strumento attraverso cui l'*aristeus* estrinseca una violenza che è già implicita nel modello culturale di identità virile e che viene agita in accordo con le aspettative del gruppo sociale. Un esempio significativo è dato dal fatto che nel macrotesto omerico la rottura dei tendini del collo può designare al contempo sia la decapitazione del nemico – indicata frequentemente dalla formula ἀπὸ δ' ἄμφω κέρσε τένοντε⁸⁶ – che l'abbattimento preliminare della vittima sacrificale (*Od.* III 449: πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας): in entrambi i contesti l'atto di colpire la testa oggettiva in modo paradigmatico il potere di δαμάζειν che definisce la virilità del maschio adulto⁸⁷.

È difficile, dunque, ritenere che l'immagine delle teste dei nemici che cadono in massa presupponga nel fruitore implicito dei poemi la percezione di una improvvisa virata del canto XI verso una violenza inattesa e “abnorme”⁸⁸. Ciò che emerge bene in tali fotogrammi (e nelle similitudini associate, come quella dell'incendio che abbatte la foresta) è, piuttosto, l'elemento della «conspicuous destruction» che definisce l'*aristeus*. È significativo, peraltro, che la decapitazione dei nemici, sia introdotta, già nei primi versi del canto, dal riferimento a Zeus che “era sul punto / di gettare nell'Ade molte e forti teste” (vv. 54-5: ἔμελλε / πολλαὶς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄϊδι προΐαψειν)⁸⁹. La coerenza tra i propositi di Zeus e le azioni che avvengono sul campo di battaglia costituisce, infatti, un indizio piuttosto eloquente della legittimità della decapitazione del nemico e della sua organica ascrizione all'ideologia guerriera delineata dall'epica greca arcaica⁹⁰.

L'immagine delle teste che cadono non si applica solo ai nemici generici, quelli

⁸⁵ VERMEULE 1979, p. 101, che prosegue osservando giustamente che «in a duel, an isolated world inside the main battle, one soldier must be the female partner and go down, or be the animal knocked down». Su δαμάζειν come verbo della domesticazione cfr. MAUDUIT 2006, pp. 48-52.

⁸⁶ *Il.* X 456: Diomede decapita Dolone; XIV 466: Aiace Telamonio decapita Archeloco; cfr. [Hes.] *Scut.* 419: Eracle decapita Cicno. Su questa formula cfr. JANKO 1994, p. 219, ad *Il.* XIV 465-9.

⁸⁷ Sui rapporti che legano l'uccisione del nemico all'abbattimento e al taglio dell'animale cfr. *supra*, Cap. 1.5.

⁸⁸ SEGAL 1971, p. 10: «the extreme violence and cruelty of book 11».

⁸⁹ Si tratta, con buona probabilità, di un'immagine tradizionale: analogo sembra, infatti, il proposito di Zeus in Hes. fr. 204 M.-W. (trådito da *P. Berol.* 10560), vv. 118-9: ...π]ολλὰς Ἀἴδη κεφαλὰς ἀπὸ χαλκὸν ἰάψ[ει]ν / ἀν]δρῶν ἡρώων ἐν δηϊοτήτι πεσότων. Concordo con MARCINKOWSKI 2011, p. 456 sul fatto che in entrambi i casi citati κεφαλὰς «doit être prise au pied de la lettre et non au sens métaphorique».

⁹⁰ Come giustamente riconosce VAN WEES 1992, p. 367 *contra* SEGAL 1971, p. 33.

Capitolo due

appartenenti al mucchio anonimo e indifferenziato del λαός, ma anche a singoli personaggi specifici. In quest'ultimo caso la dizione epica tende a rifuggire da formule consolidate e ricorre viceversa a immagini che, per così dire, singolarizzano ed enfatizzano l'uccisione compiuta dall'*aristeus*. Sempre nel XI canto, ad esempio, Agamennone si imbatte nei troiani Ippoloco e Pisandro, figli di Antimaco, i quali supplicano il sovrano acheo di risparmiarli; quest'ultimo reagisce, però, in modo del tutto peculiare (IX 138-47):

εἰ μὲν δὴ Ἀντιμάχοιο δαΐφρονος υἱέες ἐστών,
ὅς ποτ' ἐνὶ Τρώων ἀγορῇ Μενέλαον ἄνωγεν
ἀγγελίην ἐλθόντα σὺν ἀντιθέῳ Ὀδυσῆϊ (140)
αὐθι κατακτεῖναι μηδ' ἐξέμεν ἄψ ἐς Ἀχαιοῦς,
νῦν μὲν δὴ τοῦ πατρὸς ἀεικέα τίσετε λώβην.
ἼΗ, καὶ Πείσανδρον μὲν ἀφ' ἵππων ὅσσε χαμᾶζε
δουρὶ βαλὼν πρὸς στήθος· ὁ δ' ὑπτιος οὔδει ἐρείσθη.
Ἴππόλοχος δ' ἀπόρουσε, τὸν αὖ χαμαὶ ἐξενάριξε (145)
χεῖρας ἀπὸ ξίφεϊ τμήξας ἀπὸ τ' αὐχένα κόψας,
ὄλμον δ' ὡς ἔσσευε κυλίνδεσθαι δι' ὀμίλου.

«Se voi due siete i figli del saggio Antimaco,
quello che una volta durante l'assemblea dei Troiani consigliò
di uccidere Menelao, che era giunto in ambasceria
insieme all'illustre Odisseo, e di non lasciarlo tornare dagli Achei,
adesso mi pagherete l'indegna infamia di vostro padre!»
Disse, e gettò a terra dai cavalli Pisandro,
colpendolo con la lancia al petto, e quello cadde supino.
Ippoloco invece saltò via, ma Agamennone lo uccise a terra,
dopo avergli reciso con la spada le braccia e avergli mozzato il collo,
e lo spinse per farlo rotolare come un tronco tra la massa.

Si tratta di un'uccisione assai particolare poiché condensa in un unico verso (v. 146) due differenti tipologie di taglio mutilatorio: da un lato la decapitazione, dall'altro l'ablazione delle braccia. Quest'ultima operazione era già stata compiuta da Euripilo contro il suo nemico Ipsenore: reciso con un colpo di spada assestato alla spalla⁹¹, il braccio destro di Ipsenore era

⁹¹ Nei combattimenti iliadici l'ablazione del braccio è assai rara (cfr. anche FENIK 1968, p. 19), ma la spalla – snodo fondamentale del *corps articulaire* del guerriero – è bersaglio frequente dell'avversario e talvolta è anche mozzata, come fa Diomede con Ipeirone in *Il. V* 147: “con una grande spada lo colpì alla clavicola, / vicino alla spalla, e gli staccò questa dal collo e dal dorso” (ξίφεϊ μεγάλῳ κληῖδα παρ' ὄμων / πληξ', ἀπὸ δ' αὐχένος ὄμων ἐέργαθεν ἠδ' ἀπὸ νότου).

caduto a terra sanguinante (V 81-2: ἀπό δ' ἔξεσε χεῖρα βαρεῖαν / αἱματόεσσα δὲ χεὶρ πεδίῳ πέσσε), procurando morte immediata al guerriero (V 82-3)⁹². Un dettaglio, quest'ultimo, non privo di significato, poiché indica la coerenza dell'ablazione dell'arto con la "norma" sopra discussa che definisce il colpo messo a segno dall'*aristeus* in base alla sua repentina e inesorabile letalità. Per Wolf-Hartmut Friedrich si tratterebbe di un caso di uccisione orrorifica tipica degli eroi di secondo rango⁹³. Ma i dettagli cruenti non riguardano solo le morti causate da personaggi minori: Menelao, certo non un guerriero di secondo rango, colpisce sulla fronte Pisandro, facendogli fuoriuscire gli occhi: "si spezzarono le ossa, e i due occhi / gli caddero a terra insanguinati, davanti ai piedi, sulla polvere" (*Il.* XIII 616-7: λάκε δ' ὄστέα, τὸ δέ οἱ ὄσσε / πὰρ ποσὶν αἱματόεντα χαμαὶ πέσον ἐν κονίησιν)⁹⁴. Anche in questo caso la morte del guerriero colpito è immediata.

Diversi interpreti hanno visto in queste tipologie di uccisione l'estrinsecazione di una violenza anomala e orrorifica che sembra funzionale a caratterizzare negativamente l'identità del personaggio che compie la mutilazione. Secondo Bernard Fenik, le modalità dello scempio di Ippoloco – che si collocano all'interno di una scena caratterizzata per il resto da piena "tipicità" – costituiscono, ad esempio, un elemento marcato riconducibile in qualche misura alle caratterizzazioni violente del modo di combattere di Agamennone: «grisly slayings are typical for Agamemnon»⁹⁵. Una nozione analiticamente poco utile, quella di «grisly slayings», che Fenik ricava dall'influente monografia del già citato Friedrich sullo stile delle scene di ferimento e morte nell'*Iliade* (1956 [2003]). Secondo quest'ultimo, le uccisioni crudeli dispiegate nel poema, come quelle di Agamennone nel canto XI, rappresenterebbero una sorta di derivazione estetizzante e parzialmente defunzionalizzata del modello offerto dalla vendetta di Achille negli ultimi canti del poema, sezione che per lo studioso – in linea con una visione romantica e idealizzata dell'eroismo iliadico ancora egemonica nella filologia classica della metà del Novecento – rappresenta il luogo elettivo e

⁹² Va notato che il verbo ξέω, qui usato per indicare l'atto mutilatorio e rafforzato dal preverbo disgiuntivo ἀπο-, è di norma riferito a oggetti lignei e indica in senso proprio "raschiare" o "intagliare" (CHANTRAINE 1968, s.v. ξέω). Il riferimento all'orizzonte semantico del legno lavorato è frequente nelle scene iliadiche di violenza mutilatoria: quando Agamennone taglia la testa e le braccia di Ippoloco: il sovrano acheo fa rotolare quel che resta del corpo ὄλμων δ' ὄς, termine che sembra indicare in questo contesto una specie di oggetto di legno cavo, simile ad un grosso mortaio (HAINSWORTH 1993, ad *Il.* XI 147). Privato delle appendici anatomiche, sottratto ai suoi contorni normotipici, il corpo perde qualsiasi residuo di umanità per trasformarsi in un mero oggetto inanimato.

⁹³ FRIEDRICH 1956 [2003], p. 65.

⁹⁴ Su questo passo e sulle funzioni svolte dalla focalizzazione sul dettaglio dell'arto insanguinato nell'*Iliade* cfr. anche MULLER 2017, pp. 211-3; sull'area lessicale del sangue nell'*epos* arcaico si veda TAGLIAFERRO 1981.

⁹⁵ FENIK 1968, pp. 83-4; cfr. anche GRIFFIN 1980, pp. 53-4.

“naturale” della violenza narrata nel poema⁹⁶. Alla lettura di Friedrich si richiama anche Charles Segal, per cui, come abbiamo già notato, le decapitazioni narrate nel canto XI connoterebbero Agamennone come «the most wantonly cruel of the Greeks in battle». In più, secondo Segal, le connotazioni cruente di tali uccisioni sarebbero l'indizio di una precisa volontà autoriale tesa a presentare il sovrano acheo «in an unfavorable and unsympathetic light»⁹⁷.

Il problema di tali interpretazioni consiste, tuttavia, nell'inferire dalla semplice presenza di immagini di reificazione del corpo del nemico, e in assenza di un posizionamento esplicito del narratore, una caratterizzazione in ultima analisi negativa della decapitazione e delle mutilazioni correlate⁹⁸. Segal pensa, ad esempio, che nel passo in analisi il rigetto della supplica di Pisandro e Ippoloco da parte di Agamennone accresca «the horror of decapitation»⁹⁹, ma il nesso tra rigetto della supplica e decapitazione del nemico costituisce un pattern ricorrente all'interno del macrotesto omerico; sembra cioè rientrare all'interno del repertorio condiviso e dell'orizzonte di attesa del pubblico. Tale è, ad esempio, la sorte capitata a Dolone nel X canto iliadico: intercettato da Diomede e Odisseo, il troiano è colto dalla paura e tenta la fuga in modo antierico, quindi, costretto ad arrendersi, chiede di essere risparmiato, ma Diomede replica affermando esplicitamente che la cosa più conveniente per gli Achei è che egli muoia (vv. 449-53). Dolone viene così decapitato dall'*aristeus* acheo, mentre tenta invano di supplicare ancora una volta (*Il. X* 454-7):

καὶ ὁ μὲν μιν ἔμελλε γενεῖου χειρὶ παχείη
ἀψάμενος λίσσεσθαι, ὁ δ' ἀχένα μέσσον ἔλασσε (455)
φασγάνῳ ἄϊζας, ἀπὸ δ' ἄμφω κέρσε τένοντε·

⁹⁶ FRIEDRICH 1956 [2003], p. 48: «The unusual cruelty of Achilles is an expression of his condition: as such, cruelty may have become an accepted part of the *Iliad* as a result. For in spite of its frequency, *it is not natural here; in its atavistic, recidivistic wildness it remains essentially alien to the most important other heroes*, above all [...] to Ajax and Hector who appear to be shaped by culture in a completely uncompromising way. We shall have to ask ourselves [...] whether the keen observation of certain types of behaviour occurred first of all for the sake of their significance but then became an aesthetic end in itself, and we will have to ask here as well whether the description of cruelty was not at first a means to an end and an important statement about Achilles, but then spread to other heroes and finally, having become a mere sensation, lost its original significance. The cruel deeds of Agamemnon, not only in *Λ* but already in book *Z* of the *Iliad*, could argue for this further spreading. *Even if such cruelties are also motivated through the Trojan breaking of the oath*, the motivation remains rather unpersuasive because *Agamemnon lacks the impetuous passion and the elemental natural energy of Achilles*» (corsivo mio).

⁹⁷ SEGAL 1971, p. 11.

⁹⁸ Giuste le osservazioni di VAN WEES 1992, p. 367, n. 131, secondo cui si può ammettere che il ricorso alle mutilazioni indichi una peculiare caratterizzazione di Agamennone, «but that is not necessarily a negative portrait». Così anche HAINSWORTH 1993, *ad Il. XI* 146: «it should not be thought that the poet's descriptions necessarily have a hostile edge; the King of Men must be terrible in his valour».

⁹⁹ SEGAL 1971, p. 20.

Forme e funzioni delle decapitazioni nell'Iliade

φθεγγομένου δ' ἄρα τοῦ γε κάρη κονίησιν ἐμίχθη.

... e quello stava per supplicarlo toccandogli il mento
con la mano robusta, ma egli lo colpì nel mezzo del collo
avventandosi con la spada, e gli recise entrambi i tendini:
la testa di lui, mentre ancora parlava, rotolò nella polvere.

La stessa dinamica ritorna, poi, nell'*Odissea*, quando Odisseo uccide il pretendente Leode, mentre quest'ultimo supplica in ginocchio di risparmiarlo (XXII 328-29): τῷ τόν γε κατ' αὐχένα μέσσον ἔλασσε· / φθεγγομένου δ' ἄρα τοῦ γε κάρη κονίησιν ἐμίχθη. La tipicità della decapitazione presentata in questi due versi odissiaci è confermata, peraltro, dal ricorso allo stesso sintagma formulare αὐχένα μέσσον ἔλασσε di *Il.* X 455 e dal reimpiego del medesimo verso usato a proposito della testa di Dolone che rotola per terra in *Il.* X 457¹⁰⁰.

Una variazione dell'immagine del supplice decapitato si trova, inoltre, in *Il.* XXI 117-8, dove Achille abbatte Licaone, mentre quest'ultimo è inginocchiato in atto di supplica (vv. 68 ss.), colpendolo alla clavicola e immergendogli tutta la spada nel collo (Ἀχιλεὺς δὲ ἐρυσσάμενος ξίφος ὄξυ / τύπε κατὰ κληῖδα παρ' αὐχένα, πᾶν δέ οἱ εἴσω / δῦ ξίφος ἄμφηκες). Sebbene quest'ultimo caso presenti una perforazione del collo piuttosto che una vera e propria ablazione della testa, l'insieme della documentazione non consente di suffragare l'ipotesi di Segal sulla funzionalità del nesso supplica-decapitazione del nemico nell'orientare una reazione di orrore nel pubblico che ascolta le gesta di Agamennone¹⁰¹.

Non solo in tutti i casi riportati la decapitazione è compiuta da personaggi di alto valore guerriero a danno di figure minori, ma lo stesso fruitore implicito è sollecitato ad aderire alla prospettiva centrale degli *aristeies* piuttosto che a problematizzarla¹⁰². Il canto XI

¹⁰⁰ Sulle corrispondenze tra *Il.* X e *Od.* XXII cfr. anche DI BENEDETTO 1998, pp. 403-4, secondo cui il testo odissiaco presuppone la piena autenticità della *Doloneia*. Una prospettiva diversa in WEST 2011, pp. 70-1, secondo cui il poeta dell'*Odissea* conosceva una versione dell'*Iliade* comprendente la *Doloneia*, pur essendo quest'ultima un'aggiunta successiva rispetto ai restanti *epe* che compongono il poema della guerra. Sul problema si veda anche LUCARINI 2019, pp. 93-4, che propende invece per una dipendenza di *Il.* X da *Od.* XXII.

¹⁰¹ Va considerato, peraltro, che «there are no successful suppliants on the battlefield in the narrative of the *Iliad*» (HAINSWORTH 1993 ad *Il.* X 454), fatto che di per sé rende ancora più improbabile la presunta reazione d'orrore che, secondo Segal, la decapitazione di Ippoloco da parte di Agamennone eliciterebbe nei fruitori. VAN WEES 1996, p. 27 riconduce il rifiuto della supplica sul campo di battaglia a motivazioni di ordine pratico e logistico: «manpower is required to bind captives and conduct them out of battle, and this manpower is of necessity taken out of combat». Sulla tipicità delle scene di uccisione di un guerriero in atto di supplica cfr. FENIK 1968, pp. 83-4. Sulla supplica in battaglia si vedano anche GIORDANO 1999b, pp. 109-134, segnatamente p. 128 sulla supplica di Dolone, e NAIDEN 2006, pp. 135-6.

¹⁰² Usando la nozione di “fruitore implicito”, elaborata da Wolfgang Iser, mi riferisco a quella funzione testuale che implica e sollecita precisi atti strutturati da parte del fruitore empirico (ISER 1976 [1978], p. 35) – atti strutturati che non sono solo di natura cognitiva, ma anche emotiva, e che presuppongono adesione empatica nei

Capitolo due

valorizza la prospettiva di Agamennone, promuovendo così l'adesione empatica nel fruitore implicito (e del fruitore empirico che a questo si allinea), anche quando il personaggio mutila i suoi nemici: non solo il sovrano acheo sta portando a compimento alla lettera il proposito di far pagare ai Troiani la violazione degli ὄρκια (*Il.* IV 161-2: ἀπέτεισαν / σὺν σφῆσιν κεφαλῆσι), ma, nel caso specifico della mutilazione di Ippoloco, subentra una componente punitivo-retributiva di secondo livello che va ricondotta all'obbligo della vendetta. Ippoloco e Pisandro sono, infatti, figli di Antimaco, il quale – come sottolinea Agamennone prima di ucciderli (vv. 138-42) – aveva consigliato ai Troiani di uccidere Menelao. Ciò è percepito da Agamennone come una vergognosa λώβη, l'oltraggio che richiede il pagamento di una ποινή¹⁰³, il risarcimento per l'offeso: i figli di Antimaco dovranno, dunque, risarcire (τίνειν) l'Atride per la colpa commessa dal loro padre (v. 142: νῦν μὲν δὴ τοῦ πατρὸς ἀεικέα τίσετε λώβην)¹⁰⁴.

Il punto di vista di Agamennone viene rappresentato, dunque, come logicamente prioritario rispetto a quello dei due figli di Antimaco¹⁰⁵ e la mutilazione di Ippoloco, lungi dal risultare percepita come uccisione gratuita di un uomo disarmato, si qualifica per il fruitore implicito come legittimo appagamento di un desiderio di vendetta¹⁰⁶. Ciò è evidente se consideriamo che l'aggettivo ἀεικής, che qualifica la λώβη causata da Antimaco, rimanda al contempo all'istituzione omerica dello scempio del corpo (ἀεικεΐη) del nemico (su cui torneremo nel prossimo capitolo). L'oltraggio del corpo di Ippoloco diventa allora la τίσις per l'oltraggio causato agli Atridi dalle vergognose macchinazioni di Antimaco¹⁰⁷. Qui la decapitazione acquista, dunque, una maggiore specificità e una più marcata polivalenza rispetto alle decapitazioni di massa dei nemici anomici narrate nello stesso canto.

confronti dei personaggi cui il testo conferisce la posizione focale. L'adesione empatica sollecitata dal testo in relazione alla figura del personaggio focale garantisce, peraltro, la connotazione positiva dei valori di cui il personaggio si farà promotore *anche* a prescindere dalla loro effettiva, totale corrispondenza con un'assiologia condivisa nella realtà primaria. Ciò è evidente nel caso di Achille, che – pur nell'“eccesso” che gli è costantemente attribuito dagli altri personaggi del poema – si pone ugualmente come personaggio focale che catalizza non l'ostilità bensì l'adesione empatica del fruitore implicito (PADUANO 1997 e 2008, pp. 118-32; *contra* SEGAL 1971). Sullo scarto tra l'adesione empatica promossa dall'opera letteraria e l'assiologia condivisa dai fruitori empirici cfr. GRILLI 2021, p. 69.

¹⁰³ Il termine ποινή sembra indicare originariamente il «prix du sang» (CHANTRAINE 1968 s.v. ποινή) o comunque il “pagamento per un crimine”, da cui il senso di “vendetta”. Sul meccanismo λώβη – ποινή cfr. GERNET 1917 [2001], pp. 231-8 e WILSON 2002, pp. 91-2, e *passim*.

¹⁰⁴ Si noti, peraltro, la coerenza tra la rappresaglia di Agamennone contro i figli di Antimaco e le parole enunciate dallo stesso sovrano acheo in *Il.* IV 161-2 a proposito della punizione dilazionata sulla prole degli spergiuri. Sul pattern della punizione della prole nei poemi omerici cfr. GAGNÉ 2013, pp. 197-8.

¹⁰⁵ Per ulteriori elementi che motivano il rigetto della supplica dei figli di Antimaco cfr. WILSON 2002, p. 169: «it thus comes as no surprise when Agamemnon, without pity, interrupts their pleas».

¹⁰⁶ Cfr. anche D'ALFONSO 2018, p. 18, n. 29, che tenta di ricollegare lo scempio di Ippoloco ad un nesso strutturale tra «comportamento fedifrago» e mutilazione.

¹⁰⁷ Cfr. LOUDEN 2000, p. 8.

Una dinamica simile è riscontrabile anche nell'episodio della decapitazione di Coone, compiuta sempre da Agamennone durante la sua *aristeia*. Il sovrano acheo uccide il troiano Ifidamante, ma il fratello di quest'ultimo, Coone, interviene per difenderne il cadavere e con la lancia ferisce Agamennone in mezzo al braccio (XI 251-3). Pur ferito, il sovrano acheo si scaglia contro Coone e riesce a mozzargli la testa sopra il corpo di Ifidamante (v. 261: τοῖο δ' ἐπ' Ἰφιδάμαντι κάρη ἀπέκοψε). In questo caso la decapitazione del nemico appare in relazione con il danno fisico causato ad Agamennone: la ferita al braccio è, infatti, tra quelle che maggiormente compromettono la continuazione dell'impresa guerriera¹⁰⁸. Nella sequenza narrativa che ci interessa, il sovrano acheo dà, tuttavia, prova dell'abnegazione richiesta al vero guerriero e non abbandona la posizione, un elemento valorizzato dalla stessa dizione epica (v. 255: ἀλλ' οὐδ' ὥς ἀπέληγε μάχης ἠδὲ πτολέμοιο). Pur ostacolato dalla ferita al braccio, Agamennone riesce a uccidere e decapitare Coone, confermandosi così un esemplare *aristeus*; similmente Achille riuscirà ad uccidere Asteropeo dopo essere stato ferito al braccio da quest'ultimo (*Il.* XXI 166-7). Anche in questo caso la decapitazione del nemico estrinseca la forza fisica e l'abilità marziale del guerriero, ma appare contrassegnata al contempo dall'aspetto punitivo-retributivo della vendetta personale: la testa spiccata di Coone costituisce una forma di contrappasso per il braccio ferito di Agamennone¹⁰⁹.

Il nesso tra vendetta e ablazione della testa del nemico non costituisce, tuttavia, un elemento idiosincratico funzionale alla sola caratterizzazione del personaggio di Agamennone. Si tratta, piuttosto, di un vero e proprio pattern mitico-rituale che produce una serie piuttosto articolata di "immagini leggendarie", tra cui spicca quella del recupero e dell'esibizione della testa dell'avversario (che analizzeremo nei prossimi paragrafi).

Per quanto riguarda nello specifico la decapitazione di un nemico vivo durante il combattimento, un'ulteriore attestazione dell'immagine è offerta dal canto XIV, in occasione della catena di morti innescate dall'uccisione dell'acheo Protoenore da parte del troiano Polidamante. Il contesto è ancora una volta quello della vendetta¹¹⁰. Polidamante si vanta "eccessivamente" (v. 453: ἔκπαγλον) di aver ucciso Protoenore, suscitando il dolore degli Achei tutti e infiammando il θυμός di Aiace Telamonio (v. 459: Αἴαντι δὲ μάλιστα δαΐφρονι θυμὸν ὄρινε), il quale – in ottemperanza all'obbligo sociale della vendetta per un compagno

¹⁰⁸ D'altra parte, pochi versi dopo, lo stesso Agamennone sarà costretto a lasciare la battaglia e a ritirarsi alle navi (*Il.* XI 267 ss.).

¹⁰⁹ Come ipotizza VAN WEES 1992, p. 367, n. 131: «Agamemnon decapitates Koön, perhaps in revenge for a wound received from him».

¹¹⁰ Cfr. TADDEI 2017, p. 351 a proposito della presenza ai vv. 452 ss. della gestualità implicata da σκίπτεισθαι, verbo che sembra porsi già in Omero in rapporto diretto con la sollecitazione alla vendetta.

Capitolo due

ucciso¹¹¹ – reagisce tentando di uccidere Polidamante. L'eroe acheo scaglia così la sua lancia, ma Polidamante riesce a scansarsi e la lancia colpisce il troiano Archeloco (vv. 465-74):

τόν ῥ' ἔβαλεν κεφαλῆς τε καὶ αὐχένος ἐν συνεοχμῶ, (465)

νειάτον ἀστράγαλον, ἀπὸ δ' ἄμφω κέρσε τένοντε·

τοῦ δὲ πολὺ προτέρη κεφαλὴ στόμα τε ῥῖνές τε

οὔδει πλῆντ' ἢ περ κνηῖμαι καὶ γούνα πεσόντος.

Αἴας δ' αὐτ' ἐγέγωνεν ἀμύμονι Πουλυδάμαντι·

φράζεο, Πουλυδάμα, καί μοι νημερτὲς ἐνίσπες, (470)

ἦ ῥ' οὐχ οὗτος ἀνὴρ Προθοήνορος ἀντὶ πεφάσθαι

ἄξιος; οὐ μὲν μοι κακὸς εἶδεται οὐδὲ κακῶν ἔξ,

ἀλλὰ κασίγνητος Ἀντήνορος ἵπποδάμοιο,

ἢ πάϊς· αὐτῶ γὰρ γενεὴν ἄγχιστα ἐφύκει.

Lo colpì all'unione tra la testa e il collo,

all'ultima vertebra, e recise ambedue i tendini;

cadde, e la testa e la bocca e il naso toccarono

terra assai prima che le ginocchia e le gambe.

Aiace allora gridò all'irreprensibile Polidamante:

«Pensaci, Polidamante, e dimmi con precisione,

costui non è forse degno di morire a ricompensa di Protoenore?

Non mi sembra uno dappoco né nato da gente dappoco:

dev'essere il fratello di Antenore domatore di cavalli,

oppure il figlio, poiché gli assomiglia moltissimo».

In questo caso la decapitazione, enfatizzata dall'immagine della testa e delle sue componenti che atterrano molto prima del resto del corpo (vv. 467-8), si presenta apparentemente come una sorta di morte accidentale: Aiace intende, infatti, vendicare la morte di Protoenore uccidendo Polidamante, ma il colpo mortale prende in pieno il collo di un altro guerriero troiano, secondo una dinamica di «substitute killing» che è ben attestata all'interno delle scene di combattimento e che catalizza lo sviluppo dell'azione guerriera¹¹².

Al contrario di quanto suggerisce l'apparente casualità dell'uccisione, la dinamica della decapitazione gioca una funzione strategica nella costruzione epica dell'identità guerriera dell'eroe: non solo Aiace riesce comunque a uccidere un nemico, anche quando il suo

¹¹¹ In tempo di guerra, e in assenza di parenti, la vendetta è portata avanti da uno degli *hetairoi* del morto, cfr. GLOTZ 1904b, pp. 88-90; CANTARELLA 1979, p. 226; GIORDANO 1998, pp. 66-7; LENDON 2000, pp. 4-11; WILSON 2002, p. 30.

¹¹² Sulle funzioni di questo motivo si veda KRIETER-SPIRO 2018, p. 216, ad *Il. XIV* 459-64.

bersaglio riesce a salvarsi, ma riesce pure a ucciderlo in modo iperbolico e spettacolare, cioè decapitandolo con un colpo di lancia, uno strumento con cui, come notano i commentatori, un tale esito è fisicamente impossibile¹¹³. Ciò significa che la “mutilazione inverosimile” di Archeloco funziona come una trascrizione immaginifica del virtuosismo di Aiace, che l'aedo mette in evidenza non per suscitare *shock* nel fruitore implicito, ma, al contrario, proprio per sollecitare l'ammirazione nei confronti di uno dei migliori combattenti giunti a Troia¹¹⁴.

In secondo luogo, la decapitazione perde la sua iniziale apparenza fortuita e si rivela, piuttosto, un'opportuna soluzione compensatoria, in quanto la morte di Archeloco – compiuta nel regime di emotività alterata provocato dalla morte di un *hetairos* (v. 459) – soddisfa precisamente il requisito della retribuzione dovuta agli Achei per la morte di Protoenore. Questa riconfigurazione è promossa dalle parole che lo stesso Aiace indirizza a Polidamante: lo statuto identitario di Archeloco (vv. 471-2: ἀνήρ... ἄξιος) è tale da configurarlo come una vittima adeguata a perdere la vita Προθοήνορος ἀντί¹¹⁵.

Tale dinamica – perdita della testa come ποινή per la morte di un compagno – è significativamente reduplicata nei versi successivi, che prolungano il *continuum* di vendette causate dall'iniziale uccisione di Protoenore. Acamante, il fratello di Archeloco, interviene a difesa del cadavere di quest'ultimo e colpisce l'acheo Promaco, vantandosi a sua volta di aver adempiuto ai doveri di ἀρχὴς ἀλκτῆρ, “garante della vendetta” (vv. 479-85)¹¹⁶. La morte di Promaco addolora gli Achei e sollecita soprattutto il θυμός di Peneleo, sul quale il narratore si focalizza attraverso il riuso della medesima formula (v. 487: Πηνέλεω δὲ μάλιστα δαΐφρονι

¹¹³ FRIEDRICH 1956 [2003], p. 19 ha parlato a proposito di «pseudo-realismo». Cfr. JANKO 1994, p. 219, ad *Il.* XIV 465-9. Difficilmente condivisibile è la proposta di SAUNDERS 1999, pp. 357-8, secondo cui, proprio perché una decapitazione di tal genere è verosimilmente «worse than implausible», è più probabile che l'aedo alluda a una complicata torsione della testa di Archeloco causata dalla rottura delle vertebre cervicali. Ma questa macchinosa spiegazione si basa sull'applicazione arbitraria di una nozione di verosimiglianza che sembra ignorare l'uso – da parte del cantore epico – di manipolazioni finzionali ed espressionistiche funzionali a caratterizzare le uccisioni compiute dagli *aristees* di cui l'aedo narra le gesta.

¹¹⁴ Giustamente KRIETER-SPIRO 2018, p. 219, ad *Il.* XIV 465-8 sottolinea che «the detailed description offers an audience familiar with battle a certain aesthetic pleasure, in combination with the satisfaction that once again (as almost always) the type of injury sustained by a *Trojan* illustrates the tremendous power and force of an attack perpetrated by an *Achaian* hero».

¹¹⁵ Sul sintagma Προθοήνορος ἀντί cfr. WILSON 2002, p. 156. Come nota LENDON 2000, p. 8, «the implication is that the quality of the man killed in revenge controls whether the revenge is adequate». Più in generale, sulla logica della vendetta arcaica come correlativo del meccanismo del dono e del contro-dono cfr. GERNET 1968, p. 180 e n. 16; BOURDIEU 1972 [2003], pp. 21-34; SVENBRO 1985; SCHEID 2005; WILSON 2002, *passim*, in particolare pp. 13-39. Sui rischi sociali implicati dal prolungamento della vendetta e sui suoi meccanismi regolatori cfr. GIRARD 1972 [1980], pp. 30-7 e SEAFORD 1994, pp. 25-9.

¹¹⁶ Sul ruolo del fratello come ἀρχὴς ἀλκτῆρ cfr. anche le parole di Euforbo a Menelao in *Il.* XVII 34-40 (su cui torneremo *infra*), WILSON 2002, p. 194, n. 15 e PALMISCIANO 2017, pp. 58-9, 61 n. 101. Sull'istituto giuridico della vendetta come obbligo e cardine del diritto familiare arcaico resta imprescindibile l'analisi di GLOTZ 1904b, pp. 47-91; cfr. anche CANTARELLA 1979, pp. 224-43 e 1996 [2011], pp. 91-9; GERNET 1984, pp. 13-6; GIORDANO 1998, pp. 63-8; TADDEI 2017.

θυμὸν ὄρινε) utilizzata pochi versi prima a proposito di Aiace (v. 459: Αἴαντι δὲ μάλιστα δαΐφροني θυμὸν ὄρινε). Peneleo, qualificato come ἄναξ al v. 489, tenta di colpire Acamante, ma quest'ultimo si ritira e il guerriero acheo colpisce al suo posto il troiano Ilioneo. A questo punto il narratore introduce una variazione significativa: la lancia di Peneleo non riesce a decapitare Ilioneo, ma gli trapassa completamente la testa svellendogli l'occhio¹¹⁷.

Che questi versi vadano letti in relazione alla decapitazione di Archeloco è confermato dal fatto che, non contento di aver abbattuto il nemico, Peneleo sguaina la spada e recide la testa di Ilioneo, “sollevandola”, tramite la lancia ancora conficcata nell'occhio, “come un papavero” (v. 489 ὃ δὲ φη̄ κώδειαν ἀνασχών)¹¹⁸. Questa decollazione del cadavere assume degli aspetti specifici che, come vedremo meglio a breve, non coincidono necessariamente con quelli della decapitazione del nemico vivo; quel che qui ci interessa è che l'azione di Peneleo sia caratterizzata, almeno in parte, dalla riproposizione della medesima dinamica precedentemente agita da Aiace: anche in questo caso, infatti, la vendetta per la morte di un compagno (acheo) trova espressione nell'amputazione della testa del nemico (troiano).

L'elemento che differenzia le due sequenze sta nel fatto che, per ottenere ciò che Aiace fa al nemico vivo con un colpo di lancia e non intenzionalmente, Peneleo è costretto a un ulteriore e più marcato passaggio: deve intenzionalmente mozzare la testa al cadavere servendosi dello ξίφος: “e Peneleo, sguainata la spada acuta, / colpì nel mezzo il collo e gettò a terra / la testa insieme all'elmo” (vv. 496-8: Πηνέλεως δὲ ἐρυσσάμενος ξίφος ὄξυ / αὐχένα μέσσον ἔλασσεν, ἀπήραξεν δὲ χαμᾶζε / αὐτῆ σὺν πῆληκι κάρη). Nello scarto tra le due sequenze ravvicinate è possibile scorgere un meccanismo di gerarchizzazione dell'impresa eroica: Aiace si conferma un *aristeus* eccezionale perché, quando vendica Protoenore, decapita in modo eccezionale, e la sua eccezionalità emerge tanto più quanto minore è quella di Peneleo, che, quando vendica Promaco, si “limita” a decollare un nemico ormai morto.

Quel che emerge è, insomma, la plasticità e la versatilità con cui l'aedo si serve delle immagini di amputazione della testa per caratterizzare il profilo guerriero dei personaggi epici: Peneleo è contraddistinto, in tal senso, proprio dalla difficile gestione delle tecniche

¹¹⁷ *Il.* XIV 493-5: «Lo colpì sotto il sopracciglio, alla base dell'occhio, / e svelse la pupilla, la lancia attraverso l'occhio e la nuca» (τὸν τόθ' ὑπ' ὀφρύος οὐτα κατ' ὀφθαλμοῖο θέμεθλα, / ἐκ δ' ὄσε γλήνην· δόρυ δ' ὀφθαλμοῖο διὰ πρὸ / καὶ διὰ ἰνίου ἦλθεν).

¹¹⁸ Sulla produttività delle similitudini vegetali e floreali in Omero, specie in rapporto alla morte di un individuo, cfr. STOEVEsandT 2016, ad *Il.* VI 146-9, con bibliografia. Il termine κώδεια, “testa di papavero”, è un *hapax* in Omero. La similitudine converte in immagine floreale la violenza della testa sanguinante. Per alcune similitudini di questo tipo in un contesto analogo cfr. *Il.* VIII 306-8 (il guerriero ucciso piega la testa come un papavero gravato dalla pioggia) e il commento di KRIETER-SPIRO 2018, ad *Il.* XIV 489: «The comparison thus highlights the grotesque, gruesome aspects of death, like comparisons of a mutilated body to a wooden cylinder at 11.147 or of a severed head to a ball at 13.204». Sul nesso tra teste ed elementi della vegetazione cfr. ONIANS 1951 [1998], pp. 140-1.

della decapitazione, elemento che emerge con maggiore evidenza quando l'eroe, nel corso del XVI canto, si troverà ingaggiato con il troiano Licone¹¹⁹. Peneleo gli infilerà nel collo tutta la spada fino a staccare quasi completamente la testa, che resta, però, attaccata grazie ad uno strato di δέρμα (XVI 339-41):

...ὃ δ' ὑπ' οὐρατος ἀχένα θεῖνε
Πηνέλεως, πᾶν δ' εἴσω ἔδν ξίφος, ἔσχεθε δ' οἶον (340)
δέρμα, παρηέρθη δὲ κάρη, ὑπέλυντο δὲ γυῖα.

Lo colpì al collo sotto l'orecchio,
Peneleo, e vi immerse tutta la spada; resse soltanto
la pelle. La testa ciondolò e le membra si sciolsero.

La testa ciondola, ma non cade. Si tratta di una decapitazione mancata. Sarebbe quanto meno azzardato concludere che tali scene sollecitino l'audience a prendere le distanze da Peneleo: egli agisce pur sempre all'interno di un codice di comportamento che è condiviso dagli altri guerrieri e comandanti achei e troiani. Si può ipotizzare, tuttavia, che l'attenzione dedicata dall'aedo alla violenza mutilatoria di Peneleo contribuisca a enfatizzare contrastivamente la competenza guerriera e l'incredibile forza fisica dei principali *aristeus*.

La convergenza tra i due principali elementi riscontrati nelle immagini di decapitazione sul campo di battaglia – il motivo della «conspicuous destruction» come modello paradigmatico dell'azione dell'*aristeus* e l'aspetto punitivo-retributivo della perdita della testa – raggiunge il massimo grado durante l'*aristeia* di Achille. Com'è noto, l'eroe acheo rientra nella mischia poiché adirato per l'uccisione di Patroclo, personaggio cui il Pelide è legato da peculiari rapporti di reciprocità¹²⁰. Significativamente questa riacquisizione dello status di *aristeus*¹²¹ (e di personaggio attivo nella trama epica) passa proprio attraverso la preliminare formulazione di un proposito di vendetta che implica esplicitamente la decapitazione del nemico: rivolgendosi in lacrime al cadavere di Patroclo, Achille dichiara, infatti, di volergli portare “la testa e le armi del tuo superbo assassino” (*Il.* XVIII 335: τεύχεα καὶ κεφαλὴν μεγαθύμου σοῖο φονῆος), evocando così un'immagine mitica, quella della consegna della

¹¹⁹ Su questo punto cfr. anche MARCINKOWSKI 2011, p. 441.

¹²⁰ A proposito del legame idiosincratico tra Achille e Patroclo cfr. *Il.* XVIII 81-2, dove Achille afferma che Patroclo gli è caro ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ, “quanto la mia testa”. Θεράπων di Achille, Patroclo è stato spesso interpretato, a parere di VAN BROCK 1959, come sostituto sacrificale del suo signore; sulla questione cfr. NAGY 1979, pp. 292-3; SINOS 1980, pp. 29-37; LOWENSTAM 1981, TARENZI 2005; NAGY 2013, pp. 146-68, e 2020. Su Patroclo come “doppio” di Achille cfr. anche CUSUMANO 2016, p. 81.

¹²¹ Sulle matrici culturali dell'iniziale rifiuto di *aristeuein* da parte di Achille cfr. DI DONATO 2006, pp. 43-4.

testa del nemico, che è ben attestata nell'*Iliade* (come vedremo meglio *infra*, 2.3.3.).

Negli ultimi canti dell'*Iliade*, l'iperbolica *aristeia* di cui Achille dà prova risulta indissociabile dalla collera (*χόλος*) suscitata dalla morte di Patroclo e dalla sua traduzione in un parossismo della vendetta¹²²: le connotazioni ipertrofiche e genocide assunte da questa guerra-vendetta sono più volte sottolineate sia dagli altri personaggi del poema che dallo stesso Achille. All'inizio del XX canto, Zeus teme che il Pelide *da solo* distrugga anzitempo Troia, "ora che è terribilmente adirato nel θυμός per il suo compagno" (v. 29: νῦν δ' ὄτε δὴ καὶ θυμὸν ἑταίρου χόεται αἰνῶς). Nel corso del XXI canto, sarà lo stesso Achille ad esplicitare il proposito di prolungare a oltranza l'uccisione seriale dei nemici; dopo aver ucciso Licaone, il Pelide afferma infatti che la morte in massa dei Troiani sarà la τίσις per i mali subiti da lui e dall'intero suo gruppo sociale: "Perirete di mala morte, finché tutti / mi pagherete l'uccisione di Patroclo e il danno degli Achei!" (vv. 133-4: ὀλέεσθε κακὸν μόνον, εἰς ὃ κε πάντες / τεῖσετε Πατρόκλοιο φόνον καὶ λοιγὸν Ἀχαιῶν)¹²³.

Il desiderio di nuocere ai nemici trova oggettivazione macroscopica nelle modalità particolarmente cruenta attraverso cui Achille si relaziona ai corpi dei suoi avversari in battaglia. Tra queste modalità figura a pieno titolo la decapitazione, che nel XX canto si ripresenta in connessione con ulteriori immagini di mutilazione. Una significativa variazione della già discussa immagine della "mutilazione inverosimile" è offerta dal duello tra il Pelide e il troiano Ifitione: in tale circostanza l'arma scagliata dall'eroe acheo colpisce in pieno la testa del nemico, e addirittura la spacca in due parti (*Il. XX* 386-7: τὸν δ' ἰθὺς μεμαῶτα βάλ' ἔργχει δῖος Ἀχιλλεύς / μέσσην κακ κεφαλὴν· ἢ δ' ἄνδριχα πᾶσα κεάσθη).

L'immagine è omologa, dal punto di vista funzionale, alla decapitazione di Archeloco per mano di Aiace: anche qui il narratore ricorre a scene di virtuosismo mutilatorio per connotare il *surplus* di forza del personaggio focale, in questo caso il principale eroe acheo. Ma la sequenza non finisce qui. Pochi versi dopo il narratore utilizza, infatti, un'immagine di smembramento, focalizzandosi sulla cruenta sorte capitata al cadavere di Ifitione: "lo fecero a pezzi sotto le ruote i cavalli degli Achei, / in prima linea" (*Il. XX* 394-5: τὸν μὲν Ἀχαιῶν

¹²² Sulla questione dell'emotività di Achille (e sulla centralità del suo "eccesso" nell'articolazione logica dell'opera) PADUANO 1997, pp. xxiii-xxv e 2008, pp. 29-49; sulle funzioni dell'ira del personaggio cfr. MUELLNER 1996. Sulla nozione di *χόλος* nei poemi omerici cfr. CLARKE 1999, pp. 90-7, WALSH 2005; sugli aspetti fisiologici della nozione (*χόλος* come fluido) cfr. anche PADEL 1992, pp. 81-8.

¹²³ Su Achille come prototipo del guerriero inflessibile (*ἀμείλικτος*) e furente (*ἐμμεμαῶς*) cfr. GIORDANO 1999b, pp. 124-6; secondo ECK 2012, pp. 136-48, la furia di Achille sarebbe rappresentata dall'*Iliade* in termini patologizzanti. Si tratta, a mio avviso, di una lettura fortemente anacronistica: la *lyssa*, la «wolfish rage» (LINCOLN 1975 = 1991, pp. 131-7) del guerriero, è nell'assiologia eroica dell'*Iliade* (diversamente da quanto accadrà nell'ideologia guerriera di età storica) il presupposto fondamentale per il corretto esercizio della funzione guerriera; cfr. LORAUX 1989 [1991], p. 91: «nel suo eccesso la furia è la protezione più sicura per il guerriero».

ἵπποι ἐπισσώτροις δατέοντο / πρώτη ἐν ὕσμινῃ).

Significativo è il verbo qui utilizzato per indicare l'azione che il cadavere subisce da parte delle ruote dei carri: *δατέομαι* appartiene alla stessa famiglia lessicale di *δαίομαι* (come il verbo *δαῖζω*¹²⁴) e significa letteralmente “dividere”, “spartire”¹²⁵. Nella maggior parte delle attestazioni iliadiche (14x), il verbo è impiegato in relazione al *δασμός*, la spartizione del bottino¹²⁶, ad esempio nella formula *ἄνδιχα πάντα δάσασθαι* usata da Ettore in relazione alla possibile spartizione dei beni della città di Troia da parte degli Achei (XXII 120)¹²⁷. *Δατέομαι* rimanda, dunque, a una procedura che ha importanza capitale all'interno dell'assiologia iliadica: come ha evidenziato Riccardo Di Donato, l'operazione di ripartizione dei beni conquistati in battaglia ha come risultante, per i guerrieri partecipanti, l'acquisizione di quel *γέρας* che costruisce e assevera l'identità dell'*aristeus* omerico¹²⁸.

Nel passo in analisi, *δατέομαι* viene utilizzato, per la prima volta, in relazione al motivo della lacerazione/smembramento del cadavere. Si tratta, come ha ben mostrato Segal, di una transizione fondamentale nell'utilizzo iliadico di questo verbo, che a partire dal ritorno di Achille passa dalla sfera semantica della ripartizione ordinata del bottino a quella del maltrattamento del corpo del nemico¹²⁹. Le successive attestazioni di *δατέομαι* riferito allo smembramento sono sempre connesse al personaggio di Achille e alla sua feroce vendetta: al termine del duello con Ettore, rivolgendosi al suo avversario ormai moribondo, il Pelide gli prospetta la sorte infamante dello sbranamento da parte degli animali necrofagi: “ma i cani e gli uccelli tutto ti spartiranno”, cioè “ti faranno a pezzi” (*Il.* XXII 354: ἀλλὰ κύνες τε καὶ

¹²⁴ Come abbiamo detto *supra*, Cap. 1.5., *δαῖζειν* è verbo polivalente che indica sia l'atto di “ripartire” le carni animali durante il banchetto che l'azione dell'*aristeus* consistente nel “massacrare” i nemici.

¹²⁵ Cfr. CHANTRAINE 1968 s.v. *δατέομαι*: «se partager, partager, répartir». Il verbo contiene il grado zero *δᾶ-* (dall'*i.e.* **dh₂-*, col senso di “tagliare”, “dividere”) della radice comune a *δαίομαι*, a *δαίμων*, a *δήμος* (dor. *δᾶμος*). Cfr. BEEKES 2010, pp. 305-6.

¹²⁶ Cfr. *LfggrE* s.v. *δατέομαι* e SEGAL 1971, p. 40 e n. 2. In altri casi il verbo è riferito alle mule che con le loro zampe fendono il terreno (*Il.* XXIII 121: ταὶ δὲ χθόνα ποσσὶ δατεῦντο) o agli Achei e ai Troiani che si “spartiscono” il μένος di Ares in mezzo al campo di battaglia (*Il.* XVIII 264: ἐν μέσῳ ἀμφοτέρω μένος Ἄρηος δατέονται). Al contrario di *δαίομαι* e *δαῖζω*, *δατέομαι* non ricorre mai in relazione all'ambito propriamente sacrificale, *pace* LORAUX 1989 [1991], p. 95.

¹²⁷ Cfr. anche *Il.* XVIII 511 (descrizione dello scudo di Achille): ἡὲ διαπραθέειν ἢ ἄνδιχα πάντα δάσασθαι, l'alternativa (“o distruggere tutto o spartire i beni”) tra cui deve scegliere l'esercito che assedia la *polis* descritta ai vv. 509 ss. La formula *πάντα δέδασθαι* ricorre 8x in Omero (PAVESE – BOSCHETTI 2003, *ad Il.* XXII 354). Da notare la parziale coincidenza tra la formula *ἄνδιχα πάντα δάσασθαι* e *ἄνδιχα πᾶσα κεάσθη*, riferito alla testa di Ifitione che, colpita da Achille, “è divisa del tutto in due parti”. Questa coincidenza tra lessico della spartizione del bottino e lessico della mutilazione è, come vedremo, tipica del *modus operandi* di Achille.

¹²⁸ DI DONATO 2006, pp. 57-8 sul rapporto tra la nozione di *γέρας* e il *δασμός*, la “spartizione” del bottino. Sullo stesso tema cfr. anche GIORDANO 2010, pp. 41-6.

¹²⁹ Su questo punto rimando all'argomentazione di SEGAL 1971, p. 40. Sull'accezione mutilatoria del termine *δασμός* cfr. l'episodio mitico raccontato in [Apoll.] II 4, 11: Eracle taglia nasi e orecchie agli ambasciatori di Ergino, re di Orcomeno, che venivano a Tebe a chiedere il *δασμός* e dice loro di portare questo come *δασμός* al sovrano, con uno slittamento semantico dalla divisione del bottino alla mutilazione del corpo.

Capitolo due

οίωνοι κατὰ πάντα δάσσονται)¹³⁰. Il verbo ritorna in un medesimo contesto semantico anche nel canto successivo, quando Achille ribadisce il proposito di dare il cadavere di Ettore ai cani: “Ho trascinato Ettore qui per darlo ai cani, perché facciano a pezzi le sua carni” (*Il.* XXIII 21: Ἐκτορα δεῦρ’ ἐρύσας δώσειν κυσὶν ὠμὰ δάσσασθαι)¹³¹.

Nell’*Iliade* l’atto di rendere il corpo del nemico oggetto di *δατέεσθαι* si colloca, dunque, nell’orizzonte di un virtuosismo massacratorio che è ipostasi della ferocia di Achille. Anche se lo smembramento di Ifitone è compiuto dai carri degli Achei e non dal Pelide in persona, l’immagine sembra connotare – insieme alla distruzione della testa del nemico – gli esiti particolarmente cruenti del modo di combattere di Achille.

Si può ricavare, peraltro, la presenza di un nesso tra l’amputazione della testa compiuta dal guerriero acheo e il conseguente smembramento del cadavere tramite l’uso dei carri. I due elementi risultano correlati anche al termine del XX canto (vv. 480-3 e 498-503).

Proseguendo la sua *aristeia*, il guerriero colpisce con la lancia il troiano Deucalione nel punto in cui si congiungono i tendini del gomito; il guerriero resta col braccio paralizzato “vedendo in faccia la morte” (v. 481), quindi Achille lo decapita con il *φάσγανον*, gettando a terra la testa insieme all’elmo e facendo fuoriuscire il midollo dalle vertebre (*Il.* XX 481-3):

ὁ δὲ φασγάνῳ ἀχένα θείνας
τῆλ’ αὐτῆ πῆληκι κάρη βάλε· μυελὸς αὖτε
σφονδυλίων ἔκπαλθ’, ὃ δ’ ἐπὶ χθονὶ κείτο τανυσθείς.

E Achille con un colpo di spada al collo
gli fece volar lontano la testa insieme all’elmo: il midollo
deflui dalle vertebre, e quello giacque a terra disteso.

Il dettaglio della testa di Deucalione che viene scagliata τῆλε, “lontano”¹³², con un colpo

¹³⁰ Il proposito di rendere Ettore oggetto di *δατέεσθαι* non esclude, peraltro, il ricorso alla decapitazione, poiché pochi versi prima Achille menziona la sola testa dell’avversario come oggetto della violenza dei cani: “non c’è chi possa stornare i cani dalla tua testa” (*Il.* XXII 348: οὐκ ἔσθ’ ὅς σῆς γε κύνας κεφαλῆς ἀπαλλάκκοι). Per la collocazione di questo verso tra le immagini iliadiche di decapitazione cfr. MOREAU 1997, p. 49.

¹³¹ Da segnalare la produttività della formula *κυσὶν ὠμὰ δάσσασθαι* nell’*Odisea*: essa ricorre, infatti, anche nella minaccia che Antinoo rivolge a Iro in *Od.* XVIII 87 (μήδεά τ’ ἐξέρυσας δώη κυσὶν ὠμὰ δάσσασθαι) e nell’episodio della mutilazione di Melanzio in *Od.* XXII 476 (τάμνον μήδεά τ’ ἐξέρυσαν, κυσὶν ὠμὰ δάσσασθαι), in entrambi i casi in relazione ai genitali della vittima. Ritorreremo diffusamente su queste attestazioni odissee nel Capitolo 4.

¹³² Un parallelo molto significativo che documenta il carattere tradizionale (e la “*longue durée*”) del nesso tra competenze guerriere, perizia nella decapitazione e balistica della testa è fornito dai ricordi di guerra del guzlaro Salih Ugljanin, intervistato da Milman Parry durante le sue ricerche sull’epica eroica serbo-croata. L’assistente di Parry (P), Nikola Vujnovič (N), chiede al cantore (S) di parlare delle decapitazioni da lui compiute sul campo di battaglia; Ugljanin risponde di aver decapitato in battaglia almeno tre nemici, due in Montenegro e uno in

di spada che fa fuoriuscire il midollo dalle vertebre, è un ulteriore caso di quello “pseudo-realismo” (*Scheinrealismus*) attraverso cui l'aedo fa risaltare la forza eccezionale dell'*aristeus*¹³³. Basti pensare, per contrasto, alla decapitazione agita da Peneleo su Licone, dove al contrario la testa del nemico pende, ma non cade. Ai versi successivi, dopo aver compiuto ulteriori uccisioni (compendiate dalla similitudine dell'incendio, ὥς ...πῦρ, dei vv. 490-4), Achille è ritratto dall'aedo mentre con il suo carro impazza per il campo, ormai ridotto a una distesa di sangue, schiacciando i cadaveri dei nemici (vv. 494-503):

ῥέε δ' αἵματι γαῖα μέλαινα.
ὥς δ' ὅτε τις ζεύξῃ βόας ἄρσενας εὐρυμετώπους (495)
τριβέμεναι κρῖ λευκὸν εὐκτιμένη ἐν ἄλωϊ,
ρίμφά τε λέπτ' ἐγένοντο βοῶν ὑπὸ πόσσ' ἐριμύκων,
ὥς ὑπ' Ἀχιλλῆος μεγαθύμου μώνυχες ἵπποι
στεῖβον ὁμοῦ νέκυάς τε καὶ ἀσπίδας· αἵματι δ' ἄζων
νέρθεν ἅπας πεπάλακτο καὶ ἄντυγες αἶ περι δίφρον, (500)
ἄς ἄρ' ἀφ' ἰππέων ὀπλέων ραθάμιγγες ἔβαλλον
αἶ τ' ἀπ' ἐπισσώτρων· ὃ δὲ ἔτετο κῦδος ἀρέσθαι
Πηλεΐδης, λύθροφ δὲ παλάσσετο χεῖρας ἀάπτους.

...e la nera terra grondava sangue.
Come quando si aggiano i bovini, maschi, dalla fronte spaziosa
perché battano l'orzo bianco nell'aia ben fatta,
e i grani si sbucciano sotto le zampe dei buoi muggianti,
così sotto Achille dal grande θυμός i cavalli solidunghi
pestavano insieme cadaveri e scudi: l'asse di sotto
era completamente imbrattato di sangue e così i parapetti intorno al carro:

Grecia, durante le guerre che travolsero la presenza ottomana nei Balcani tra fine Ottocento e inizio Novecento (LORD 1954, I, pp. 63-4; II: 5): «N: Why did you cut off their heads, Salih? S: They wanted to cut off mine... We were at war, and they wanted to kill us, and I met their attack and cut them down, by Allah. N: You met them and *cut off their heads like a rooster's*? S: Yes, by Allah, *just strike a man three fingers above the hair line on the neck; that's the spot*. N: Tell me now, where is the best place to strike to cut off a man's head? S: *Three fingers of hair above the nape of the neck. Then it jumps off like a cap...* P: *Does it jump far?*... S: *Yes, it will jump five meters*. N: And after you have cut off his head, does he kick? S: He kicks, and then his neck recedes into the trunk and disappears. A gaping hole remains... and the head yawns there...» (corsivo mio).

Al di là degli aspetti iperbolici che caratterizzano le risposte di Ugljanin, i dettagli su dinamica ed effetti del taglio dimostrano come in una società in cui la decapitazione del nemico è riconosciuta come pratica bellica istituzionale (come l'Impero ottomano ancora a fine Ottocento, cfr. STAHL 1986 e HARRISON 2012, p. 119) le tecniche di amputazione giochino un ruolo fondamentale nel processo di socializzazione dei combattenti. Un processo che, beninteso, è tanto prematuro quanto lo è l'apprendimento della violenza sul corpo animale, che ne è – come abbiamo detto sopra – un presupposto («cut off their heads like a rooster's»). All'interno di questo orizzonte (comune a numerose culture), la testa che cade lontano, cioè la testa ben spiccata, diventa prova indessicale della piena integrazione di chi decapita all'interno della compagine dei guerrieri.

¹³³ Cfr. FRIEDRICH 1956 [2003], pp. 36-7 sul dettaglio relativo al midollo; EDWARDS 1991, p. 342, ad *Il. XX* 482-3: «The phenomenon is anatomically impossible».

Capitolo due

li colpivano gli schizzi causati dagli zoccoli degli equini
e dai cerchioni: e lui voleva conquistare la gloria,
il Pelide, e di sangue s'imbrattava le mani invincibili.

Il canto si chiude con questi versi, che indugiano con insistenza sulla distruzione dei corpi (assimilata alla trebbiatura dell'orzo¹³⁴) e sull'esplosione di sangue causata dal desiderio di κῶδος che muove Achille¹³⁵. Si tratta di un agglomerato di immagini di «conspicuous destruction», alcune delle quali già utilizzate nel canto XI: al di là della già discussa similitudine dell'incendio che precede questa sezione, la formula λύθρω δὲ παλάσσετο χεῖρας ἀάπτους ricorre a proposito di Agamennone che fa strage dei nemici durante la propria *aristeia* (*Il.* XI 169), mentre i vv. 499-502 (l'immagine del carro che si macchia di sangue) coincidono con *Il.* XI 534-7, dove Ettore e Cebrione guidano il loro carro attraverso la distesa di cadaveri e scudi disseminati per il campo. L'*exploit* di Achille nel XX canto sembra, insomma, sovrapporre le immagini precedentemente utilizzate per gli altri *aristees*, producendo così un effetto di accumulo esponenziale di violenza. L'esito finale è, pur nella tipicità delle immagini usate, la singolarizzazione della strage compiuta da Achille.

Il nesso idiosincratico tra le immagini di decapitazione e il δατέεσθαι dei cadaveri tramite carro gioca un ruolo fondamentale all'interno di questo processo. Non solo Achille decapita il nemico in un sol colpo, variando con virtuosismo le modalità di taglio (ora mozzando con la spada ora tagliando in due con la lancia), ma la valenza distruttiva di tali gesti è ulteriormente accentuata attraverso l'insistenza sulla conseguente disintegrazione dei cadaveri. Il prolungamento oltranzistico ed espressionistico della violenza si riconosce come operatore della salienza del protagonista del poema; lo marca come un "iper-*aristeus*".

Ciò permette di comprendere come mai, nella tradizione letteraria e iconografica successiva all'*Iliade*, la decapitazione sia una sorta di specialità antonomastica di Achille. Esemplare da questo punto di vista il motivo di Troilo decapitato dal Pelide presso il tempio di Apollo *Thymbraios*, ampiamente attestato nella pittura vascolare del VI secolo (cfr. *infra*, **Figg. 1, 2 e 3**)¹³⁶. Sempre imputata ad Achille è, inoltre, la decapitazione di Tersite in una

¹³⁴ Su analogie e polarità che strutturano questa similitudine cfr. EDWARDS 1991, p. 344, ad *Il.* XX 495-502: «There may be an implication of the countless numbers of grain-ears and of the dead, and a suggested contrast between the life-giving harvests of domestic labour and the deadly destructiveness of warfare».

¹³⁵ A proposito di quest'immagine cfr. MULLER 2017, pp. 212-3: «cette récurrence du sang qui coule ou inonde est une forme de théâtralisation du récit pour un réalisme plus grand de la bataille et sans doute aussi pour accroître l'émotion chez l'auditeur».

¹³⁶ MARCINKOWSKI 2011, p. 453; CHAZALON 2020, pp. 28-9. Le attestazioni letterarie del motivo sono più recenti: vi allude esplicitamente Lyc. *Alex.* 313 (καρτομηθεῖς τύμβον αἰμάξεις πατρός), cfr. anche la parafrasi di Schol. Lyc. *Alex.* 307 (σὺ [...] καρτομηθεῖς καὶ τμηθεῖς τὴν κεφαλὴν ἐν τῷ τύμβῳ καὶ ναῶ τοῦ Ἀπόλλωνος

tradizione mitica, probabilmente risalente al perduto *Achilleus Thersitoktonos* di Cheremone (*TrGF* I F1a Snell), tragediografo del quarto secolo. Quest'ultimo episodio è rappresentato, inoltre, in un cratere a volute apulo del 340 a.C. circa, dove la testa del più brutto dei guerrieri achei giace separata dal resto del corpo¹³⁷.

Come si evince dal materiale analizzato, la differenza tra la violenza mutilatoria di Achille e quella degli altri *aristees* non è costruita dal testo come una differenza di valori (tutti i migliori combattenti ricorrono alla decapitazione durante il combattimento), bensì come una *differenza di grado*: latente finché gli altri *aristees* combattono, Achille ritorna sul campo di battaglia unificando e portando all'estremo la violenza che connota le singole aristie, così come la sua vendetta, fulcro narrativo e apice emotivo del poema, sussume e rilancia su ampia scala le singole, frammentate vendette agite dai personaggi nel corso del poema.

Per quanto concerne nello specifico la decapitazione del nemico vivo durante un combattimento, i casi analizzati mostrano una spiccata tendenza, da parte della dizione epica, alla singolarizzazione della dinamica mutilatoria¹³⁸. Ciò avviene in primo luogo sul piano stilistico, attraverso un uso particolarmente flessibile delle formule e il ricorso a un variegato stock di immagini focalizzate sulla dinamica dell'amputazione della testa o sulle sorti del corpo decapitato. Le scene di decapitazione si lasciano intendere, in tal senso, come dei brevi "pezzi di bravura" di cui il testo (e la tradizione orale che sta a monte) si serve per produrre trasporto emotivo nel fruitore e per caratterizzare l'eccellenza guerriera degli *aristees*.

Sono condivisibili, da questo punto di vista, le parole di Charles Segal a proposito delle immagini di mutilazione del nemico: «It was a useful device which could be added to intensify a battle scene. It also has moving affective possibilities»¹³⁹. La dinamica attraverso cui l'emotività del fruitore viene sollecitata è, tuttavia, inscindibile dall'adesione empatica nei confronti degli *aristees*. Le scene di decapitazione risultano caratterizzate, infatti, dalla focalizzazione sullo specifico punto di vista dei personaggi che compiono tali atti e non su quello dei personaggi che li subiscono. La serie dei singoli guerrieri troiani decapitati nel poema (Dolone, Ippoloco, Coone, Imbrio, Archeloco, Ifitone, Deucalione) è composta da

ὕπὸ τοῦ ἐρασθέντος σου Ἀχιλλέως καὶ ἐν τῇ κατατομίᾳ αἰμάξεις τὸν ναόν). È possibile che la decapitazione del giovane troiano fosse presente nel *Troilo* sofocleo, forse in relazione a un *μασχαλισμός* compiuto da Achille, cfr. Soph. *TrGF* IV F623: πλήρη μασχαλισμάτων e SOMMERSTEIN – FITZPATRICK – TALBOY 2006, p. 205. Sulla questione cfr. *infra*, pp. 375-6.

¹³⁷ Boston, Museum of Fine Arts 03.804. MARCINKOWSKI 2011, p. 452. Sulla questione dei rapporti tra la scena rappresentata dal cratere a volute e il dramma di Cheremone cfr. CASSIMATIS 2005, pp. 41-4. Cfr. anche PARKER 1983, p. 260 e n. 22, che interpreta l'uccisione di Tersite da parte di Achille come eliminazione di un *φάρμακος*.

¹³⁸ La «variazione individuale rispetto alla ripetizione collettiva» degli atti strutturati che compongono le sequenze rituali (o le scene tipiche) è caratteristica ben nota della dizione epica: DI DONATO 1999, p. 84.

¹³⁹ SEGAL 1971, p. 2.

Capitolo due

guerrieri minori e fugaci comparse che si frappongono in vari modi alla realizzazione degli obiettivi ultimi dell'aristeus di turno (che sia la vendetta o l'ottenimento di κῦδος). È proprio la marginalità statutaria di tali personaggi a renderli "adatti" a subire forme di mutilazione, a inquadrarne le teste mozzate come deittici della forza guerriera degli eroi achei¹⁴⁰.

2.3.2. Decollazione e paura collettiva: la testa del nemico come γοργόνειον

Se la decapitazione del nemico vivo rientra nell'orizzonte della normalità bellica, la decollazione – che abbiamo preliminarmente definito come amputazione della testa di un cadavere – si distingue per le sue poche occorrenze, e risulta qualificata da alcune specificità funzionali e dalla presenza di specifiche immagini mitiche di cui occorre rendere conto.

La prima attestazione è la decollazione del troiano Imbrio da parte di Aiace figlio di Oileo nel canto XIII, durante la battaglia presso le navi achee. In tale circostanza Teucro uccide Imbrio (vv. 170 ss.) e tenta di sottrargli l'armatura, ma viene fermato da Ettore il quale a sua volta uccide l'acheo Anfimaco e tenta ugualmente di spogliarlo; a difesa del cadavere di Anfimaco intervengono, però, i due Aiaci, che riescono ad allontanare Ettore e ad impossessarsi del cadavere di Imbrio (*Il.* XIII 201-5):

ὥς ῥα τὸν ὑψοῦ ἔχοντε δῶω Αἴαντε κορυστὰ
τεύχεα συλήτην· κεφαλὴν δ' ἀπαλῆς ἀπὸ δειρῆς
κόψεν Ὀϊλιάδης κεχλωμένος Ἀμφιμάχοιο,
ἦκε δέ μιν σφαιρηδὸν ἐλιξάμενος δι' ὀμίλου·
Ἔκτορι δὲ προπάροιθε ποδῶν πέσεν ἐν κονίησι.

Così, tenendolo in alto, i due Aiaci armati d'elmo
gli sottraevano l'armatura; la testa dal tenero collo
gli mozzò il figlio di Oileo, adirato per Anfimaco,
e la lanciò, roteandola come una palla, tra la massa:
cadde nella polvere davanti ai piedi di Ettore.

¹⁴⁰ Può essere utile, per comprendere la forma logica del nesso tra decapitazione e "marginalità" dei guerrieri troiani, il confronto con le convenzioni espressive di un genere di teatro di figura, l'*opra* dei pupi siciliani, al cui interno le scene di combattimento hanno un forte carattere tradizionale e standardizzato. Protagonisti sono i paladini di Francia, i quali – durante vere e proprie "aristie" – affrontano una serie piuttosto lunga di avversari generici, tipicamente anonimi guerrieri saraceni. Una parte dei pupi ascrivibile a quest'ultima classe di personaggi (etnicamente connotata) è predisposta, con piccoli accorgimenti costruttivi, in modo da perdere teste e braccia o per spaccarsi a metà sotto i colpi di spada dei paladini di Francia, al fine di vivacizzare e spettacolarizzare la sequenza di combattimento (BUTTITTA 2016, p. 185). Allo stesso modo, nell'*Illiade*, il carattere eccezionale dei guerrieri focali emerge attraverso la violenza sui corpi di guerrieri minori, introdotti, appunto, solo per essere mutilati.

L'articolazione della sequenza presenta elementi che abbiamo già individuato nelle scene di decapitazione ordinaria: l'uccisione di un guerriero (Anfimaco) produce in un compagno (Aiace figlio di Oileo) un sentimento di rabbia ($\chi\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$) che sollecita il compimento della vendetta e che trova sfogo nell'amputazione della testa di un nemico (Imbrio), il quale non coincide con chi ha ucciso il compagno (Ettore). In questo caso, però, l'attore che compie la decollazione non coincide con chi ha ucciso il nemico: Imbrio è già stato ucciso da Teucro, e il suo cadavere viene recuperato dai due Aiaci appositamente per essere spogliato e decollato. In secondo luogo, la testa del nemico segue una peculiare traiettoria centrifuga: tagliata via con rabbia, essa perde le sue connotazioni umane e diventa simile a un oggetto, in questo caso una palla scagliata tra la mischia¹⁴¹. Numerose sono le corrispondenze con la decapitazione di Ippoloco da parte di Agamennone: lì, però, era il corpo decapitato a rotolare come un tronco tra la mischia (*Il. XI 147: ὄλμων δ' ὠς ἔσσευε κυλίνδεσθαι δι' ὀμίλου*).

Il dettaglio che più ci interessa risiede nel carattere simbolico di questa traiettoria centrifuga: la testa di Imbrio atterra, infatti, ai piedi di Ettore, che uccidendo Anfimaco ha causato l'ira di Aiace figlio di Oileo. L'immagine sigilla il compimento della vendetta, ma si carica di significati ulteriori: la dinamica può essere modellizzata, in termini generali, come riuso della testa decollata del nemico come arma simbolica volta *contro* gli altri nemici.

Per quanto priva di ulteriori paralleli nel testo iliadico¹⁴², tale dinamica è ben presente nella documentazione iconografica di età tardo-arcaica relativa alla guerra troiana e ricorre, in particolare, in relazione al trattamento che Achille riserva alla testa di Troilo dopo averlo decapitato: la più antica attestazione è forse offerta da un'anfora attica a figure nere attribuita al Pittore di Prometeo e datata al 570 a.C. circa¹⁴³: Achille è rappresentato mentre solleva con braccio sinistro la testa di Troilo tenendola per i capelli, probabilmente allo scopo di esibirla a, o lanciarla contro, i guerrieri troiani che irrompono a difesa del cadavere del giovane figlio di Priamo¹⁴⁴. Le testimonianze per noi più significative si trovano, tuttavia, in una *kylix* attica del 550 circa (**Fig. 1**) e in un'*hydria* attica a figure nere del 510-500 a.C. (**Fig. 2**), dove l'imminenza della proiezione della testa di Troilo contro i nemici è enfatizzata dalla posizione elevata del braccio di Achille¹⁴⁵.

¹⁴¹ Su queste immagini di reificazione del corpo cfr. VERNANT 1989 [2000], p. 68.

¹⁴² Un punto enfatizzato da MCCLELLAN 2017, che tuttavia interpreta – a mio avviso arbitrariamente – la mutilazione di Imbrio come prefigurazione dello scempio di Ettore.

¹⁴³ Firenze, Museo Archeologico Etrusco 70993; BAPD 310006 = LIMC I: Achilleus 360.

¹⁴⁴ Così CHAZALON 2020, p. 29 e JURRIAANS-HELLE 2022, p. 234.

¹⁴⁵ Su questo punto cfr. CHAZALON 2020, p. 29, secondo cui la rappresentazione offerta dall'*hydria* presenterebbe il carattere disforico della violenza di Achille attraverso il ricorso al modulo iconografico del lancio della pietra, che ricorre frequentemente in relazione al Minotauro, ai centauri e agli «autres barbares, qui

Capitolo due

Che significato e che funzioni attribuire a questo motivo del riuso della testa del nemico come oggetto da esibire e da gettare contro gli avversari? La dinamica generale che presiede all'organizzazione di tale immagine appare più articolata nella seconda attestazione iliadica di una decollazione in battaglia. Si tratta del passo, già parzialmente discusso, in cui Peneleo – in cerca di vendetta per l'uccisione di Promaco da parte di Acamante – uccide con la lancia il troiano Ilioneo e poi ne spicca la testa con un colpo di ξίφος¹⁴⁶ (*Il.* XIV 493-500):

τὸν τόθ' ὑπ' ὀφρύος οὔτα κατ' ὀφθαλμοῖο θέμεθλα,
ἐκ δ' ὥσε γλήνην· δόρυ δ' ὀφθαλμοῖο διὰ πρὸ
καὶ διὰ ἰνίου ἦλθεν, ὃ δ' ἔζετο χεῖρε πετάσσας (495)

ἄμφω· Πηνέλεως δὲ ἐρυσσάμενος ξίφος ὄξυ
ἀυγένα μέσσον ἔλασσεν, ἀπήραξεν δὲ χαμᾶζε
αὐτῇ σὺν πῆληκι κάρη· ἔτι δ' ὄβριμον ἔγχος
ἦεν ἐν ὀφθαλμῷ· ὃ δὲ φη κώδειαν ἀνασχὼν
πέφραδ' ἐτε Τρῶεσσι καὶ εὐχόμενος ἔπος ἠΐδα· (500)

εἰπέμεναί μοι Τρῶες ἀγαυοῦ Ἴλιονῆος
πατρὶ φίλω καὶ μητρὶ γοήμεναι ἐν μεγάροισιν·
οὐδὲ γὰρ ἦ Προμάχοιο δάμαρ Ἀλεγηνορίδαο
ἀνδρὶ φίλω ἐλθόντι γανύσσεται, ὅπποτε κεν δῆ
ἐκ Τροίης σὺν νηυσὶ νεώμεθα κοῦροι Ἀχαιῶν. (505)

Ἵως φάτο, τοὺς δ' ἄρα πάντα ὑπὸ τρόμος ἔλλαβε γυῖα,
πάπτηνεν δὲ ἕκαστος ὅπῃ φύγοι αἰπὺν ὄλεθρον.

Allora lo colpì sotto il ciglio, alla base dell'occhio,
e svelse la pupilla; la lancia attraversò da parte a parte l'occhio
e il nervo del collo: cadde seduto stendendo entrambe
le braccia, e Peneleo, sguainata la spada acuta,
colpì nel mezzo il collo, e gettò a terra
la testa insieme all'elmo, mentre ancora l'asta pesante
era infissa nell'occhio; sollevandola come un papavero,
la mostrò ai Troiani e, vantandosi, disse così:
«Dite per me, Troiani, al padre e alla madre

ne combattent pas selon les bonnes manières iconographiques de l'hoplite (duel à la lance)». Il motivo del lancio della testa di Troilo contro i guerrieri troiani ritorna con buona probabilità anche in una *lekythos* a figure nere proveniente da Egina e datato alla fine del VI secolo (Nationalmuseet CHR VIII 383, *BAPD* 11504 = *LIMC* I: Achilleus 361), cfr. HALM-TISSERANT 1989, p. 101.

¹⁴⁶ *Contra* EDWARDS 1991, p. 167, ad *Il.* XVIII 176-7, secondo cui solo Aiace figlio di Oileo agirebbe una decollazione del nemico: «Aias Oiliades, not one of Homer's favourites, is the only hero who actually decapitates a corpse (13, 202-3)». L'entità del colpo inferto da Peneleo (che trapassa la nuca dell'avversario) e l'immagine della caduta di Ilioneo suggeriscono in modo incontrovertibile che, quando Peneleo taglia la testa, il suo nemico è ormai morto.

Forme e funzioni delle decapitazioni nell'Iliade

del nobile Ilioneo che gli facciano il lamento funebre in casa;
nemmeno la moglie di Promaco figlio di Alegenore
godrà il ritorno del marito, il giorno in cui da Troia
salperemo sulle navi, noi figli degli Achei».
Così disse, e un tremito prese tutti nelle membra,
ciascuno guardava attorno dove sfuggire alla morte immediata.

In questi versi Peneleo taglia la testa di Ilioneo per poi sollevarla tramite la lancia. Cambia il modo di usare l'arto reciso, ma lo scopo esplicito dell'operazione non differisce, nella sostanza, dal gesto di Aiace figlio di Oileo: ratificare il compimento della vendetta, additando ai nemici (il verbo usato è φράζειν, "mostrare" con un gesto¹⁴⁷) la testa di un loro compagno (v. 500: πέφραδέ τε Τρώεσσι) ormai definitivamente sottratto agli onori funebri¹⁴⁸.

L'analogia tra il lancio della testa e la procedura eseguita da Peneleo può essere confermata, ancora una volta, tramite il confronto con la documentazione iconografica relativa alla decapitazione di Troilo da parte di Achille. Se nelle immagini finora esaminate (Figg. 1 e 2) il Pelide è colto dal pittore nell'atto di lanciare l'arto della sua vittima verso i Troiani, nell'anfora del Pittore di Timiades (**Fig. 3**) la testa di Troilo appare, invece, conficcata sulla lancia che Achille brandisce contro Ettore e gli altri guerrieri troiani rappresentati¹⁴⁹, mentre il corpo acefalo del giovane troiano è occultato dalla presenza di una struttura designata dall'iscrizione come altare. Si tratta del medesimo schema operativo che rintracciamo nell'episodio della decollazione di Ilioneo: la testa del nemico è sollevata con la lancia e posta dinnanzi ai nemici che irrompono sulla scena armati, in posizione d'attacco. In tal modo l'arto ricavato dal corpo mutilato del nemico si riconfigura come un'arma speciale, un oggetto talismanico usato contro gli altri nemici¹⁵⁰.

Ciò che la decollazione di Ilioneo mette in risalto è, in particolare, l'effetto psicologico prodotto dal mostrare al nemico la testa del loro compagno morto¹⁵¹: i Troiani sono presi da

¹⁴⁷ Sul senso omerico di φράζειν come verbo relativo all'additare in forma deittica ("attirer l'attention sur") cfr. SVENBRO 1988, pp. 18-22.

¹⁴⁸ Su questo punto cfr. MARCINKOWSKI 2011, pp. 451-2 e *infra*, par. 2.2.1.

¹⁴⁹ Quest'interpretazione della scena raffigurata dal Pittore di Timiades (su cui cfr. anche DURAND – LISSARRAGUE 1999, p. 92; JURRIAANS-HELLE 2022, p. 234) è respinta da HALM-TISSERANT 1989, p. 101, secondo cui «le chef de Troïlos a été centré dans le champ, isolé entre les javelots affrontés d'Hector et d'Achille: tel un blason». Così anche CHAZALON 2020, p. 28 e n. 16, per cui è preferibile vedere la testa «suspendue dans le champ de l'image sans que la logique spatiale intervienne».

¹⁵⁰ *Contra* DURAND – LISSARRAGUE 1999, p. 92, secondo cui lo schema compositivo dell'immagine metterebbe in risalto «la violence meurtrière d'un Achille dont les manières dépassent toutes les normes reconnues, tant au combat qu'au sacrifice». L'analogia stringente con l'episodio iliadico di Peneleo consente, tuttavia, di ricondurre l'apparente "singolarità" della violenza di Achille a pattern epici che dovevano essere, al contrario, ben noti.

¹⁵¹ Cfr. LENDON 2000, p. 4.

un τρόμος, il “tremito”, che investe i γυῖα di tutti (τοὺς δ’ ἄρα πάντας ὑπὸ τρόμος ἔλλαβε γυῖα) e spinge alla fuga disordinata¹⁵². Si noti il carattere, per così dire, “strategico” del gesto compiuto da Peneleo: è tramite l’esposizione della testa di Ilioneo che l’assalto troiano alle navi si capovolge nella rotta disordinata che conclude il canto XIV, evento che segna la conclusione della catena di vendette innescata dall’uccisione di Protoenore¹⁵³.

Questa connessione tra l’esibizione della testa recisa e la paura collettiva non è un dato isolato: è possibile tracciare, infatti, un rapporto di associazione con le funzioni svolte, all’interno del macrotesto omerico, dalla testa della Gorgone decapitata da Perseo.

Sebbene la prima attestazione letteraria dell’ablazione della testa sia offerta da Esiodo, dove il mostro è oggetto di una forma di decapitazione designata dal verbo ἀποδειροτομεῖν (*Th.* 280: τῆς... Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν)¹⁵⁴, già nei poemi omerici la Gorgone ricorre costantemente sotto forma di testa senza corpo: così nella *Nekyia* odissiacca, dopo aver parlato con Eracle, Odisseo rinuncia a consultare gli altri eroi del passato perché è colto da una tremenda paura che dall’Ade Persefone gli mandi “la testa gorgonea del terribile mostro” (*Od.* XI 633-5: ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἦρει, / μή μοι Γοργεῖν κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου / ἐξ Ἄϊδος πέμψειεν ἀγανὴ Περσεφόνεια). Nell’*Iliade* la testa gorgonea figura in particolare come oggetto talismanico contrassegnato dal potere di seminare paura irresistibile (γοργόνειον)¹⁵⁵. Significativa è la sua presenza all’interno dell’egida, l’arma soprannaturale che Zeus concede talvolta ad Apollo o ad Atena: qui la testa del mostro assume una posizione di spicco tra le potenze personificate che epitomano l’orizzonte psicologico della battaglia nei suoi aspetti più destabilizzanti¹⁵⁶ (*Il.* V 738-42):

¹⁵² La mobilità interna del χρός del guerriero impaurito precede la sua fuga nello spazio. Sull’opposizione omerica tra il χρός saldo del combattente abnegato, paradigma di virilità guerriera, e il χρός tremante del cattivo guerriero cfr. *supra*, Cap. 1.2. Sul τρόμος come “tremore” che spinge alla fuga cfr. LORAUX 1989 [1991], p. 71.

¹⁵³ LENDON 2000, p. 11.

¹⁵⁴ Sul verbo ἀποδειροτομεῖν cfr. *infra*, Cap. 2.3.4. Il motivo della dislocazione della testa di Medusa appare per la prima volta in [Hes.] *Scut.* 223-4 (a proposito di Perseo che reca sul suo dorso, all’interno della bisaccia, la testa recisa della Gorgone): πᾶν δὲ μετὰφρονον εἶχε κάρη δεινοῖο πελώρου, / Γοργοῦς· ἀμφὶ δὲ μιν κίβισις θέε. Sulle varianti mitiche relative alla traslazione della testa di Medusa si veda MARCINKOWSKI 2011, pp. 446-8.

¹⁵⁵ Sull’iconografia del γοργόνειον si vedano almeno HALM-TISSERANT 1986 e FRONTISI-DUCROUX 1995, pp. 67-75. Nelle raffigurazioni di età arcaica afferenti alla decapitazione di Medusa, il mostro è rappresentato come un corpo acefalo e talvolta sanguinante, mentre la testa recisa è sempre occultata; in un caso, offerto da una *lekynthos* attico a figure nere del 530 (Paris, BN 277), la presenza della testa all’interno della bisaccia tenuta da Perseo è suggerita dal sangue che cola; cfr. HALM-TISSERANT 1989, pp. 102-5 e CHAZALON 2020, pp. 29-32.

¹⁵⁶ Sull’egida come dispositivo che semina il panico tra le schiere nemiche cfr. *Il.* XVIII 203-38 e VIAN 1968 [1985], p. 84; l’egida è anche strumento attraverso cui Apollo tiene lontana ogni mutilazione dal cadavere di Ettore in *Il.* XXIV 20-1 (περὶ δ’ αἰγίδι πάντα κάλυπτε / χρυσεῖη, ἵνα μὴ μιν ἀποδρῦφοι ἐλκυστάζων). Il nesso tra γοργόνειον e paura del guerriero è discusso da VERNANT 1985 [1987], pp. 43-57 e LORAUX 1989 [1991], pp. 72-3. Analizzando le funzioni svolte dalla faccia di Medusa, entrambi gli studiosi parigini si concentrano più sull’aspetto di “maschera” che su quello di “testa recisa”; la maggiore pertinenza del secondo elemento mi sembra confermata dal fatto che il γοργόνειον in sé non è operatore di commutazione identitaria quanto piuttosto un oggetto da esibire contro il nemico e, traslatamente, contro le forze ostili. Si veda anche l’osservazione di

Forme e funzioni delle decapitazioni nell'Iliade

ἀμφὶ δ' ἄρ' ὄμοισιν βάλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
δεινὴν, ἣν περὶ μὲν πάντη Φόβος ἐστεφάνωται,
ἐν δ' Ἔρις, ἐν δ' Ἀλκή, ἐν δὲ κρυόεσσα Ἴωκή, (740)
ἐν δέ τε Γοργεῖη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου
δεινὴ τε σμερδνὴ τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο.

si mise sulle spalle l'egida ornata di nastri
tremenda, cui facevano coronata da tutti i lati Phobos
ed Eris, e la Forza, e l'Attacco agghiacciante,
e la testa gorgonia del mostro tremendo,
tremenda e orrenda, prodigio di Zeus detentore dell'egida.

Analogo è il caso dello scudo di Agamennone, che reca come ἐπίσημα la Gorgone e le altre personificazioni del terrore (*Il.* XI 36-7): “era coronato dalla Gorgone dallo sguardo feroce, che guarda tremendamente, e intorno c'erano Terrore e Paura” (τῆ δ' ἐπὶ μὲν Γοργῶ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωντο / δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος).

L'enfasi della dizione sullo sguardo della Gorgone rimanda alle due caratteristiche salienti dell'iconografia del γοργόνειον messe in evidenza da Jean-Pierre Vernant: primo e ovvio dato, la mostruosità; il secondo, meno ovvio, la costante frontalità¹⁵⁷: la testa della Gorgone è orientata verso chi sta *di fronte* allo scudo del guerriero¹⁵⁸. Si tratta di un emblema di morte approntato per suggestionare lo sguardo del nemico producendo la paura che pietrifica e spinge alla rotta¹⁵⁹. Questo carattere deterrente e apotropaico incarnato dal γοργόνειον risulta inseparabile dall'episodio mitico della decapitazione della Gorgone, di cui è già stata sottolineata da tempo la probabile natura eziologica¹⁶⁰.

MARCINKOWSKI 2011, p. 468, n. 39: «la face de la Gorgone n'est jamais désignée chez les Grecs par le terme de *prósōpon*».

¹⁵⁷ VERNANT 1985 [1987], pp. 35-42.

¹⁵⁸ Lo scudo non è l'unica parte della panoplia a recare la rappresentazione della Gorgone: anche le ginocchiere, come ha messo in evidenza lo studio archeologico di DÉONNA 1939, presentano talvolta raffigurazioni analoghe. Lo stretto nesso con la protezione delle zone centrali del corpo del guerriero evidenzia la funzione del γοργόνειον come dispositivo magico-rituale di tipo difensivo-preventivo.

¹⁵⁹ Cfr. FRONTISI-DUCROUX 1995, pp. 67-75.

¹⁶⁰ L'interpretazione “ritualistica” del nesso γοργόνειον-decapitazione di Medusa si deve a Jane Ellen Harrison: «in her essence Medusa is a head and nothing more; her potency only begins when her head is severed and that potency resides in the head; [...] the basis of Gorgoneion is a cultus object [...]. The ritual object comes first, then the monster is begotten to account for it; then the hero is supplied to account for the slaying of the monster» (HARRISON 1908, p. 187), cfr. anche WILL 1947, segnatamente le pp. 65-8. Per uno *status quaestionis* del dibattito si veda BAGLIONI 2010a. Una prova dello stretto legame tra la funzione apotropaica dello scudo e la decapitazione è offerta dalla singolare dinamica della mutilazione di Medusa nella versione di [Apoll.] *Il* 41: per evitare lo sguardo della Gorgone, Perseo è costretto a voltarsi e a tagliare la testa di Medusa guardando uno scudo di bronzo in cui è riflessa la sua immagine (ἀπεστραμμένος καὶ βλέπων εἰς ἀσπίδα χαλκῆν, δι' ἧς τὴν

Nella leggenda di Perseo la decapitazione funziona, infatti, come modello mitico di addomesticamento culturale del mostro e configura un orizzonte di senso che predispone la funzionalità della testa recisa come dispositivo magico orientato a soddisfare bisogni pro-sociali¹⁶¹. In termini generali, il recupero della testa di Medusa operato da Perseo rientra all'interno della ben nota tipologia della prova ordalica che abilita all'esercizio del potere regale¹⁶²; la funzione eseguita dall'eroe consiste, in termini più analitici, nella conversione del "potere di morte" incarnato dallo sguardo terrificante del mostro in una forma di violenza addomesticata, riutilizzabile contro i nemici. Nella variante mitica traddita da Ferecide e dallo Pseudo-Apollodoro, Perseo si serve, infatti, della *puissance* della Gorgone per eliminare i suoi nemici, cosa che avviene attraverso la semplice esposizione della testa recisa del mostro¹⁶³. Terminata l'impresa, l'eroe consegna la testa ad Atena, che la colloca al centro del suo scudo o dell'egida¹⁶⁴. Viene così sancito l'uso culturale del γοργόνειον.

Nell'uso che Peneleo fa della testa di Ilioneo si ripresenta, in forma compendiata, la medesima dinamica che rintracciamo nell'impiego mitico della testa della Gorgone da parte di Perseo: attraverso la decapitazione, la testa di un nemico è convertita in uno strumento perturbante atto ad essere riusato (esibendolo, o lanciandolo come fa Aiace figlio di Oileo con la testa di Imbriο) contro i propri nemici, una sorta di correlato funzionale del γοργόνειον che ha lo scopo precipuo di *inibire* il potenziale offensivo dei nemici (la pietrificazione traduce in termini mitici la disattivazione delle forze che rendono il corpo maschile un dispositivo *agente*¹⁶⁵) e di produrre nei loro corpi il terrore/tremore che devirilizza e spinge alla fuga¹⁶⁶.

εικόνα τῆς Γοργόνας ἔβλεπεν, ἑκαρατόμησεν αὐτήν). È l'immagine del futuro γοργόνειον a guidare Perseo nella sua impossibile decapitazione.

¹⁶¹ La medesima dinamica caratterizza anche uno dei possibili antenati vicino-orientali del mito della Gorgone, cioè il racconto della decapitazione di Huwawa, terrificante guardiano della Foresta dei Cedri, attestato già nel poemetto sumerico *Gilgamesh e Huwawa*: qui la testa del guardiano, decapitato da Enkidu, è condotta dalla selvaggia Foresta dei Cedri alla città umana, dove verrà riprodotta in figurine apotropiche di terracotta che ne reduplicano il potere di terrorizzare: cfr. ZISA 2021b, pp. 117-21.

¹⁶²La connotazione ordalica della decapitazione è accentuata dall'immagine di Atena che guida la mano di Perseo durante l'amputazione della testa ([Apoll.] II 41: κατευθυνούσης τὴν χεῖρα Ἀθηνᾶς... ἑκαρατόμησεν αὐτήν): le potenze divine legittimano l'impresa altrimenti fatale dell'eroe. Sull'impresa di Perseo come prova di abilitazione alla regalità cfr. GERNET 2004, pp. 156-61 e MARRUCCI 2006, p. 72.

¹⁶³ Cfr. Pherecyd. *FGrHist* III F11 (= *Schol. ad AR* IV 1515): Περσεὺς δὲ εἰς Σέριφον γενόμενος, ἔρχεται παρὰ Πολυδέκτην, καὶ κελεύει συναθροῖσαι τὸν λαὸν, ὅπως δείξῃ αὐτοῖς τὴν τῆς Γοργόνας κεφαλὴν, εἰδὼς ὅτι ἰδόντες ἀπολιθωθήσονται. Ὁ δὲ Πολυδέκτης, ἀολλίσας τὸν ὄχλον, κελεύει αὐτὸν δεῖκνυεῖν. Ὁ δὲ ἀποστρεφόμενος ἐξαιρεῖ ἐκ τῆς κιβήσεως, καὶ δείκνυσιν. Οἱ δὲ ἰδόντες, λίθοι ἐγένοντο. Nel racconto dello Pseudo-Apollodoro Perseo mostra la testa della Gorgone prima a Fineo (II 44: τὴν Γοργόνα δείξας μετὰ τῶν συνεπιβουλευόντων αὐτὸν ἐλίθωσε παραχρῆμα) e poi a Polidette e ai suoi *philoι* (II 45: τὴν κεφαλὴν τῆς Γοργόνας ἔδειξε), e in tal modo li pietrifica.

¹⁶⁴ Pherecyd. *FGrHist* III F11: Ἡ δὲ Ἀθηνᾶ παρὰ Περσεὺς λαβοῦσα τὴν κεφαλὴν ἐντίθησιν εἰς τὴν ἑαυτῆς αἰγίδα. Cfr. [Apoll.] II 46: ἀπέδωκε... τὴν δὲ κεφαλὴν τῆς Γοργόνας Ἀθηνᾶ. [...] Ἀθηνᾶ δὲ ἐν μέσῃ τῇ ἄσπίδι τῆς Γοργόνας τὴν κεφαλὴν ἐνέθηκε.

¹⁶⁵ È in tal senso che si può rileggere l'interpretazione freudiana dello sguardo pietrificante della Gorgone come proiezione del terrore maschile per la castrazione (FREUD 1940 [1977]): non è la castrazione in sé ad essere

Forme e funzioni delle decapitazioni nell'Iliade

Alcune analogie tra riuo apotropaico della testa del nemico (o del suo teschio) e l'iconologia del γοργόνειον sono state messe in evidenza da Fernand Benoit, per cui il quale la testa mozzata della Gorgone segnerebbe la risemantizzazione greca di una pratica transculturalmente diffusa – l'ottenimento rituale della testa del nemico a scopi magico-apotropaici – presto percepita dalla «sensibilité hellénique» come ripugnante¹⁶⁷. Posta l'impossibilità di ricavare una connessione genealogica tra una simile congerie di pratiche rituali e le forme storicamente attestate del mito gorgonio, si può riformulare l'interpretazione di Benoit enfatizzando, piuttosto, l'equivalenza logico-funzionale tra il complesso mitico-rituale del γοργόνειον e la decollazione del nemico così come rappresentata dall'*Iliade*.

Un'ulteriore (e più articolata) attestazione iliadica dell'uso della testa del nemico come correlato funzionale del γοργόνειον è offerta forse dal trattamento cui Ettore intende sottoporre Patroclo dopo averlo ucciso. La prima menzione dei propositi che muovono il guerriero troiano si trova poco dopo la descrizione della morte di Euforbo per mano di Menelao (*Il.* XVII 125-7):

Ἐκτωρ μὲν Πάτροκλον ἐπεὶ κλυτὰ τεύχε' ἀπήυρα, (125)
ἔλχ' ἴν' ἀπ' ὅμοιιν κεφαλὴν τάμοι ὀξεί χαλκῶ,
τὸν δὲ νέκυν Τρωῆσιν ἐρυσσάμενος κυσὶ δοίη.

Intanto Ettore, dopo aver sottratto le armi di Patroclo,
lo trascinava per tagliargli la testa dalle spalle con il bronzo acuto,
spingendone il cadavere per darlo alle cagne di Troia.

Lo scopo della decollazione sarà chiarito nel canto successivo, quando Iris spiega ad Achille ciò che Ettore intende fare con la testa del suo *hetairos*¹⁶⁸ (XVIII 175-180):

oggetto di demonizzazione (non v'è traccia di tale mutilazione nel mito della decapitazione della Gorgone), ma più in generale il rischio della perdita di quell'agentività che le culture patriarcali riconoscono al soggetto maschile in quanto “*full Member*” del gruppo sociale. Nella cultura greca arcaica le immagini di reificazione del corpo maschile come corpo agente sono spesso associate al complementare potenziamento dell'agentività femminile, spesso espressa in termini di agentività erotica (come nel caso di Calipso e Odisseo): sul tema è fondamentale lo studio di GRILLI 2012 sull'orizzonte mitico del “femminile dominante”. Secondo STEINER 1995, nell'immaginario mitico la pietrificazione risulta, inoltre, strutturalmente associata a forme di supplizio dai caratteri pre-giuridici, come la lapidazione e l'acceccamento.

¹⁶⁶ Anche in questo caso ci troviamo dinnanzi a forme dell'immaginario mitico caratterizzate dalla lunga durata: basti pensare alla ricorrenza del motivo iconografico della “testa di morto” (*Totenkopf*), tradizionalmente un teschio stilizzato con le tibie incrociate, nelle insegne e negli emblemi militari delle forze armate di età moderna e contemporanea. Sul recupero e l'esposizione del teschio del nemico in un contesto bellico si veda l'analisi di HARRISON 2012, pp. 166-9 (a proposito di alcuni paralleli relativi alla guerra del Vietnam).

¹⁶⁷ BENOIT 1959 e 1969, in particolare p. 82.

¹⁶⁸ Concordo con SEGAL 1971, pp. 23-4 sul fatto che le parole di Iris non sono da intendere necessariamente

Capitolo due

...μάλιστα δὲ φαίδιμος Ἴκτωρ (175)
ἐλκέμεναι μέμονεν· κεφαλὴν δὲ ἑ θυμὸς ἄνωγε
πῆξαι ἀνὰ σκολόπεσσι ταμόνθ' ἀπαλῆς ἀπὸ δειρῆς.
ἀλλ' ἄνα μηδ' ἔτι κείσο· σέβας δὲ σε θυμὸν ἰκέσθω
Πάτροκλον Τρωῆσι κυσὶν μέληθηρα γενέσθαι·
σοὶ λώβη, αἶ κέν τι νέκυς ἡσχυμμένος ἔλθη. (180)

«E soprattutto lo splendido Ettore vuole trascinarlo
via; il suo cuore molto lo spinge a piantarne
sulla palizzata la testa, staccata dal tenero collo.
Su, non restare inerte: abbia il tuo cuore ritegno
che Patroclo diventi trastullo delle cagne troiane.
Infamia su di te, se il cadavere finisce sfigurato!»

Oltre a voler fare scempio del cadavere di Patroclo dandolo in pasto alle cagne, Ettore è spinto dal suo θυμός a tagliargli la testa per “conficcarla” (il verbo usato è πήγνυμι) ἀνὰ σκολόπεσσι, sintagma talvolta inteso come “su un palo” (σκόλοψ) o in alternativa, come sembra preferibile, “su una palizzata”, con probabile riferimento alle mura della stessa *polis* troiana¹⁶⁹. Tale dinamica presenta alcune analogie formali con il trattamento cui Peneleo sottopone la testa di Ilioneo: in entrambi i fotogrammi epici la testa di un nemico decollato si presenta esposta in posizione elevata, investita cioè di una marcata visibilità.

L’operazione fin qui delineata è talvolta ricondotta alla categoria dell’impalamento ed è stata più volte interpretata come una sorta di adattamento greco di pratiche belliche tipiche del Vicino Oriente antico¹⁷⁰. La documentazione iconografica, in particolare quella relativa all’epoca neo-assira, testimonia, in effetti, la ricorrenza dell’impalamento in occasione di

come esplicitazione dei propositi di Ettore, in quanto sono da porre in relazione al tentativo, voluta da Era, di massimizzare la reazione di Achille in funzione del suo immediato intervento a difesa del cadavere di Patroclo (cfr. anche EDWARDS 1991, ad *Il.* XVIII 176-7). Ciò non significa, tuttavia, che la violenza delineata dal passo vada intesa come scoppio irrelativo e insensato di crudeltà, come sembra credere Segal. Soprattutto, le considerazioni dello studioso americano non escludono che l’immagine delineata dalla dea sia coerente con specifici pattern dell’immaginario mitico-rituale che ne strutturano l’intelligibilità da parte dei fruitori.

¹⁶⁹ Secondo MURRAY 1907 [1934⁴], p. 128, Ettore vorrebbe fissare la testa di Patroclo su un palo («like an African chief»), ma in Omero il plurale σκόλοπες allude sempre alle installazioni difensive che si trovano sulle mura; i pali sono componente del muro eretto dagli Achei in *Il.* VII 441, VIII 343, IX 350, XII 63, XV 1, 344; cfr. XII 55-7, dove si enfatizza la funzione difensiva degli σκόλοπες (ὑπερθεν δὲ σκολόπεσσιν / ὀξέσιν ἠρήρει, τοὺς ἴστασαν υἷες Ἀχαιῶν / πυκνοὺς καὶ μεγάλους δηῖων ἀνδρῶν ἀλεωρήν: «sopra era munito di pali appuntiti, che i figli degli Achei avevano piantato fitti e grossi, baluardo contro i nemici»). Di σκόλοπες sono dotate anche le alte mura della città dei Feaci a Scheria in *Od.* VII 44-5 (τείχεα μακρά, / ὑψηλά, σκολόπεσσιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι). Sul verbo πήγνυμι in relazione al palo (σκόλοψ, al singolare) e all’impalamento cfr. HALM-TISSERANT 1998 [2013²], pp. 13-5, che stranamente non cita il passo in analisi.

¹⁷⁰ MORRIS 1995, pp. 226-7; cfr. anche WEST 1997, p. 388.

spedizioni armate contro città nemiche. Significativi sono, in particolare, i rilievi bronzei della porta monumentale della città assira di Balawat, raffiguranti varie tipologie di mutilazione e smembramento di prigionieri nemici (**Fig. 4**), e i rilievi del Palazzo sud-ovest di Nimrud, che celebrano la conquista di Upa da parte del sovrano assiro Tiglath-Pileser III (**Fig. 5**).

In entrambe le figure i corpi impalati sono collocati in prossimità delle mura e delle porte della città assediata, ma l'impalamento riguarda l'intero corpo del prigioniero (sebbene nella **Fig. 4** il suppliziato subisca preliminarmente l'ablazione delle mani e dei piedi), mentre nell'*Iliade* Iris attribuisce ad Ettore l'intenzione di impalare la sola testa e di gettare ai cani il resto del corpo di Patroclo. La testa segue, dunque, una traiettoria diversa: la sua collocazione verso l'alto, in una posizione verticale che è semioticamente strategica per via dell'accentuata visibilità, sembra anzi contrapporsi alla degradazione che attende il resto del cadavere, condannato a occupare la posizione bassa e abietta del cibo per i cani¹⁷¹.

Di conseguenza, la tipologia di trattamento cui sembra alludere il testo omerico e di cui ci interessa valutare la relazione con gli elementi fin qui rintracciati è, più del semplice impalamento in sé, l'esposizione della testa recisa presso le mura di un insediamento urbano. Significativamente tale tipologia appare connessa all'impalamento già nella documentazione visuale neo-assira: nei rilievi della porta urbana di Balawat (**Fig. 4**) la città stilizzata dinnanzi alla quale si svolge il supplizio dei nemici catturati è, infatti, circondata su tre lati da una sequenza di teste recise, tutte rigorosamente con la faccia verso l'esterno, un elemento che suggerisce la serialità rituale della decapitazione dei nemici e la collocazione scenografica delle teste recise lungo la cinta muraria della città.

Esaminando le pratiche di decapitazione proprie del mondo mesopotamico, Rita Dolce ha giustamente rilevato come le mura e le porte urbane, elementi architettonici e urbanistici di forte carica ideologica, siano zone elettive per la collocazione o la sospensione delle teste di "personaggi eccellenti"¹⁷². Queste ultime sono regolarmente usate come prova dell'annientamento degli avversari, come pubblica attestazione della gloria del sovrano vincente e ostentazione del potere che questi ha appena assunto o esercitava già sul territorio. La testa del nemico si risemantizza allora in dispositivo di controllo, uno strumento che incorpora e veicola il potere del sovrano fungendo al contempo da deterrente per potenziali

¹⁷¹ L'opposizione qui delineata tra testa / resto del corpo conferma – seppur in negativo – l'irriducibilità della testa come luogo di articolazione dello statuto sociale dell'individuo. Privato della testa, il resto del corpo tende a perdere ogni connotato culturale per ridursi alla pura materialità del σῶμα animale. Come ha notato giustamente MILLER 2000, p. 225, «most of the body is treated as carrion but the head continues to be identifiable, individual, and probably perceived as a powerful relic».

¹⁷² DOLCE 2014, p. 52; cfr. anche GLASSNER 2006, p. 50 sull'immaginario mitico relativo alla collocazione delle teste recise dei mostri uccisi dal dio assiro della guerra Ninurta.

nuovi nemici¹⁷³. È la stessa logica che abbiamo individuato nell'uso della testa del nemico come correlato funzionale del γοργόνειον, emblema terrorizzante del “potere di morte” che caratterizza il guerriero e – allo stesso tempo – artefatto apotropaico deputato a stornare l'azione aggressiva di forze ostili.

Se accettiamo l'interpretazione, proposta già da Walter Leaf, di ἀνὰ σκολόπεσσι come riferimento alle «palisades along the top of the Trojan wall»¹⁷⁴, potremmo allora intendere l'operazione che Iris attribuisce a Ettore non tanto come una semplice forma di impalamento¹⁷⁵, ma come allusione alla pratica di installare presso le mura della città la testa del nemico. Patroclo non è, d'altra parte, un nemico ordinario, ma un guerriero illustre caratterizzato dall'aver tentato, in modo fallimentare e contro le stesse indicazioni di Achille (*Il.* XVI 89-92), di assalire per ben quattro volte proprio le mura troiane (*Il.* XVI 698-704).

È precisamente il tentativo di espugnare la città che Ettore, rivendicando il suo ruolo di difensore dei Troiani, rimprovera al figlio di Menezio dopo averlo colpito a morte (*Il.* XVI 830-6). Se la nostra lettura è corretta, mutilando il corpo di Patroclo Ettore non si discosterebbe dalla sua caratterizzazione di difensore della *polis*. L'esposizione della testa recisa sulle mura della città non si risolve, infatti, in uno scoppio irrelativo di crudeltà regressiva, ma appare governata da una specifica logica retributiva e apotropaica: diventa intelligibile in quanto punizione per l'offesa subita dalla città¹⁷⁶ e anche in quanto dispositivo atto a incutere terrore nei nemici e proteggere le mura, e dunque la città tutta, dal “giorno fatale”. La testa del nemico, sede delle energie vitali che garantiscono l'agentività del corpo,

¹⁷³ La produzione di paura negli avversari è, anche nel mondo assiro e nelle società mesopotamiche, una delle funzioni dell'esposizione apotropaica della testa recisa del nemico, cfr. GLASSNER 2006, pp. 50-3, in particolare p. 52: «l'action d'exhiber de ville en ville une tête coupée est déjà documentée au XVIII^e siècle par une lettre de Mari qui en signale le but: “afin que les gens prennent peur”».

¹⁷⁴ LEAF 1902², *ad Il.* XVIII 177.

¹⁷⁵ Un possibile parallelo concernente, in generale, l'impalamento del nemico come vendetta è offerto, ancora una volta, dall'*Elettra* euripidea, quando ai vv. 895-8 Oreste rientra in scena portando il cadavere di Egisto a Elettra e chiedendo a quest'ultima di farne quello che preferisce, cioè darlo ai cani oppure impalarlo conficcandone il corpo su uno *skolops* (v. 898: πήξασ' ἔρεισον σκόλοπι) come preda per gli uccelli. Alla reticenza di Elettra, che teme il biasimo da parte della *polis* in caso di maltrattamento del cadavere, Oreste reagisce significativamente sostenendo la legittimità e la superiorità assiologica della vendetta (cfr. vv. 905-6, dove l'odio per il nemico è qualificato dal sintagma ἀσπόνδοισι... / νόμοισιν, “leggi che non ammettono tregue”); il personaggio di Oreste appare, cioè, connotato dalla riattivazione tragica di un'ideologia della vendetta di tipo omerico e pre-politico (ROSIVACH 1983, p. 198, n. 21). Sull'impalamento del corpo come espressione della giustizia penale dell'epoca pre-poleica cfr. Hesych. s.v. σκόλοψιν: τὸ γὰρ παλαιὸν τοὺς κακοῦργοῦντας ἀνεσκολόπιζον, ὀξύνοντες ξύλον διὰ τῆς ῥαχέως καὶ τοῦ νότου, καθάπερ τοὺς ὀπρωμένους ἰχθῦς ἐπὶ ὀβελίσκων («un tempo si impalavano i malfattori, facendo passare il legno attraverso la spina dorsale e le spalle, come fossero pesci arrostiti sugli spiedi»); HALM-TISSERANT 1998 [2013²], pp. 14-5.

¹⁷⁶ In ciò consiste la specificità del caso di Ettore rispetto alla documentazione offerta dai paralleli neo-assiri da un lato e dal dossier sui personaggi mitici che decorano edifici e templi con le teste degli ξένοι uccisi dall'altro: qui non è in gioco la sovranità assoluta di un monarca, che consolida il proprio potere personale attraverso l'esibizione delle teste recise dei nemici, né tantomeno la violazione anticulturale delle norme della ξενία, ma la capacità dell'*aristeus* di punire i nemici del proprio gruppo sociale.

si presta ad essere addomesticata attraverso il taglio e riconvertita in un serbatoio di *puissance* utilizzabile per proteggere magicamente l'integrità della *polis* dalla pressione disgregante esercitata dalle forze ostili, *in primis* dall'ostilità dei guerrieri achei¹⁷⁷.

Il parallelo più vicino alla dinamica testé descritta non è offerto dalle pratiche barbariche dell'impalamento in età storica (cui rimandano i commentatori dell'*Iliade*), ma è rintracciabile, a mio avviso, nel racconto erodoteo relativo all'assedio di Amatunte, *polis* cipriota che, rimasta fedele ai Persiani durante la rivolta ionica, venne attaccata intorno al 497 dalla coalizione antipersiana formata dalle altre città isolate e guidata da Onesilo, *basileus* di Salamina di Cipro. Così scrive Erodoto (Hdt. V 114): “Gli Amatusi, poiché Onesilo li aveva assediati, gli tagliarono la testa, la portarono ad Amatunte e la appesero sopra le porte” (Ὀνησίλου μὲν νῦν Ἀμαθοῦσιοι, ὅτι σφέας ἐπολιόρησε, ἀποταμόντες τὴν κεφαλὴν ἐκόμισαν ἐς Ἀμαθοῦντα καὶ μιν ἀνεκρέμασαν ὑπὲρ τῶν πυλῆων).

La cefaloforia condotta dagli Amatusi coincide con l'operazione che Ettore vuole imporre alla testa di Patroclo: la testa di un nemico eccellente, l'assalitore della *polis*, è riportata in città ed è appesa (ἀνακρεμάννυμι) in posizione elevata nei pressi di una struttura strategica della topografia poleica, le porte urbane. Da notare come Erodoto rapporti immediatamente l'ablazione della testa di Onesilo alla rappresaglia degli Amatusi: questi ultimi lo decapitano *perché* da lui erano stati assediati (ὅτι σφέας ἐπολιόρησε). L'assenza di ulteriori incisi esplicativi lascia pensare che Erodoto – altrove prodigo di informazioni sulle pratiche cruente estranee all'orbita culturale greca – non avesse bisogno di spiegare tale pratica. L'attestazione già omerica di questa prassi (la decapitazione come rappresaglia e la collocazione muraria della testa del nemico come pena per l'assedio) aiuta a comprendere come mai non fosse necessario aggiungere dati addizionali su una pratica evidentemente non del tutto aliena all'immaginario mitico-rituale dei Greci di V secolo¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Questa ambivalenza polarizzata riflette il carattere polarizzato e ambivalente della vittima espiatoria nella teoria vittimaria di René Girard (1972 [1980]): ciò che la violenza unanime riconosce come la minaccia più acuta ai danni della collettività viene distrutto e subito riconfigurato simbolicamente come garanzia di benessere e strumento di protezione. Quello che Girard non valorizza, però, è precisamente l'analogia tra la riconfigurazione della vittima, che è un elemento categorialmente marginale ma comunque interno alla compagine sociale, e quella del nemico, che invece è inizialmente un soggetto del tutto esterno ma viene incluso nello spazio della comunità precisamente grazie a una violenza che ne opera la riconversione simbolica. Sul *pattern* transculturale della trasformazione del corpo dell'ucciso tramite la collocazione di parti di esso nelle fondamenta di edifici “strategici” come porte e bastioni cfr. anche l'analisi di SCARRY 1985 [1990], pp. 197-8: «La caratteristica del corpo prima della trasformazione è l'opposto di ciò che essa diventa dopo tale trasformazione: perciò, dal dolore dipende il realizzarsi del potere, dalla mortalità il realizzarsi dell'immortalità, dalla vulnerabilità il realizzarsi dell'inespugnabilità. Solo in quanto il corpo privo di vita e la difesa inexpugnabile godono entrambi di una sorta di insensibilità che li protegge da ulteriori danni fisici, posseggono attributi equivalenti di invincibilità»

¹⁷⁸ La sospensione delle teste in prossimità delle porte è, d'altra parte, un'immagine mitica ben attestata: cfr. Philostr. Jun. *Im.* 30 p. 874 Kayser a proposito di Enomao, rappresentato mentre si compiace di sospendere le

Il parallelo erodoteo fa emergere, altresì, un ulteriore aspetto della polivalenza della testa recisa e del suo trattamento rituale: la dialettica tra impulso violento verso il nemico esterno (che si esprime nella decapitazione) e il suo inglobamento *post mortem* all'interno dello spazio poleico (cefaloforia, recupero centripeto della testa). Dinamica che si risolve in una "sintesi" tra i due movimenti opposti: alla testa del nemico è assegnato, infatti, uno spazio topograficamente liminale, né troppo esterno (fuori dalle mura) né troppo interno (spazio intramurario). Funzionale a chi vive in città, la testa del nemico si rivolge a chi ne sta fuori, rifranging verso l'esterno la violenza incarnata dal corpo integro del nemico vivo.

Il prosieguo dell'episodio erodoteo conferma, d'altra parte, la logica che è già implicita nel trattamento della testa del nemico come dispositivo apotropaico: da guerriero che minaccia l'integrità della città, Onesilo diventerà un vero e proprio operatore benefico al servizio della *polis*¹⁷⁹. In seguito al manifestarsi di segni portentosi e previa consultazione dell'oracolo, la sua testa sarà infatti sepolta (fuori dalle mura) e diverrà oggetto di un culto eroico¹⁸⁰. Come ha sottolineato Jean-Jacques Glassner a proposito dell'analogo utilizzo apotropaico delle teste decapitate dei nemici nel mondo mesopotamico, «une fois mort et décapité, les forces vitales et hostiles de l'ennemi se muaient en forces propitiatoires»¹⁸¹.

Dal punto di vista del nemico, la dinamica si presenta ovviamente in forma rovesciata: decapitato e strappato alle cure del gruppo di appartenenza, il corpo del compagno passa dalla

teste recise dei pretendenti di Ippodamia davanti alle porte (κεφαλὰς ταύτας τῶν προφυλαίων ἀνημμένην ἐκάστην); lo stesso modulo si trova in Nonn. *D.* XX 152-3, dove il sovrano Licurgo mette a morte gli stranieri e con le loro teste decora le porte (ἀποκταμένων δὲ σιδήρω / ἔστρεφεν ἀνδρομέοισιν ἐὼν πυλεῶνα καρήνοισ); su questo passo cfr. BEDNAREK 2021, p. 83. La medesima dinamica orienta la collocazione spaziale e architettonica del γοργόνειον in età storica: Pausania I 21, 3 riferisce che ad Atene una testa della Gorgone, circondata dall'egida, era collocata presso il muro meridionale dell'Acropoli, di fronte al teatro (ἐπὶ δὲ τοῦ Νοτίου καλουμένου τεύχους, ὃ τῆς ἀκροπόλεως ἐς τὸ θέατρον ἐστὶ τετραμμένον, ἐπὶ τούτου Μεδούσης τῆς Γοργόνος ἐπίχρυσος ἀνάκειται κεφαλὴ, καὶ περὶ αὐτὴν αἰγὴν πεποιήται).

¹⁷⁹ In accordo col pattern, ben noto, dell'eroizzazione dei nemici: cfr. VISSER 1984, in particolare pp. 405-6 su Onesilo; KEARNS 1980, p. 50 e COPPOLA 2008, p. 156 (sulla tradizione mitica relativa a Euristeo, prima nemico di Atene e dopo la sua morte "straniero benevolo e salvatore alla città"); PARKER 2011, pp. 117-8.

¹⁸⁰ Il medesimo *pattern* è rintracciabile nella vicenda mitica della morte di Orfeo raccontata da Conone (*FGrH* 26 F 1 45 Jacoby = *OF* 1039 Kern): nella tracia Libethra Orfeo aveva introdotto delle iniziazioni maschili cui partecipavano uomini della Tracia e della Macedonia; le donne, escluse dalla partecipazione ai rituali e invidiose, s'impossessarono delle armi e degli strumenti dei mariti e fecero a pezzi il cantore, gettandone i resti in mare. La città fu colpita da un λοιμός e l'oracolo prescrive di ritrovare la testa di Orfeo e di seppellirla per neutralizzare la pestilenza (ἔλαβον χρησμὸν τὴν κεφαλὴν τὴν Ὀρφέως ἣν ἀνευρόντες θάψωσι, τυχεῖν ἀπαλλαγῆς): un pescatore ritroverà la testa, che, portentosamente integra e impegnata a cantare, sarà infine sepolta a Libethra, in un recinto sacro, e diventerà oggetto di un culto eroico. Come nel caso della Gorgone, anche qui la testa recisa assume spiccate caratteristiche magiche, connesse con la dimensione ctonia: la testa di Orfeo sopravvive portentosamente alla violenza dello smembramento e al logorio dei flutti e continua a cantare finché non viene ritrovata e sepolta; in un'altra tradizione mitica, attestata da Filostrato, la testa di Orfeo era giunta a Lesbo, si era stabilita in una fenditura e da allora cantava oracoli all'interno di una cavità della terra (Philostr. *Her.* 28, 7-12), secondo uno schema spaziale che ritroviamo nel *manteion* di Trofonio a Labadea, localizzato in un antro sotterraneo (su questo punto si veda OGDEN 2001, pp. 208-9, che associa all'antro di Trofonio l'episodio mitico della decapitazione di Agamede raccontato nella *Telegonia*).

¹⁸¹ GLASSNER 2006, p. 50.

posizione del soggetto interno che agisce in funzione di obiettivi positivi a quella dell'oggetto esterno e perturbante. "Perturbante" perché l'ablazione della testa di un guerriero eccellente costituisce il contrassegno non revocabile dell'incapacità dei suoi compagni di far valere i trattamenti rituali prescritti ai cadaveri, indica cioè il fallimento dei meccanismi che legano in modo prescrittivo la stabilità del gruppo sociale al mantenimento dell'integrità del corpo dell'individuo in funzione del rito funebre.

La preminenza assiologica e la cogenza sociale del recupero del cadavere amico fa sì che Achille non possa dilazionare ulteriormente il suo oltranzistico rifiuto di combattere. Nelle parole di Iris, la prospettiva di oltraggio di Patroclo è, infatti, direttamente associata a quella del disonore di Achille (XVIII 180): se l'eroe vuole evitare la λώβη, la considerazione infamante che in regime di "shame culture" equivale a una morte sociale, il cadavere di Patroclo non dev'essere scempiato, non deve subire la vergogna della mutilazione (ἡσχυμένος)¹⁸². Il recupero e la conservazione della salma del compagno, vero e proprio "doppio" dell'eroe, assumono la priorità su ogni altra considerazione concernente l'offesa che il personaggio ha subito da parte di Agamennone, costituendo di fatto lo snodo narrativo che scioglie l'impasse determinata, fin dal canto I, dalla μῆνις di Achille. Mediata dalle parole di Iris, la prospettiva disonorevole della mutilazione di Patroclo da parte di Ettore funge, dunque, da primo impulso all'auspicata reintegrazione sociale di Achille, stimolo inderogabile alla riassunzione della posizione elettiva dell'eroe, il campo di battaglia¹⁸³.

2.3.3. Prendere e riportare la testa del nemico. Cefaloforia e vendetta rituale

Nell'*Iliade* l'intenzione di tagliare la testa al nemico emerge esplicitamente a partire dalla battaglia intorno al cadavere di Patroclo, nel canto XVII. Dopo aver contribuito alla morte di Patroclo, il troiano Euforbo spera di spogliarlo delle sue armi, ma si ritrova davanti Menelao, cui intima immediatamente di allontanarsi dal morto (v. 13: χάζεο, λείπε δὲ νεκρόν, ἔα δ' ἔναρα βροτόεντα). L'Atride rifiuta ricordando ad Euforbo di aver già ucciso suo fratello, Iperenore, ed esortandolo a ritirarsi per non subire una sorte analoga; a quel punto il giovane e bel troiano formula un proposito di vendetta (*Il.* XVII 34-40):

¹⁸² Riprenderemo questo punto *infra*, Cap. 3.3.

¹⁸³ Secondo SEGAL 1971, pp. 22-3 questi versi segnerebbero altresì una brusca alterazione nella rappresentazione del maltrattamento del cadavere, un punto di svolta che introduce il crescendo di violenza dei canti successivi: «There is nothing else quite like it in the *Iliad*. [...] Our passage not only climaxes the motif of decapitation initiated by Euphorbus at the beginning of book 17, but it also outlines a new stage in the violent treatment of the dead, a new level of atrocity which is now attained».

Capitolo due

νῦν μὲν δὴ Μενέλαε διοτρεφὲς ἦ μάλα τείσεις
γνώτων ἐμὸν τὸν ἔπεφνες, ἐπευχόμενος δ' ἀγορεύεις, (35)
χῆρωσας δὲ γυναῖκα μυχῶ θαλάμοιο νέοιο,
ἀρητὸν δὲ τοκεῦσι γόον καὶ πένθος ἔθηκας.
ἦ κέ σφιν δειλοῖσι γόου κατάπαυμα γενοίμην
εἴ κεν ἐγὼ κεφαλὴν τε τεῖην καὶ τεύχε' ἐνείκας
Πάνθῳ ἐν χεῖρεσσι βάλω καὶ Φρόντιδι δίη.

«Adesso sì, Menelao allevato da Zeus, che tu pagherai davvero
per mio fratello, che hai ucciso e di cui parli vantandoti;
ne hai reso vedova la sposa dentro il nuovo talamo,
hai dato ai genitori il pianto maledetto e il lutto!
Potrei essere per quegli infelici ciò che interrompe il pianto,
se mai io prendessi la tua testa e le armi
e le mettessi nelle mani di Pantoo e della divina Frontide».

All'interno del sintagma *κεφαλὴν τε τεῖην καὶ τεύχε' ἐνείκας* (v. 39), l'enfasi cade soprattutto sull'eccezionalità della testa come oggetto di sottrazione. Diversamente da quanto testimoniano le pratiche belliche della cultura romana arcaica, dove l'ablazione della testa del *dux hostium* può forse essere stata parte integrante del complesso rituale degli *spolia opima*¹⁸⁴, per i guerrieri iliadici la norma generalizzata è data, infatti, dal solo ἐναρίζειν, il recupero della panoplia (ἔναρα) del nemico ucciso, cioè di quella «seconda pelle», come l'ha definita per prima Maria Grazia Ciani¹⁸⁵, che conferisce al corpo maschile la qualifica di guerriero e ne indica il pieno compimento come agente sociale¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Le fonti romane menzionano solo tre circostanze in cui furono conquistati gli *spolia opima*: iniziatore della pratica fu Romolo, che decapitò e spogliò il re dei Ceninesi (Liv. I 10, 4: *Romulus... regem in proelio obruncat et spoliat*) per poi portarne gli *spolia* al tempio di Iuppiter sul Campidoglio. In tale occasione, afferma Livio, Romolo aggiunse al nome del dio l'epiteto *Feretrius* (cfr. Plu. *Rom.* 16, 6, il quale connette *Feretrius* al verbo latino *ferire*, poiché Romolo aveva fatto voto di “colpire” il nemico). La seconda circostanza è connessa a Cornelio Cosso, che tagliò la testa del re etrusco Lars Tolumnio e la infilò su una picca, sbaragliando i nemici in preda al terrore (Liv. IV 19, 5: *tum exsanguis detracta spolia, caputque abscisum victor spiculo gerens terrore caesi regis hostes perfudit*). L'ultima circostanza in cui furono prese le spoglie opime fu l'uccisione di Virdomaro, re dei Galli Insubri, da parte di Marcello, circostanza in cui, stando a Properzio, al condottiero gallo venne troncato il collo (Prop. V 10, 44: *torquis ab incisa decidit unca gula*). In tutte e tre i casi la vittoria sul *dux hostium* è completata attraverso la sua decollazione da parte del comandante romano. Sul carattere istituzionale dell'ablazione della testa del nemico nel rituale degli *spolia opima* si vedano VOISIN 1984, pp. 279-81; CAMPANILE 1990, pp. 269-271. Sugli *spolia opima* cfr. anche FLOWER 2000, KATZ 2016, pp. 272-278.

¹⁸⁵ CIANI 1989, p. 12: «Le parti dell'armatura che aderiscono al corpo sono per il guerriero come una seconda pelle». Sulla panoplia come doppio dell'anatomia del guerriero cfr. VERNANT 1989 [2000], p. 16; MILLER 2000, pp. 225-6; LISSARRAGUE 2008, p. 18 e 2020, p. 133.

¹⁸⁶ Viceversa, come afferma Ettore, l'abbandono delle armi rende il guerriero “nudo (γυμνός) come una donna”, cfr. *Il.* XXII 124-5. Si veda il caso del sovrano spartano Agesilao che durante la sua campagna militare in Asia Minore fa esporre nudi i prigionieri barbari affinché i suoi uomini si convincessero che si sarebbero ritrovati a combattere contro delle femmine (Xen. *Hell.* III 4, 19). Sulla circolazione delle armi e sulla norma dello

Il tentativo è quello di privare il nemico del suo “secondo corpo”, corpo tutto sociale, per ridurlo alla mera nudità del σῶμα, come tenta di fare Euforbo con gli ἔναρα βροτόεντα di Patroclo. Si tratta di un'operazione di disassemblaggio dell'identità del guerriero in cui l'integrità del corpo fisico non è, di norma, sottoposta a tagli addizionali; l'atto invasivo di tagliare e dislocare la testa oggettiva, invece, un *surplus* di violenza che si colloca su un diverso piano semantico.

L'ambito prototipico cui rimanda il recupero della testa è, infatti, già nell'*Iliade* e ancora nella Grecia di età classica e post-classica, quello della caccia contro la bestia feroce. Significativo a tal riguardo è il trattamento del corpo del cinghiale di Calidone, animale sterminatore di mortali ucciso da Meleagro: spinti da Artemide, gli Etoli e i Cureti erano giunti a combattere ἀμφὶ σὺδὸς κεφαλῆ καὶ δέρματι λαχνήεντι (*Il.* IX 54), per impossessarsi della testa e della pelle villosa del cinghiale. Il corpo della fiera abbattuta funziona come materia prima da cui si ricavano, tramite un uso tecnicizzato della mutilazione, trofei pregni di una speciale *puissance*: la testa è scorporata dal corpo d'appartenenza e, senza perdere il suo legame con quest'ultimo, si risemantizza in un indicatore indessicale della forza e del prestigio sociale implicati dall'uccisione dell'animale feroce¹⁸⁷. Nel caso del cinghiale calidonio, creatura eccezionalmente forte, la detenzione della testa e della pelle è feticizzata a tal punto da diventare oggetto di rivalità mimetica tra gli stessi uomini e da far slittare la caccia nella guerra. Similmente l'atto di tagliare e portar via la testa del nemico è operazione che fa slittare la guerra nella caccia, nella misura in cui *traduce* sul corpo umano una mutilazione che “spetta” all'animale feroce abbattuto dal cacciatore¹⁸⁸.

Ciò non significa, beninteso, che dalle parole di Euforbo si possa inferire l'esistenza o il

ἐναρίζειν cfr. LONGO 1996, pp. 28-39, e segnatamente p. 35: «On combat pour tuer l'adversaire, mais en même temps pour s'emparer de son armure: seulement avec la spoliation qui suit le meurtre on peut dire que la victoire est complète, que l'ennemi est vraiment tué, réduit comme il est à un cadavre nu».

¹⁸⁷ Nelle *Baccanti* euripidee l'ingresso in scena di Agave con in mano la testa recisa di Penteo sarà giocato, in termini drammaturgici, su una esplicita sovrapposizione con il pattern della caccia all'animale feroce: resa folle da Dioniso, Agave è infatti convinta di recare con sé la testa di un leone cui ha dato la caccia (*Eur. Bacch.* 1214-5: κρᾶτα [...] τόδε / λέοντος ὄν πάρεμι θηράσασ' ἐγώ), si vanta della sua impresa straordinaria mostrando al Coro la testa decapitata del figlio e offrendola a Cadmo per farla inchiodare alla reggia. Si vedano anche Diod. V 29 a proposito degli usi delle popolazioni celtiche della Gallia: «Quando i loro nemici cadono, tagliano loro le teste e le allacciano al collo dei loro cavalli... e queste spoglie le fissano con chiodi sulle loro case, *come fanno coloro che si sono impossessati delle belve in certe battute di caccia*» (τὰ ἀκροθίνια ταῦτα ταῖς οἰκίαις προσηλοῦσιν ὥσπερ οἱ ἐν κυνηγίῳσι τισὶ κεχειρωμένοι τὰ θηρία); Philostr. *Im.* I 30 su Enomao: «uccideva i pretendenti di Ippodamia e pensava di far con le loro spoglie *quello che i cacciatori che hanno catturato bestie selvagge fanno con le teste dei leoni o degli orsi* (κτείνων τοὺς τῆς Ἴπποδαμείας ἐρῶντας φρονεῖ τοῖς τούτων ἀκροθίνιαις ἀτάκτων λεόντων κεφαλαῖς οἷον θήραν ἡρηκότας).

¹⁸⁸ Sulla lunga durata del pattern venatorio relativo all'ablazione delle teste o di altre parti del corpo degli animali uccisi e sulla sua applicazione al corpo del nemico nelle guerre moderne e contemporanee è illuminante il materiale raccolto e analizzato da HARRISON 2012, soprattutto le pp. 21-9.

Capitolo due

ricordo di una vera e propria forma di «chasse aux têtes»¹⁸⁹, se con questa nozione etnografica (corrispondente all'inglese “*head-hunting*”) intendiamo, in senso stretto, le guerre istituzionalizzate compiute presso alcune società tradizionali in funzione dell'ottenimento e della manipolazione rituale delle teste dei nemici uccisi¹⁹⁰. Secondo alcuni interpreti, il tentativo di tagliare e portar via la testa del nemico sarebbe da rapportare, infatti, al retaggio di una presunta «chasse aux têtes» propria di una lontana epoca pre-omerica, istituzione di cui l'*epos* e la successiva produzione letteraria conserverebbe, appena attenuate, le tracce¹⁹¹.

Quest'ipotesi è stata sostenuta da Louis Gernet nel suo articolo sulla decapitazione nel mito di Dolone¹⁹², ed è stata poi ripresa e ampliata, con particolare riguardo al materiale omerico, da Alain Moreau (1997). Secondo quest'ultimo, il recupero della testa del nemico costituirebbe un tipico esempio di rito di iniziazione prescritto ai giovani maschi in funzione della piena ascrizione alla compagine dei guerrieri¹⁹³: proprio il caso di Euforbo, presentato dal narratore come giovane giunto per la prima volta sul campo di battaglia “per apprendere la guerra” (*Il. XVI 811: πρῶτ' ἐλθὼν... διδασκόμενος πολέμοιο*), offrirebbe la prova del retaggio subliminale, non più inteso dall'aedo e dal suo pubblico, di più antichi riti iniziatici derivanti da un presunto sostrato indoeuropeo e concernenti l'ablazione e il recupero della testa di un guerriero nemico¹⁹⁴.

Tale interpretazione risulta, però, problematica sia sul piano del metodo, in quanto costruita a partire da materiale comparativo che non riflette gli usi attestati né in Omero né in Grecia antica (è il caso della «chasse aux têtes» presso gli Sciti e le popolazioni celtiche)¹⁹⁵, sia sul piano del merito, in quanto – nella prospettiva esplicitata da Euforbo nel suo discorso – il taglio della testa di Menelao è privo di qualsiasi connotazione iniziatica e si pone, piuttosto,

¹⁸⁹ *Contra* MARCINKOWSKI 2011, p. 449, che confonde pratica cinegetica e caccia alle teste.

¹⁹⁰ Si tratta di un tipo di guerra rituale che è stato rintracciato dagli antropologi presso numerose società dell'Amazzonia, del sud-est asiatico e della Melanesia (HARRISON 2012, pp. 5-6). L'esempio più noto è offerto dai Jivaro dell'Amazzonia, su cui cfr. DESCOLA 2005 [2021], pp. 383-7 e TAYLOR 2006, pp. 75-80. Cfr. anche D'ONOFRIO 2004 e 2006 sugli Ayoreo del Chaco paraguayano.

¹⁹¹ Secondo Moses I. Finley, qui vistosamente influenzato dal paradigma evolucionistico di Gilbert Murray, «tra i popoli più primitivi, a questo scopo onorifico serve la testa della vittima; nella Grecia di Omero l'armatura ha sostituito la testa» (FINLEY 1977 [1992], p. 93). La documentazione iconografica del tardo arcaismo presenta moduli di cefaloforia in ambito guerriero cfr. VERMEULE 1979, p. 107-8 e HALM-TISSERANT 1989, pp. 101-2.

¹⁹² GERNET 1968, pp. 160-1.

¹⁹³ Cfr. MOREAU 1997, p. 60. Sulla funzione iniziatica e antropopoietica della “caccia alle teste” presso le società tradizionali cfr. JEANMAIRE 1913, pp. 148-9; BRELICH 1969 [2013], p. 175 e 2011², pp. 117 ss.; CLASTRES 1977b, pp. 88-9; FAVOLE 2003, pp. 116-23.

¹⁹⁴ MOREAU 1997, p. 52.

¹⁹⁵ Moreau giustifica il confronto con la documentazione scitica, attestata a partire da Erodoto, in base al presupposto, metodologicamente molto debole, che «comme les Troyens sont hors du monde grec, c'est hors du monde grec que [...] nous allons chercher des preuves» (MOREAU 1997, p. 52). Quest'approccio è contestato, con altri argomenti, anche da MARCINKOWSKI 2011, pp. 438-9. Sulla differenza tra la decapitazione in Omero e la vera e propria caccia alle teste presso gli Sciti cfr. HARTOG 1980 [1992], pp. 143-8.

in rapporto diretto con l'orizzonte della vendetta. Ciò che muove Euforbo non è, infatti, il desiderio di impossessarsi della testa di un nemico qualsiasi: è l'uccisore del fratello a dover pagare la morte di quest'ultimo con la propria testa. La decapitazione svolge, ancora una volta, una funzione contrastiva e individualizzante¹⁹⁶: si attribuisce un sovrappiù di significato all'uccisione di un individuo specifico, la si distingue *in negativo* dalla morte ordinaria dei guerrieri attraverso l'applicazione di un grado di violenza che spetta normalmente non al corpo dell'uomo, ma al corpo dell'animale cacciato.

L'esatto contrario della normale «chasse aux têtes», dove il tentativo di riportare a casa le teste dei nemici accomuna tutti i guerrieri che partecipano alla spedizione e l'identità degli uomini decapitati è quasi sempre ignorata da chi opera la decapitazione¹⁹⁷. Per quanto concerne quest'ultimo elemento, l'immaginario mitico della Grecia di età arcaica sembra conoscere, in effetti, un caso parzialmente pertinente, quello dei personaggi antieroiici che decapitano gli stranieri e ne recuperano le teste per addobbare o edificare templi agli dèi.

Il caso più noto è probabilmente quello di Anteo, re di Libia e figlio di Poseidone, che – come scrive Pindaro – si serviva dei crani degli ξένοι uccisi per “ricoprirne” il tempio del padre in Libia (*Isth.* IV 72 ss.: κρανίους [...] ξένων / ναὸν Ποσειδάωνος ἐρέφοντα)¹⁹⁸. All'interno del medesimo pattern si colloca anche il mito di Cicno così come rielaborato da Stesicoro: figlio di Ares, Cicno figura come un temibile guerriero che viveva alle porte della Tessaglia, dedito a decapitare (κατατομεῖν) gli stranieri in cui si imbatteva¹⁹⁹ e a raccoglierne le teste per edificare un tempio ad Apollo (τοὺς παριόντας ξένους ἐκαπατόμει, ἐκ τῶν κεφαλῶν ναὸν τῷ Ἀπόλλωνι ποιῆσαι βουλόμενος)²⁰⁰.

¹⁹⁶ Giustamente MARCINKOWSKI 2011, p. 450 parla di una «personnalisation de la mort du vaincu».

¹⁹⁷ Su questo punto cfr. TAYLOR 2006, p. 75 a proposito delle spedizioni di caccia alle teste presso i Jivaro: in altri termini, in regime di «chasse aux têtes» l'atto di prendere la testa è più importante dell'identificazione del singolo guerriero ucciso, motivo per cui le pratiche di guerra jivaro prescrivono di decapitare il nemico premendogli la faccia verso il suolo, in modo che non ci siano contatti visivi tra carnefice e vittima. Diverso è il caso delle pratiche di decapitazione del nemico presso nel Giappone medievale, dove l'identificazione della vittima assume un ruolo fondamentale: «'A head without a name' is of little use to the *samurai*; the rule is that, if circumstances permit, 'when taking the head of an opponent you must give your name first and the let your victim give his'» (VAN WEES 1996, p. 51).

¹⁹⁸ Lo scolio (*ad* Pind. *Isth.* IV 92a Drachmann) riporta alcuni paralleli mitici di costruttori di “Schädelgebäude”, edifici fatti con le teste, citando Diomede tracio, Eueno ed Enomao: τοῦτο γὰρ ἱστοροῦσι Διομήδην τὸν Θράκα ποιεῖν, Βακχυλίδης δὲ Εὐήνων ἐπὶ τῶν Μαρπίσσης μνηστήρων [cfr. B. 20 Snell (= *Dyth.* 6 Maehler)], οἱ δὲ Οἰνόμαον, ὡς Σοφοκλῆς [cfr. Soph. *TrGF* IV F473a e i *loci paralleli* segnalati in nota da Radt]. Tzetzis, *schol.* Lyc. 160 (p. 76 Scheer), aggiunge alla rassegna di personaggi già citati anche Phorbas e Cicno. Su questo dossier si veda anche JANKO 1986, p. 51.

¹⁹⁹ In alcune versioni del mito Cicno uccide e deruba i viandanti che portano ecatombi a Delfi; così già in [Hes.] *Scut.* 479-80, dove, però, non si fa riferimento alla decapitazione dei viandanti. Sulle varianti del mito di Cicno cfr. MARCINKOWSKI 2011, pp. 442-3; DAVIES – FINGLASS 2014, pp. 462-8.

²⁰⁰ Stesich. fr. 207 Page e Davis (= *Schol.* Pind. *Ol.* X 21a Drachmann). C'è, tuttavia, chi propone di emendare Ἀπόλλωνι in Ἄρει (Heyne) o in Φόβωι (Dawe); cfr. JANKO 1986, pp. 50-1. Sul rapporto tra Cicno e Apollo cfr.

La sistematicità della decapitazione e il dettaglio della raccolta delle teste presenta tratti in comune con il *pattern* etnografico della «chasse aux têtes», ma in questo caso abbiamo a che fare con un'eccezione che sembra, piuttosto, confermare la regola: la gratuità della violenza contro gli ξένοι²⁰¹ e la finalità del tutto abnorme della tesaurizzazione delle teste recise (usate come materiale di costruzione) colloca, infatti, Cicno e gli altri personaggi che condividono con lui questo tratto marcato assai lontano dall'orizzonte eroico e deontico in cui agiscono i guerrieri iliadici.

Tali figure sono interpretabili, piuttosto, come doppi rovesciati di Perseo: quest'ultimo decapita un mostro feroce e ne usa la testa per scopi funzionali e pro-sociali (il γοργόνειον), viceversa i primi decapitano vittime inermi e destabilizzano o minacciano l'ordine culturale.

Costoro sono ascrivibili, in sostanza, all'ampia costellazione leggendaria di personaggi anticulturali che infestano gli spazi pre-civilizzati e che sovvertono le norme condivise, sollecitando così il distanziamento dei fruitori del mito. Si tratta di personaggi negativi neutralizzati dai loro opposti strutturali, gli eroi afferenti alla categoria storico-religiosa di “*cultural heroes*”²⁰². Come attesta già lo *Scudo* pseudo-esiodeo²⁰³, Cicno verrà ucciso e molto probabilmente decapitato proprio da Eracle, l'eroe culturale *par excellence*²⁰⁴; quest'ultimo figura, peraltro, anche come avversario di Anteo già nelle *Istmiche* (IV 70 ss.) di

DETIENNE 1998 [2002], pp. 45-6.

²⁰¹ Cfr. il gruppo di *Scholia* vaticani (BCDEQ) ad Pind. *Ol.* X 19b Drachmann: κακόξενος ἦν Κύκνος καὶ ἐν παρόδῳ τῆς Θεσσαλίας οἰκῶν ἀπεκαρτόμει τοὺς παριόντας, ναὸν τῷ Ἀπόλλωνι βουλόμενος ἐκ τῶν κεφαλῶν οἰκοδομῆσαι. Nell'*Eracle* euripideo Cicno è qualificato con l'epiteto, assai più pregnante, ξεινοδαΐκτης (v. 391), “che fa a pezzi gli ξεῖνοι”, deverbativo del verbo δαΐζειν.

²⁰² Numerosi tra questi personaggi, come i λησταὶ uccisi da Teseo nella leggenda attica (Sini, Procuste), sono caratterizzati dalle modalità mutilatorie parossistiche tipiche dell'immaginario relativo alla ξεινοκτονία, sui cui si veda *infra*, Cap. 4.2 e Appendice I,3.

²⁰³ Databile tra il tardo VII secolo e la metà del VI, cfr. JANKO 1986 sui rapporti tra lo *Scudo* pseudo-esiodeo e il *Cicno* di Stesicoro. Per uno *status quaestionis* più aggiornato rimando a DAVIES – FINGLASS 2014, pp. 1-3.

²⁰⁴ [Hes.] *Scut.* 416-20. A conferma dell'interpretazione secondo cui ἀπὸ δ' ἄμφω κέρσε τένοντε del v. 419 indica con ogni probabilità la decapitazione di Cicno da parte di Eracle, si può addurre la testimonianza di Plutarco, secondo cui Eracle era solito infliggere ai propri nemici – spesso connotati dall'esercizio di un'empia violenza contro gli stranieri – lo stesso supplizio che quelli facevano patire agli altri (Plut. *Thes.* 11, 1: ἐκεῖνος οἷς ἐπεβουλεύετο τρόποις ἀμυνόμενος τοὺς προεπιχειροῦντας, ἔθυσσε τὸν Βούσιριν καὶ κατεπάλαυσε τὸν Ἄνταϊον καὶ τὸν Κύκνον κατεμονομάχησε καὶ τὸν Τέρμερον συρρήξας τὴν κεφαλὴν ἀπέκτεινε): oltre a Cicno, Plutarco menziona Busiride, mitico re dell'Egitto che sacrificava gli stranieri a Zeus e che venne ucciso sull'altare da Eracle (su cui cfr. PICCALUGA 1968, pp. 149-55; LAURENS 1986; DURAND 1986, pp. 107-32; WINKLER 1980, pp. 179-81; HUGHES 1991, pp. 187-8; MEHL 2009), così come Anteo e Termero, quest'ultimo specializzato nell'uccidere a testate coloro in cui si imbatteva. Pertinente in questa rassegna è anche il caso di Litiere, che costringeva a mietere a gara con lui gli stranieri che si trovavano occasionalmente a passare presso il campo; lo straniero, che risultava sempre soccombente, era legato in un covone e decapitato con la falce, finché Eracle non vinse la gara, decapitò Litiere (Serv. in Verg. *Buc.* 8, 68: [scil. Eracle] *caput amputavit*) e ne gettò il corpo nel fiume Meandro (Sosith. *TrGF* 1 99 F3 Snell, *Schol.* Theocr. 10, 41/42e Wendel). Allo stesso modo, nelle leggende relative ai “λησταὶ mutilatori”, questi ultimi vengono assai spesso uccisi dagli eroi culturali esattamente nello stesso modo in cui erano soliti uccidere le loro vittime; su questo punto sia consentito rinviare a SCANDARIATO 2021, p. 149 a proposito di Teseo. Su Eracle come “*cultural hero*” cfr. BURKERT 1979 [1986], pp. 125-156; STAFFORD 2012, pp. 23-78.

Pindaro.

Se è dunque possibile individuare all'interno dell'immaginario mitico di età arcaica e tardo-arcaica alcune simmetrie formali con il pattern della «chasse aux têtes», è pur vero che esse appaiono inquadrare entro un orizzonte semiotico di disordine regressivo che non ha rapporto con le parole di vendetta che Euforbo rivolge a Menelao: qui, al contrario, la decapitazione è diretta contro un nemico specifico ed è subordinata al ripristino di una condizione di normalità spezzata dall'irruzione della morte violenta di un membro dell'οἶκος.

Ciononostante, lungi dal prendere sul serio le parole di Euforbo, la critica si è spesso arenata in giudizi di valore che si spiegano solo col *bias* relativo al carattere pregiudizialmente “barbarico” della decapitazione. Emblematica è l'argomentazione di Wolf-Hartmut Friedrich, secondo cui il riferimento all'ablazione della testa sarebbe espressione dell'arroganza del giovane troiano e la sua bellezza fisica – descritta dal narratore ai vv. 51 ss., dopo la sua morte per mano di Menelao – completerebbe «the picture of a barbaric luxuriance [*barbarischen Üppigkeit*] which cannot stand up well against a person like Menelaus»²⁰⁵. Per confermare il pregiudizio sul carattere barbarico della decapitazione, Friedrich ricorre qui a un ulteriore pregiudizio, cioè quello, del tutto estraneo a Omero, sulla bellezza fisica come espressione della scarsa virilità dei barbari. Un caso di “bella morte” di un giovane guerriero, pienamente coerente con il modello di virilità guerriera veicolato dal codice eroico, è trasformato così nel suo opposto²⁰⁶. Per Charles Segal, Euforbo è addirittura «an overconfident young upstart, who [...] finds the grimness of war something of a game»²⁰⁷, un giudizio di valore che lo studioso americano ricava dalla lettura di Friedrich, ma che non ha alcun evidente riscontro testuale nell'*Iliade*.

In tal modo si trascura lo specifico delle ragioni offerte dal discorso di Euforbo. Il fatto di riportare a casa la testa e le armi di Menelao non è presentato, infatti, come un atto di crudeltà gratuita, ma si pone in funzione del “lamento che chiama vendetta” (v. 37: ἀρητὸν... γόον) dei genitori che piangono per la morte di Iperenore²⁰⁸. Insistendo ai vv. 37-8 sul termine

²⁰⁵ FRIEDRICH 1956 [2003], p. 46; cfr. *ibid.* p. 45: «the custom of cutting the head off the opponent's corpse and taking it home as a trophy is particularly barbaric [corsivo mio]».

²⁰⁶ Lo stesso Apollo definirà Euforbo caduto per mano di Menelao come Τρώων τὸν ἄριστον (*Il.* XVII 80), cosa che inficia, a mio avviso, le ricorrenti letture tese a dimostrare come il giovane guerriero troiano sia un doppio dell'imbelle Paride (sul dibattito si veda ALLAN 2005, pp. 1-4).

²⁰⁷ SEGAL 1971, p. 21. Limite evidente nell'approccio di Friedrich e di Segal è l'assunzione acritica del punto di vista di Menelao, formulato nel contesto del vanto rituale che precede il duello con il giovane troiano, come criterio di giudizio della percezione che l'aedo e il suo pubblico hanno del personaggio di Euforbo.

²⁰⁸ Sul nesso tra γόος ἀρητὸς e obbligo della vendetta rimando a GIORDANO 1998, in particolare le pp. 68-73, e PALMISCIANO 2017, pp. 58-62. Entrambi gli studiosi rimandano al parallelo folklorico offerto dall'*attitu* sardo o al *vòcero* corso, lamenti funebri che hanno la funzione di attizzare la vendetta, cfr. LOMBARDI SATRANI –

Capitolo due

γόος, Euforbo – principale titolare del dovere della vendetta in quanto fratello del morto – esplicita, infatti, l'intenzione di agire contro l'assassino del fratello proprio per far cessare tale lamento (v. 38: γόου κατάπαυμα).

Questo nesso tra il recupero degli indicatori dell'identità dell'uccisore (la testa come deittico della persona e le armi come “secondo corpo” che completa il *corps articulaire* del guerriero) e l'elaborazione del lutto non è, peraltro, un dato isolato.

Un'ulteriore attestazione è offerta, infatti, dal proposito di vendetta formulato da Achille durante il suo γόος dinnanzi al cadavere di Patroclo (*Il. XVIII 333-5*):

νῦν δ' ἐπεὶ οἶν Πάτροκλε σεῦ ὕστερος εἶμι' ὑπὸ γαῖαν,
οὔ σε πρὶν κτεριῶ πρὶν γ' Ἐκτορος ἐνθάδ' ἐνεῖκαι
τεύγεα καὶ κεφαλὴν μεγαθύμου σοῖο φονῆος. (335)
δῶδεκα δὲ προπάροιθε πυρῆς ἁποδειροτομήσω
Τρώων ἀγλαὰ τέκνα, σέθεν κταμένοιο χολωθεῖς.

«E adesso, Patroclo, poiché dopo di te andrò sotto terra,
non ti seppellirò prima di aver riportato qui
le armi e la testa di Ettore, il tuo superbo assassino.
Poi davanti alla pira reciderò il collo di dodici
nobili figli dei Troiani, adirato per la tua uccisione».

Se Euforbo vuole riportare a casa la testa e le armi di Menelao per permettere ai genitori di concludere il lamento funebre, Achille intende piuttosto portare le armi e la testa “qui” (v. 334: ἐνθάδ' ἐνεῖκαι), cioè dove si trova la salma di Patroclo, proprio per poter avviare le esequie²⁰⁹. L'esecuzione della vendetta acquista un'assoluta priorità sul rito funebre, ne diventa – nelle parole di Achille – una *conditio sine qua non*²¹⁰. Indicatore dell'adempimento della vendetta, il recupero della testa dell'assassino assume, allora, una posizione strategica (in questo caso pre-liminale piuttosto che post-liminale) nella scansione del processo che

MELIGRANA 1982, pp. 338-41. Su lamento funebre e vendetta in Omero cfr. GAGLIARDI 2007, pp. 261-82.

²⁰⁹ Analogo è il trattamento che nelle fonti post-omeriche Achille impone a Memnone sovrano degli Etiopi: quest'ultimo uccide Antiloco, figlio di Nestore, e viene decapitato da Achille, il quale ne colloca la testa – insieme alle armi – sulla pira funebre dello stesso Antiloco (cfr. MARCINKOWSKI 2011, p. 445). MURRAY 1907 [1934⁴], pp. 128-9 condivide l'ipotesi di J.A.K. Thomson sulla presenza, nella versione pre-omerica dell'*epos* iliadico, di una compiuta decapitazione di Ettore da parte di Achille. Ma l'ipotesi si basa esclusivamente sullo scarto tra i propositi formulati da Achille in questi versi e le differenti operazioni che egli effettuerà sul cadavere di Ettore tra il XXII e il XXIV canto, e il semplice abbandono del progetto annunciato dal personaggio non autorizza a postulare un intervento autoriale teso a censurare una versione precedente della vicenda epica putativamente caratterizzata da una violenza eccessiva.

²¹⁰ Sull'importanza che questo punto assume in relazione all'oltraggio del corpo di Ettore cfr. *infra*, Cap. 3.4.1.

porta al superamento rituale della morte violenta della persona cara.

Lo stretto legame che l'episodio di Euforbo e quello di Achille intrecciano tra vendetta, recupero della testa del nemico e superamento del lutto non è, invero, estraneo ad alcune forme documentate di «chasse aux têtes» presso le società tradizionali. Presso i Kwakiutl del Pacifico nord-occidentale, ad esempio, le spedizioni di caccia alle teste fungevano spesso da rappresaglia per la morte di un familiare. La differenza specifica tra la logica della vendetta omerica e quella dei Kwakiutl emerge bene, tuttavia, nelle parole di Ruth Benedict:

«There was [*scil.* presso i Kwakiutl] a more extreme way of meeting the affront of death. It was by head-hunting. *It was in no sense retaliation upon the group which had killed the dead man.* The dead relative might equally have died in bed of disease or by the hand of an enemy. *The head-hunting was called "killing to wipe one's eyes",* and it was a means of getting even by making another household mourn instead» (BENEDICT 1934 [1959], p. 190, corsivo mio).

Prendere la testa dei nemici è “uccidere per asciugarsi gli occhi” (si noti la corrispondenza con il γόου κατάπαυμα di *Il.* XVII 38), ma in questo caso non è l'identità del decapitato a contare, piuttosto il fatto stesso di aver decapitato membri estranei al gruppo: per una società che concepisce la morte solo come azione causata dall'azione maligna di terzi, la norma sociale della rappresaglia eccede, infatti, la determinazione specifica della responsabilità individuale²¹¹. Nei casi omerici in analisi è, viceversa, il responsabile effettivo della morte violenta della persona cara a dover pagare la τίσις sulla propria testa.

La testa dell'uccisore funziona, allora, come una sorta di contro dono che va portato al morto, come intende fare Achille con la testa di Ettore, o messo *nelle mani* (come si augura Euforbo in *Il.* XVII 40: ἐν χεῖρεσσι βάλω) di chi è a lutto per il familiare ucciso. Si tratta di una contropartita che mette fine alla vendetta colmando il vuoto causato dalla morte violenta del membro del proprio gruppo familiare o della propria formazione sociale.

La prova della pertinenza di questo nesso è illustrata dagli esegeti antichi: commentando le parole di Euforbo a Menelao, lo scoliasta nota l'eccezionalità della pratica della decapitazione (τὸ ἔθος σημειωτέον) e la ricollega ad altri episodi della leggenda in cui il modulo del recupero della testa del nemico ucciso è inquadrato esplicitamente nella cornice della vendetta rituale: καὶ γὰρ τῇ Ἀλκμήνῃ τὴν κεφαλὴν ἐκόμισαν Εὐρυσθέως καὶ τὴν

²¹¹ Sulla vendetta come necessità di spargimento di sangue finalizzato al superamento della posizione passiva in cui si trova il gruppo colpito si vedano le considerazioni di EHRENREICH 1997 [1998], pp. 128-9 e di HAN 2011 [2018], p. 30.

Μελανίππου Τυδεΐ²¹². Nel primo caso si allude all'episodio della decapitazione di Euristeo: quest'ultimo, persecutore di Eracle e dei suoi discendenti, era stato decapitato da Illo, che ne aveva poi portato la testa ad Alcmena, madre di Eracle²¹³. Nella variante mitica attestata da Pindaro, a decapitare Euristeo è invece Iolao, nipote di Eracle; il poeta non specifica la sorte della testa, ma il corpo del sovrano decapitato sarebbe stato poi seppellito presso la tomba di Anfitrione, padre putativo di Eracle²¹⁴. Tale dinamica sembra corrispondere al modulo della decapitazione del nemico presso la tomba del morto da vendicare (cfr. il paragrafo seguente).

Nel secondo caso citato dallo scolio iliadico, il riferimento va all'episodio mitico della decapitazione di Melanippo, il guerriero tebano che ferisce mortalmente al ventre il nemico Tideo durante l'assedio dei Sette. Secondo la versione tramandata dagli scolii, attribuita a Ferecide e desunta forse dalla *Tebaide* ciclica²¹⁵, Anfíarao taglia la testa al guerriero tebano e la cede a Tideo (Ἀμφιάρεων δὲ κτείναντα τὸν Μελάνιππον δοῦναι τὴν κεφαλὴν Τυδεΐ)²¹⁶, che in preda alla rabbia spacca il cranio e ne beve il cervello. In questo caso la testa non è consegnata al parente di un morto né al morto, bensì a un guerriero ferito a morte, il cui comportamento disforico esemplifica un parossistico oltranzismo della vendetta: incapace di disciplinare il χόλος suscitato dal ferimento per mano di Melanippo, Tideo si rifiuta di “accettare” la sola testa recisa del nemico, la cui dazione segnala simbolicamente il compimento della vendetta, e si accanisce sul cranio fino agli estremi abominevoli e disforici della necrofagia²¹⁷.

²¹² Schol. vet. *ad Il.* XVII 40a.

²¹³ [Apoll.] II 8, 1, il quale specifica che Alcmena, ricevuta la testa di Euristeo, ne cavò gli occhi usando degli spilli ([*scil.* Illo] τὴν κεφαλὴν ἀποτεμῶν Ἀλκμήνην δίδωσιν· ἡ δὲ κερκίσι τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξόρυσεν αὐτοῦ). L'accanimento contro la testa recisa del nemico è attestato anche nel mito di Tideo e Melanippo, su cui cfr. *infra*, p. 144. Sugli spilli come strumento offensivo che connota la violenza femminile si veda l'episodio del linciaggio compiuto dalle donne ateniesi tramite le fibbie delle loro vesti in Hdt. V 87, 2-3. Così nell'*Ecuba* di Euripide le prigioniere troiane accecano Polimestore proprio tramite πόρπαι, altro nome delle spille (vv. 1169-1171); su questo punto si vedano le osservazioni di LORAUX 1985a, p. 33, n. 41, con ulteriori *loci paralleli*.

²¹⁴ Pind. *Pyth.* IX 80-2: τόν, Εὐρυσθέος ἐπεὶ κεφαλάν / ἔπραθε φασγάνου ἀκ' μᾶ, κρύψαν ἔνερθ' ὑπὸ γᾶν / διφ' ῥηλάτα Ἀμφιτρύωνος / σάματι. Cfr. Strab. VIII 6, 19, che segnala due differenti luoghi di seppellimento per il corpo e la testa del re. Un caso analogo è attestato dalla tradizione secondo cui i corpi e le teste dei figli di Egitto, decapitati dalle loro spose Danaidi, sarebbero stati seppelliti separatamente (cfr. MOREAU 1985, p. 124, n. 92). Sulla traslazione della testa di Euristeo cfr. MARCINKOWSKI 2011, pp. 440-1. Sulle tradizioni mitiche relative al seppellimento del sovrano cfr. anche DELCOURT 1963, pp. 14-6 e COPPOLA 2008, p. 156.

²¹⁵ Schol. *ad Il.* V 126 (= Pherecyd. *FGrHist* 3 F 97); negli *scholia recentiora* riportati dal cod. Genevensis gr. 44 (Schol. *ad Il.* V 126: II 63, 24 Nicole) la fonte del racconto sono i “poemi del Ciclo”, con probabile riferimento alla *Thebaïs* (= cfr. *Poetae Epici Graeci*, fr. 9 Bernabé). Cfr. WEST 2007, p. 492 e n. 129.

²¹⁶ L'immagine della dazione della testa è confermata anche da [Apoll.] III 6, 8: τὴν Μελανίππου κεφαλὴν ἀποτεμῶν ἔδωκεν αὐτῷ [*scil.* a Tideo]. Su questa variante mitica cfr. MOREAU 1997, p. 59.

²¹⁷ Le tendenze cannibalesche di Tideo sono enfatizzate da Euripide in un frammento del *Meleagro* in cui il guerriero fa a pezzi con la mascella insanguinata la testa di Melanippo (Eur. *TrGF* V F 537: εἰς ἀνδροβρώτας ἡδονὰς ἀφιξεται / κάρηνα πυρσαῖς γένουσι Μελανίππου σπάσας). Le interpretazioni tradizionali di quest'episodio mitico, a partire dal commento di James G. Frazer (1921, pp. 369-71, n. 4, *ad* [Apoll.] III 6, 8), vi individuano la traccia di una presunta credenza “primitiva” nell'appropriazione magico-simpatia della forza e del valore del

Un caso simile è offerto nuovamente dal mito della decapitazione della Gorgone: secondo quanto riporta lo Pseudo-Apollodoro, Perseo aveva consegnato la testa di Medusa ad Atena ([Apoll.] II 46 ἀπέδωκε... τὴν δὲ κεφαλὴν τῆς Γοργόνης Ἀθηνᾶ) e quest'ultima l'aveva poi posta al centro del suo scudo. Subito dopo l'autore aggiunge che secondo alcuni Medusa era stata decapitata per volere di Atena (λέγεται δὲ ὑπ' ἐνίων ὅτι δι' Ἀθηνᾶν ἢ Μέδουσα ἐκατατομήθη), poiché aveva voluto gareggiare con lei in bellezza. La consegna della testa (e l'origine del γοργόνειον) è qui esplicitamente assimilata alla vendetta della dea.

La ricorrenza oltre i poemi omerici del pattern della cefaloforia e della dazione della testa del nemico come compimento della vendetta permette di individuare nel materiale che stiamo analizzando i confini specifici di una "immagine mitica" e di colmare le lacune lasciate dall'analisi sulla decapitazione che lo stesso Gernet abbozza nel suo saggio su *Dolon le loup*²¹⁸. Lo studioso francese intravede, infatti, l'interferenza, nella rielaborazione tragica del mito di Dolone offerta dal *Reso* pseudo-euripideo, di una immagine mitica di decapitazione finalizzata al recupero della testa del nemico, ma la riconduce erroneamente al pattern della «chasse aux têtes»²¹⁹, senza individuare lo specifico legame mitico-rituale tra vendetta, lutto e recupero della testa.

Il caso del *Reso* conferma, peraltro, la coerenza interna dell'immagine mitica fin qui ricostruita, ma la risemantizza tragicamente invertendo il rapporto logico tra γόος e dazione della testa. Il passo in questione è offerto dai vv. 254 ss., quando il Coro immagina che Dolone, partito da Troia per spiare il campo acheo²²⁰, tornerà recando con sé la testa recisa di Agamennone.

τίν' ἄνδρ' Ἀχαιῶν ὁ πεδοστιβῆς σφαγεὺς
οὐτάσει ἐν κλισίαις, τετράπουν (255)
μῆμον ἔχων ἐπὶ γαίας

nemico ucciso tramite cannibalismo (così anche DORATI 1993, p. 78), credenza affatto estranea alla civiltà greca di età arcaica e classica. Sul nesso tra impulso alla vendetta e desiderio necrofagico cfr. le parole di Achille ad Ettore in *Il.* XXII 345-8 e *infra*, Cap. 3.4.5.

²¹⁸ GERNET 1968, pp. 154-71.

²¹⁹ GERNET 1968, pp. 160-1, con rimando alla documentazione offerta in GERNET – BOULANGER 1932, p. 84; sulla stessa linea BERNACCHIA 1990, p. 47. Per una critica all'approccio comparativo seguito da Gernet in questo saggio cfr. SCHNAPP-GOURBEILLON 1981, pp. 112-23.

²²⁰ Il motivo della decapitazione è introdotto già in [Eur.] *Rhes.* 219-23, dove Dolone annuncia di voler riportare al Coro la testa di Odisseo o quella di Diomede (v. 219-22: Ὀδυσσέως/ οἴσω κάρα σοι... / ἢ παῖδα Τυδέως) come "prova evidente" (σύμβολον... σαφές) della sua intrusione notturna nel campo acheo. Nelle società guerriere la spedizione notturna in solitaria contro i nemici è spesso finalizzata al recupero di scalpi o al furto di cavalli; significativi i paralleli amerindi analizzati da CLASTRES 1977b, pp. 97-9. Bisogna peraltro considerare – stante la datazione tarda dell'opera – l'influenza di un immaginario relativo alla crudeltà delle popolazioni barbare, cfr. HALL 1989, pp. 158-9 sul personaggio di Reso, re tracio, e FRIES 2014, p. 214.

Capitolo due

θηρός; ἔλοι Μενέλαν, κτανὼν δ' Ἀγαμεμνόνιον (257-258)

κρᾶτ' ἐνέγκοι (259)

Ἐλένα κακόγαμβρον ἐς χέρας γόου.

Quale uomo degli Achei lo sgozzatore che calca la terra
colpirà nelle tende, imitando l'andatura
a quattro zampe, al livello del suolo,
di una bestia selvatica? Che prenda Menelao e, dopo averlo ucciso,
porti la testa di Agamennone
nelle mani di Elena come lamento per il suo miserabile cognato!

Secondo Gernet, «on peut se demander s'il n'y a pas là le souvenir d'une pratique rituelle, la tête de l'ennemi étant apportée a la femme comme le sont par ailleurs ses dépouilles»²²¹, ma come risulta chiaro dai passi fin qui esaminati il parametro di genere non sembra costituire un tropo fisso dell'immagine mitica in analisi. La testa del nemico ucciso – doppio della testa dell'animale abbattuto durante la caccia – è consegnata, piuttosto, a un soggetto offeso (il morto o un suo caro) cui va notificato il compimento della vendetta, dunque la fine del γόος. In questo caso l'immagine mitica appare pesantemente manipolata: innanzitutto, come emerge dalla semiosi testuale, il compito della decapitazione è assunto non da un guerriero a pieno titolo, ma da un personaggio assimilato al lupo, pericoloso animale selvatico che, come preda di valore, si presta ad essere decapitato dal cacciatore²²², e in secondo luogo il Coro spera che Dolone metta la testa di Agamennone nelle mani (v. 260: ἐς χέρας) di Elena proprio per suscitare in lei il γόος per il parente ucciso²²³.

²²¹ GERNET 1968, p. 161, n. 36. Un ulteriore parallelo tragico, non segnalato da Gernet, può forse essere rintracciato in Eur. *El.* 855-7, dove il Messaggero annuncia ad Elettra che Oreste giunge per mostrarle “la testa non della Gorgone, ma quella di Egisto che tu odi” (ἔρχεται δὲ σοὶ / κάρα ἴπιδείξων οὐχὶ Γοργόνος φέρων / ἀλλ' ὄν στυγεῖς Αἴγισθον). Il passo non è, tuttavia, esente da problemi esegetici: secondo KOVACS 1989, pp. 139-41, l'interpretazione tradizionale dei versi va respinta in quanto in tutto il dramma non vi sono notizie che possano rinviare alla decapitazione di Egisto per mano di Oreste, ragion per cui è preferibile la lettura “viene per mostrarti non la testa della Gorgone, ma Egisto (tutto intero) che tu odi” (KOVACS 1989, p. 139; DISTILO 2012, *ad Eur. El.* 854-8; CROPP 1988, *ad Eur. El.* 855-7). La lettura tradizionale resta, tuttavia, lecita: dal punto di vista sintattico, la costruzione κάρα... οὐχὶ Γοργόνος... ἀλλ'... Αἴγισθον può essere interpretata, infatti, come un esempio della tendenza allo slittamento in accusativo dei casi obliqui (un parallelo concernente la decapitazione è offerto proprio da [Eur.] *Rhes.* 219-22: Ὀδυσσεύως / οἴσω κάρα σοι... / ἢ παῖδα Τυδέως, cfr. FRIES 2014, p. 199, *ad loc.*), ed è dunque possibile intendere logicamente Αἴγισθον come Αἰγίσθου. Si può comunque ipotizzare che il Messaggero non alluda tanto all'effettiva decapitazione di Egisto, in quanto il riferimento alla testa del nemico potrebbe essere una formula lessicalizzata che si riferisce al compimento della vendetta.

²²² Tale è la sorte che subisce Dolone in *Il.* X 455-7. Nel *Reso* pseudo-euripideo lo stesso Dolone indossa sulla sua testa le fauci dell'animale (v. 209: χάσμα θηρὸς ἀμφ' ἐμῶ θήσω κάρα). Uccidere un lupo è segno di coraggio e conferisce prestigio: cfr. MARCINKOWSKI 2001, p. 19. Sul materiale iconografico relativo ai tratti lupeschi di Dolone cfr. LISSARRAGUE 1980, p. 20 e GIUDICE 2007, che identifica in alcune gemme etrusche traccia di una versione mitica in cui Dolone subisce, insieme alla decapitazione, l'amputazione delle estremità.

²²³ La presenza di puntuali corrispondenze lessicali tra l'auspicio del Coro e il proposito di vendetta formulato da Euforbo nei confronti di Menelao in *Il.* XVII 36-40 ha portato alcuni interpreti della tragedia a vedere nel passo

Tale proposito è chiarito dall'ostilità che il Coro nutre nei confronti di Elena, cui attribuisce esplicitamente la responsabilità della guerra (vv. 910 ss.). La dazione della testa si iscrive qui, come segnalato dall'uso degli ottativi (ἔλοι... ἐνέγκοι)²²⁴, in una cornice maledittiva ed esprime, in generale, un progetto di vendetta finalizzato a produrre sofferenza nei responsabili della rovina della *polis* troiana (Elena, Agamennone, Menelao).

Un ulteriore, e ancora più articolato, caso di risemantizzazione tragica dell'immagine mitica della dazione della testa è offerta dalle *Baccanti* euripidee. Nell'esodo del dramma Agave, ancora in preda alla *mania* dionisiaca, chiede a Cadmo di prendere in mano la testa di Penteo, convinta che si tratti della testa di un leone abbattuto durante una fortunata caccia propiziata dal dio (Eur. *Bacch.* 1240-1: σὺ δέ, πάτερ, δέξαι χερσῶν, / γαυρούμενος δὲ τοῖς ἔμοῖς ἀγρεύμασιν). L'effetto patetico della scena è impostato su una serie di riarticolazioni e rovesciamenti dei nessi che costituiscono il *pattern* omerico: innanzitutto, a compiere la decapitazione è un soggetto femminile, perdipiù la stessa madre della vittima, che agisce in una condizione di totale obnubilazione mentale. Non riconoscendo la testa del figlio, Agave la mostra a Cadmo come fosse un trofeo cinegetico²²⁵, ma riceve in cambio la reazione di dolore del vecchio, che si rifiuta di guardarla (v. 1244: ὦ πένθος οὐ μετρητὸν οὐδ' οἶόν τ' ἰδεῖν)²²⁶. Anche in questo caso la dazione della testa precede e produce il lamento, che Cadmo formulerà poco dopo il rinsavimento di Agave, ai vv. 1302 ss.; allo stesso modo la dinamica s'iscrive – come riconoscono gli stessi personaggi alla fine del dramma – in un più ampio *frame* di vendetta, quella che per tutta la tragedia Dioniso ha macchinato contro i suoi familiari tebani, rei di non averlo accolto come dio nella *polis*²²⁷.

In tutti i casi analizzati lo specifico dell'immagine mitica del recupero e della dazione

iliadico il modello diretto dei versi in analisi (G. Klyve, ad [Eur.] *Rhes.* 260, citato da FRIES 2014, p. 213, ad [Eur.] *Rhes.* 257b-60).

²²⁴ Sull'uso dell'ottativo negli enunciati maledittivi cfr. GIORDANO 1998, pp. 17-25.

²²⁵ Questo aspetto è sottovalutato da chi intravede nell'episodio il riferimento a una pratica sacrificale concernente l'ablazione della testa della vittima designata: BATHER 1894, pp. 257-8 (influenzato dalle formulazioni del *Golden Bough* di Frazer); cfr. SEIDENSTICKER 1979, p. 187: «often the skull of the sacrificed bull or goat was preserved and set up in a conspicuous place as lasting evidence of the sacred act». Si può obiettare, però, che la testa di Penteo è assimilata a quella del leone, certo non un animale sacrificale.

²²⁶ Il verso pronunciato da Cadmo enfatizza, peraltro, il rapporto etimologico tra l'antropónimo Penteo e il sostantivo πένθος, che esprime la sofferenza e il dolore. L'esibizione della testa recisa di Penteo, deittico dell'identità del personaggio, attua, in un certo senso, un passaggio dalla virtualità semantica espressa dall'antropónimo alla concretezza di un dolore che travolge l'interno γένος. Sul ruolo della testa di Penteo all'interno della costruzione drammaturgica del finale del dramma cfr. PERRIS 2011, pp. 51-2: secondo lo studioso (p. 51, n. 54), peraltro, l'immagine delle baccanti che con mani insanguinate lanciano le carni dilacerate di Penteo, azione espressa dal verbo διασφαίριζε (Eur. *Bacch.* 1136: διασφαίριζε σάρκα Πενθέως), richiama il passo iliadico in cui Aiace figlio di Oileo lancia la testa di Imbrio "come una palla" (*Il.* XIII 202).

²²⁷ Cfr. Eur. *Bacch.* 1161-2, dove l'inno di vittoria delle menadi, attestazione della *puissance* di Dioniso, slitta per la stirpe di Cadmo ἐς γόνον, ἐς δάκρυα.

della testa del nemico consiste, dunque, nell'oggettivazione di un *surplus* di violenza che si pone come controprestazione per un oltraggio subito. Riportare la testa segna di norma la conclusione della vendetta e costituisce, dunque, una barriera simbolica al di là della quale il desiderio di nuocere al nemico, desiderio legittimo e dunque non problematizzato, slitta nell'accanimento smodato e bestializzante che caratterizza la vendetta di Tideo.

2.3.4. Ἀποδειροτομεῖν: una decapitazione sulla tomba?

La distanza che separa i propositi di vendetta di Achille dalla cefaloforia prospettata da Euforbo non si misura solo sul piano della differente declinazione temporale degli elementi che compongono la sintassi del rito: il carattere marcato dell'anteposizione della vendetta rispetto all'obbligo del rituale funebre è, infatti, immediatamente amplificato dal proposito di non limitare la ferocia mutilatoria al solo corpo di Ettore. Usando due versi formulari che ritornano in XXIII 22, subito prima dell'avvio del rituale funebre in onore di Patroclo, Achille afferma che sfogherà il *χόλος* causato dall'uccisione di Patroclo (σέθεν κταμένοιο χολωθεῖς) immolando dodici giovani troiani di estrazione nobile (vv. 336-7)²²⁸.

Il termine usato Achille è, in particolare, ἀποδειροτομεῖν, verbo composto da δειρή, che designa la parte anteriore del collo²²⁹, la "gorgia", e da τέμνειν²³⁰. La procedura evocata da questo verbo non è, tuttavia, di facile interpretazione: lo scolio sembra intenderlo come sinonimo di (ἐκ)δέρειν, "scuociare", spiegazione che si basa sull'equivalenza tra δειρή e δέρος, altro nome che designa il δέρμα, la "pelle"²³¹. La forma priva del preverbio, δειροτομεῖν, è ugualmente ben attestata nel macrotesto omerico ed è generalmente intesa come "sgozzare": la prima occorrenza iliadica si incontra quando Licaone, supplicando Achille, allude alla propria imminente morte e a quella già avvenuta del fratello Polidoro per mano dello stesso figlio di Peleo (XXI 89: σὺ δ' ἄμφω δειροτομήσεις)²³². Successivamente è il troiano Agenore a temere di essere oggetto di δειροτομεῖν da parte di Achille, azione che lo qualificherebbe

²²⁸ Il carattere sacrificale dell'episodio è stato messo in evidenza già da Erwin Rohde (ROHDE 1890-1894 [2006], pp. 21-7); sull'aspetto irrealistico ed ipertrofico dei funerali di Patroclo come «funzione deviata della ferocia di Achille» si veda DI DONATO 1999, p. 89 e pp. 83-7.

²²⁹ Si distingue dunque da ἀχλήν, che in Omero designa più genericamente il "collo", sia di uomini che di animali, inteso soprattutto come bersaglio dei colpi dei nemici (delle 40 attestazioni totali in Hom. solo 6 volte il termine non appare in contesti in cui è in gioco il ferimento o l'uccisione). Anche la δειρή (13x) appare spesso caratterizzata dalla vulnerabilità strutturale che ne facilita il taglio (così la formula ἀπαλῆς ἀπὸ δειρήσ in *Il.* XIII 202, XVIII 177, cfr. anche *Il.* III 371, XIX 285).

²³⁰ CHANTRAINE 1968 s.v. δέρη, che attribuisce ad (ἀπο)δειροτομέω il senso di "trancher la gorge".

²³¹ EDWARDS 1991 ad *Il.* XVIII 336-7. Cfr. *Schol.* ad *Il.* XVIII 336: δειρή κυρίως ἢ τῶν ἀλόγων, παρ' ὅσον ἐκεῖθεν ἐκδέρονται.

²³² Analogamente in *Od.* XXIII 349 è l'aedo Femio a supplicare Odisseo di non tagliargli la gola (τῷ μὴ με λιλαιέω δειροτομήσαι).

come ἀναλκις, un “imbelle” (XXI 555: αἰρήσει με καὶ ὤς, καὶ ἀνάλκιδα δειροτομήσει). Infine, durante il rito funebre in onore di Patroclo, Achille porterà a compimento la promessa agendo il δειροτομεῖν sui dodici giovani troiani e, contestualmente, su due dei suoi cani domestici, per poi gettarne i corpi sulla pira del defunto onorato²³³.

Significativamente in tutti i casi iliadici la pratica cruenta espressa da (ἀπο)δειροτομεῖν ha come soggetto Achille e come oggetto – effettivo o potenziale – vittime già inermi o rese tali attraverso la coercizione²³⁴. L'azione espressa dal verbo si presenta, cioè, come una forma di violenza lontana dal taglio bellico ordinario e ha rapporto, piuttosto, con l'esecuzione di ostaggi o di supplici, un dato che spiega la preoccupazione di Agenore: per un guerriero subire lo (ἀπο)δειροτομεῖν è degradante perché implica la resa o la cattura, condizione che si addice piuttosto alle donne, la cui categoria è marcata appunto dall'assenza di quella ἀλκή che qualifica paradigmaticamente la virilità guerriera (cfr. *Il.* V 349: γυναικας ἀνάλκιδας).

Sull'esatta tipologia di taglio indicata dal verbo (ἀπο)δειροτομεῖν sono state espresse dagli studiosi posizioni assai diverse. Analizzando le attestazioni omeriche del verbo nel suo studio sui sacrifici umani in Grecia antica, Dennis D. Hughes ha interpretato δειροτομεῖν ed ἀποδειροτομεῖν come sinonimi indicanti l'atto dello “sgozzare” e ne ha ricondotto la semantica ad un ambito sostanzialmente non sacrificale (e più, in generale, non rituale): si tratterebbe di uno sgozzamento opposto a quello generalmente inteso dal verbo σφάζειν come termine tecnico del sacrificio animale²³⁵.

Margo Kitts ha invece sottolineato il valore propriamente rituale dei due verbi, riconducendoli all'orizzonte della “vendetta ritualizzata” di Achille²³⁶. Che nel caso dell'uccisione dei dodici troiani presso la pira di Patroclo (ἀπο)δειροτομέω assuma connotazione sacrificale pare, tuttavia, alquanto evidente, a maggior ragione se, come suggerisce Kitts, intendiamo il χαλκός di XXIII 176, il “bronzo” con cui Achille recide le gole, come termine designante la μάχαιρα, il coltello sacrificale²³⁷. I due verbi indicherebbero,

²³³ *Il.* XXIII 173-6: ἐννέα τῶ γε ἄνακτι τραπεζῆς κύνες ἦσαν, / καὶ μὲν τῶν ἐνέβαλλε πυρῆ δύο δειροτομήσας, / δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἰέας ἐσθλοῦς / χαλκῶ δηϊόων. Un ulteriore caso di animali resi oggetto di δειροτομεῖν è offerto da *Hymn. Hom.* IV 405, dove Apollo rimprovera Hermes di aver tagliato la gola a due buoi della sua mandria (Πῶς ἐδύνω δολομήτα δύο βόε δειροτομήσαι).

²³⁴ Cfr. KITTS 2005, p. 166.

²³⁵ HUGHES 1991, p. 52: «*deirotochein* and *apodeirotochein* seem to be purely neutral terms, applicable both to human and animal objects and without specifically sacrificial connotations. In this respect they may be contrasted with *sphazein*, which, while equivalent to (*apo*)*deirotochein* in basic meaning, is used in Homer only of animals killed in the act of sacrifice». Sugli usi di σφάζειν nel lessico omerico del sacrificio (5x in *Il.*, 10x in *Od.*) cfr. CASABONA 1964, pp. 155-9.

²³⁶ KITTS 2005, pp. 158-9. Che in generale l'immolazione dei dodici giovani troiani fosse espressione della “*ritual revenge*” di Achille era già affermato da HUGHES 1991, p. 54.

²³⁷ KITTS 2005, p. 159, n. 96.

Capitolo due

allora, un particolare sgozzamento della vittima sacrificale.

Contrario a quest'ultimo punto è Alexandre Marcinkowski, secondo cui il significato dei due verbi differirebbe nella misura in cui il preverbio ἀπο- ne discriminerebbe radicalmente il valore semantico: se δειροτομεῖν definisce propriamente l'azione di "trancher la gorge", ἀποδειροτομεῖν indicherebbe, piuttosto, il tagliare la parte posteriore del collo, la nuca, cioè effettuare una decapitazione²³⁸.

Quest'interpretazione troverebbe conferma negli *Scholia D* all'*Iliade*, dove ἀποδειροτομεῖν è definito – in entrambe le sue attestazioni (*Il.* XVIII 336, XXIII 22) – come sinonimo di ἀποτέμνειν τοὺς τραχήλους²³⁹. Per Marcinkowski gli scoli alluderebbero, in particolare, al taglio della parte posteriore del collo, sebbene la terminologia corporea impiegata non sia così precisa com'egli sembra credere²⁴⁰.

Non si può escludere, tuttavia, che anche il solo δειροτομεῖν veicolasse l'idea dell'amputazione del collo, oltre che quella del semplice sgozzamento: abbiamo già notato, infatti, come in Omero la decapitazione sia una modalità tipica di messa a morte di un nemico che si arrende o che supplica di essere risparmiato, la medesima categoria di soggetti che nell'*Iliade* subisce o rischia di subire l'atto di δειροτομεῖν.

Per quanto riguarda invece la forma ἀποδειροτομεῖν, ulteriori attestazioni presenti nel *corpus* dell'epica arcaica sembrano avallare l'ipotesi della decapitazione ritualizzata di una vittima in un contesto non bellico. Come abbiamo già accennato sopra, nella *Teogonia* di Esiodo l'ablazione della testa di Medusa è espressa precisamente dal verbo ἀποδειροτομεῖν (*Th.* 280: τῆς... Περσεύς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν); più incerto è il senso del verbo nel passo della *Nekyia* odissica in cui Odisseo sacrifica presso il βόθρος per consultare l'indovino Tiresia (*Od.* XI 34-6):

τοὺς δ' ἐπεὶ εὐχολῆσι λιτῆσί τε, ἔθνεα νεκρῶν,
ἐλλισάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα (35)
ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές.

Dopo averli pregati con voti e preghiere, le genti dei morti,
afferrai e tagliai il collo degli ovini

²³⁸ MARCINKOWSKI 2011, pp. 444-8.

²³⁹ Cfr. *Schol. D* van Thiel ad *Il.* XVIII 336: ἀποδειροτομήσω· τοὺς τραχήλους ἀποτεμῶ, e ad *Il.* XXIII 22: ἀποδειροτομήσειν· ἀποτεμῶν τοὺς τραχήλους.

²⁴⁰ Il termine τράχηλος, attestato a partire da Ipponatte (frr. 103,1 e 118 A-C, 8 West), nel greco post-omerico designa tendenzialmente l'intera circonferenza del collo: in Plat. *Phaedr.* 253e è distinto da ἀσχήν inteso probabilmente come "cervice", "nuca" (cfr. *LSJ s.v.* τράχηλος).

tenendolo verso la fossa, e scorreva il nero sangue.

Gunnel Ekroth ha ricondotto lo ἀποδειροτομεῖν degli animali sacrificali da parte di Odisseo alla tipologia dei πρότομα, nozione che sembra indicare i sacrifici cruenti eseguiti prima di un'altra azione (tipicamente prima di partire per la guerra o prima di una battaglia²⁴¹) e che è forse da connettere con προτομή, sostantivo che designa la fronte e più in generale la testa di una vittima decapitata, soprattutto animali sacrificali²⁴². Secondo la studiosa, πρότομα potrebbe allora riferirsi «to a ritual in which the whole head of the victim was cut off, in order to bleed the animal dry, and not just the throat» (EKROTH 2002, p. 174).

Al di là degli aspetti più propriamente tassonomici, la pertinenza della decapitazione degli animali a proposito dell'episodio della *Nekyia* è supportata dalla corrispondenza tra fonti di diverso tipo. Un cratere lucano a figure rosse del IV secolo (**Fig. 6**) offre, ad esempio, una rappresentazione dell'episodio odissiaco in cui Odisseo, con in mano una μάχαιρα, si trova sopra il βόθρος, mentre ai suoi piedi giace la testa di un ariete decapitato, di fronte alla quale compare, rivolta verso l'alto, la testa di Tiresia. In questo modo la semiosi pittorica condensa efficacemente la relazione tra la decapitazione dell'animale sacrificale e la consultazione necromantica dell'indovino, qui rappresentato secondo il modello iconografico delle "talking heads" profetiche²⁴³. Un'ulteriore testimonianza è offerta dallo scoliasta ad Ap. Rhod. I 587, secondo cui nei sacrifici per i morti e per gli dèi ctoni gli animali venivano *decapitati* con la testa in giù, al contrario di quanto avveniva nei sacrifici per gli dèi celesti, dove invece si *sgozza* la vittima volgendo il collo verso l'alto (διὰ τὸ ἐν τῇ γῆ αὐτῶν ἀποτέμνεσθαι τὰς κεφαλὰς. οὕτω γὰρ θύουσι τοῖς χθονίοις, τοῖς δὲ οὐρανίοις ἄνω ἀναστρέφοντες τὸν τράχηλον σφάζουσιν)²⁴⁴. Ciò corrisponde esattamente alla procedura seguita da Odisseo, che dopo aver pregato i morti esegue lo ἀποδειροτομεῖν degli animali sacrificali ἐς βόθρον.

L'insieme della documentazione fin qui analizzata ci permette di intendere i propositi di vendetta di Achille in modo più sistematico e coerente: lo ἀποδειροτομεῖν dei dodici giovani

²⁴¹ EKROTH 2002, pp. 173-5; sui sacrifici prima della battaglia (talvolta raggruppati sotto la nozione, più generica, di σφάγια) cfr. anche HENRICHs 1981 [2019], pp. 49-50; JAMESON 1991, PARKER 2000.

²⁴² Cfr. *LSJ* s.v. προτομή: «head and face of a decapitated animal».

²⁴³ Si veda l'analogia con la raffigurazione della testa oracolare di Orfeo collocata nella fenditura (ρήγμα) in un'hydria attica a figure rosse della metà del V secolo (Basel, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig BS481). Sul Orfeo *dossier* relativo alle teste necromantiche rimando a DEONNA 1925, OGDEN 2001, pp. 208-216, FARAONE 2004 e 2005a e SANTAMARÍA ÁLVAREZ 2008, pp. 128-35. Sul retaggio "sciamanico" del mito della testa di Orfeo cfr. DODDS 1951 [2009], p. 195, con riferimenti alla mitologia norvegese (*Ynglingasaga*) e alla tradizione irlandese. Scettico sull'ipotesi sciamanica BREMMER 1983, pp. 46-7 (e n. 91 sulla presenza di "teste parlanti" nella cultura celtica). Sul *background* "indoeuropeo" del mito della testa di Orfeo – indipendentemente dalla questione della sua natura oracolare e necromantica – si veda anche NAGY 2014², pp. 211-24.

²⁴⁴ Cfr. OGDEN 2001, p. 172.

Capitolo due

troiani è da intendere non come un semplice taglio della gola, piuttosto come una procedura di totale ablazione della testa che, da quanto possiamo ricostruire, appare specifica dei rituali connessi al mondo ctonio e all'evocazione delle *puissances* dei morti.

Nel *corpus* dell'epica greca arcaica ἀποδειροτομεῖν appare, d'altra parte, sempre in contesti legati alla ritualità funebre (funerali di Patroclo) e all'orizzonte catactonio (*Nekyia*, decapitazione della Gorgone da parte di Perseo). In questa peculiare dilatazione della violenza mutilatoria ad ambiti extra-bellici si può cogliere uno dei principali mezzi espressivi attraverso cui l'*Iliade* singolarizza la violenza vendicativa di Achille distinguendola da quella di tutti gli altri personaggi del poema. Il Pelide non intende limitarsi a recuperare la testa e le armi di Ettore (come pensa di fare Euforbo con la testa di Menelao), ma vuole anche catturare vivi i figli dei Troiani appositamente per tagliare le loro teste dinnanzi alla tomba di Patroclo, così come fa Odisseo presso il βόθρος con gli animali datigli da Circe. Una moltiplicazione esponenziale di teste da recidere che, oltre a tradurre efficacemente il già citato processo di dilatazione parossistica della rabbia di Achille, condensa in un'unica immagine l'idea della vendetta come parte spettante al morto (le teste dei nemici vanno a lui) e lo schema rituale della riattivazione della *puissance* dei defunti tramite i fiotti di sangue che colano dalla testa recisa della vittima. Come se l'eccesso della vendetta e il copioso effluvio del sangue dei nemici fosse funzionale, in definitiva, a mantenere simbolicamente e ritualmente "vivo" lo spirito del morto²⁴⁵.

Sebbene l'*Iliade* si serva dell'immaginario mitico-rituale per amplificare l'emotività esasperata dell'eroe, il montaggio irrealistico che caratterizza la sequenza dei funerali di Patroclo sembra lasciar trasparire distinti fotogrammi di realtà. Alcune evidenze osteoarcheologiche di età arcaica sembrano costituire un interessante parallelo che potrebbe convalidare il nostro ragionamento sullo ἀποδειροτομεῖν come decapitazione ritualizzata.

Il caso per noi più rilevante è quello della necropoli di Eleutherna, nella Creta occidentale, dove agli inizi degli anni '90 sono stati rinvenuti i resti di uno scheletro acefalo presso il sito di un rogo funebre datato al tardo VIII secolo²⁴⁶. L'analisi osteologica dei resti scheletrici sembra mostrare che la testa della vittima sia stata recisa *il più in alto possibile*,

²⁴⁵ Questo punto era già stato avanzato, con argomenti diversi, da ROHDE 1890-1894 [2006], I, pp. 22-4. L'idea che il sangue disseti le ψυχὰι dei morti consentendo loro di recuperare – seppur in modo parziale e temporaneo – una parvenza di vita e un surrogato di corporeità emerge con chiarezza solo nella *Nekyia* odissiacca; cfr. ROHDE 1890-1894 [2006], I, pp. 54-7; VERMEULE 1979, pp. 56 ss.; SOURVINOU-INWOOD 1996, p. 77; JOHNSTON 1999, p. 8, OGDEN 2001, pp. 173-4; MIRTO 2007, p. 16.

²⁴⁶ Cfr. STAMPOLIDIS 1995.

probabilmente in seguito alla morte²⁴⁷. Si tratterebbe, allora, di una possibile decollazione.

La marcatezza dello scheletro acefalo risulta tanto più evidente se consideriamo i resti degli altri due scheletri – un maschio adulto, forse un guerriero di alto rango stroncato da una morte violenta, e a una donna probabilmente più giovane – che costituivano l'oggetto specifico del rogo funebre. Entrambi i corpi, calcinati e riposti entro due distinte urne funebri, erano accompagnati da vasi contenenti profumi, olive, fichi e vino. Rispetto ai resti dei due scheletri principali, l'individuo acefalo sembra aver subito un trattamento rituale differenziale. Nikolaos Stampolidis ha ipotizzato che si trattasse dell'esecuzione capitale tramite decapitazione dell'omicida del guerriero d'alto rango, in un quadro rituale compatibile con un caso di vendetta privata agita dal clan del morto²⁴⁸. La tomba del guerriero morto di morte violenta si qualificherebbe così come il luogo elettivo della rappresaglia dei vivi. Tale è il caso della pira di Patroclo nell'*Iliade*, dove l'uccisione dei dodici giovani troiani tramite l'esecuzione ritualizzata dello ἀποδειροτομεῖν assume il valore di ποινή per la morte del compagno di Achille.

Se è vero che l'ipotesi di Stampolidis resta difficile da appurare, è altrettanto vero che nell'*epos* il nesso tra ottenimento della testa (o delle teste) del nemico e ritualizzazione della vendetta risulta ben consolidato.

2.4. Il carattere posizionale della violenza eroica

Come emerge dall'analisi fin qui condotta, le pratiche di amputazione della testa cui allude l'*Iliade* non possono essere ricondotte all'interno di un'unica categoria monolitica, specie se a tale categoria è poi associata l'etichetta pregiudiziale di mutilazione "estranea" all'etica epica o di violenza "barbarica". Lo stock di immagini di decapitazione e decollazione a disposizione degli aedi dimostra, piuttosto, una spiccata polivalenza che può essere decostruita analiticamente, superando le facili semplificazioni del senso comune.

Abbiamo intrapreso questo lavoro analitico attraverso lo strumentario elaborato dall'antropologia storica, partendo dalla ricognizione dei differenti valori attribuiti alla testa come nodo focale del corpo omerico e come oggetto di investimento nell'attività rituale. Partendo dal dato acclarato della preminenza della testa come vettore dell'identità individuale, metonimia della persona, abbiamo interpretato i dati omerici inferendone un'immagine

²⁴⁷ MARCINKOWSKI 2011, p. 454.

²⁴⁸ STAMPOLIDIS 1995, p. 300 e n. 7, pensa, peraltro, che l'individuo decapitato appartenesse ad un rango sociale inferiore rispetto a quello del guerriero. La questione è affrontata anche nella monografia che l'archeologo greco ha dedicato al complesso funebre di Eleutherna (STAMPOLIDIS 1996). Cfr. la recensione di Eleni Georgoulaki a STAMPOLIDIS 1996 in *Kernos* 12 (1999): 303-5 e le critiche di MARCINKOWSKI 2011, p. 454.

Capitolo due

mentale della testa come organo tipicamente “virile”, cui spettano quelle funzioni di comando e di esecuzione efficace (κραίειν) che connotano l'*agency* eroica.

Individualizzante per definizione, la testa è al contempo organo iper-sociale: nei giuramenti come in battaglia i personaggi omerici mettono in gioco la propria testa in quanto luogo corporeo che si fa carico di adempiere le aspettative che il gruppo sociale ha nei confronti dell'individuo. Questo immaginario domina soprattutto i primi canti del poema, dove le rare allusioni all'ablazione della testa si presentano sempre nella forma di enunciati maledettivi riferiti all'eventuale decapitazione di sé o degli altri in caso di violazione della parola data. Si possono ripercorrere le tappe salienti della trama iliadica focalizzandosi sullo sviluppo degli usi rituali della testa: a partire dalla violazione degli ὄρκια da parte dei Troiani, le occorrenze relative alla testa cambiano di segno, risultano connotate in senso negativo. La testa passa, per così dire, dalla posizione di *soggetto* di attività rituale pacifica (giuramenti, suppliche) a *oggetto* di pratiche ablative cruento.

Tali pratiche appaiono nella maggior parte dei casi connesse alla vendetta. Il rilievo progressivo che la decapitazione assume nell'economia narrativa del poema è indissociabile da questo aspetto punitivo-retributivo: la perdita della testa è pena che colpisce chi ha trasgredito la parola data o il nemico su cui si sfoga l'ira per l'uccisione di un compagno o un fratello, in accordo con la peculiare logica di compensazione che caratterizza il regime arcaico della vendetta. In tutti questi casi si punisce la vittima sottraendo al suo corpo non solo i tratti individualizzanti, ma anche quelli che sono simbolicamente connessi alla sua agentività sociale. Il corpo decapitato perde, insomma, non solo l'identità individuale, ma anche quello statuto sociale che è epitomato dalle funzioni simboliche associate alla testa.

Sottratta al corpo, la testa recisa segue traiettorie diverse: può essere utilizzata come arma simbolica contro i nemici, secondo una dinamica che trova il suo prototipo mitico-rituale nell'uso del γοργόνειον. In quest'ultimo caso la testa del nemico conserva simbolicamente la propria *agency*, ma muta di segno: diventa uno strumento efficace nella lotta contro gli avversari, poiché può indurre nelle loro membra il τρόμος che spinge alla fuga. Nell'*Iliade* tale dinamica è associata sempre alla decollazione del cadavere. In alternativa, la testa può essere trasportata presso il morto oppure può essere consegnata nelle mani di un membro del proprio gruppo sociale, come notifica dell'avvenuta esecuzione della vendetta. Questo pattern, come abbiamo visto, non è assimilabile alla nozione di “caccia alle teste”, perché, lungi dall'essere una pratica applicata indiscriminatamente contro i nemici e lungi dal porsi come fine in sé dell'attività bellica condivisa dai guerrieri, la cefaloforia

presuppone la singolarizzazione della vendetta: non è la testa di un nemico generico, ma quella di un nemico particolare che va presa e tralata presso il proprio gruppo.

Il più delle volte, però, le teste dei nemici cadono sotto i colpi degli *aristees* e restano nella polvere del campo di battaglia. In questo caso la decapitazione risulta ipostasi della «conspicuous destruction» che è insita nel modello dell'*aristeia*, e la flessibilità della dizione epica sfrutta le diverse modalità del taglio per graduare e classificare, in base ai differenti esiti dell'operazione mutilatoria, la forza fisica e l'abilità marziale degli eroi principali del poema. Le sequenze di decapitazione sono da intendere, in tal senso, come dei “pezzi di bravura”, segmenti iper-epici in cui l'abilità tecnica dell'aedo nell'evocare i dettagli dell'amputazione della testa è messa a disposizione del coinvolgimento emotivo dell'audience.

Tale coinvolgimento emotivo ha una direzione specifica, che è del tutto opposta a quella postulata da Charles Segal nel suo influente studio. Lo studioso americano pensa, infatti, che lo scopo precipuo delle immagini di decapitazione (e di mutilazione in generale) sia produrre nell'audience l'orrore e la dissociazione dalle azioni compiute da chi decapita. Si tratta di una lettura che, come ho tentato di dimostrare, non tiene adeguatamente conto delle dinamiche della ricezione estetica: a prescindere dal possibile scarto tra l'assiologia condivisa dal pubblico e l'assiologia epica, la focalizzazione del narratore sulla prospettiva di chi compie la decapitazione (gli *aristees*) catalizza l'adesione empatica del fruitore implicito.

I personaggi che compiono decapitazioni agiscono secondo direttrici che il narratore mette in evidenza e che risultano sempre allineate all'etica epica: gli *aristees* non sono, cioè, dei doppi di Cicno, non appaiono connotati come agenti anticulturali che sovvertono i riti e uccidono ξένοι indifesi appositamente per ricavarne le teste. La loro ferocia non costituisce una sfera separata di violenza regressiva, ma si colloca – in gradi e proporzioni diverse, che variano in base al singolo personaggio – all'interno di un paradigma aristocratico di virilità guerriera che ha tra i suoi tratti definitivi il saper tagliare il corpo dei propri nemici.

Ciò significa, inoltre, che l'immaginario mitico arcaico attribuisce funzioni di segno opposto all'amputazione della testa, e che tali funzioni dipendono dalle caratteristiche posizionali degli agenti coinvolti (status sociale del carnefice e quello della vittima), non da un presunto significato essenzialmente negativo del taglio mutilatorio. Nella sua articolazione strutturale, tale dinamica è esemplificata in modo illuminante dal caso, analizzato dall'antropologo sloveno Božidar Jezernik, dell'opposta percezione che gli osservatori europei dell'Ottocento avevano degli episodi di “caccia alle teste” praticati nei Balcani²⁴⁹,

²⁴⁹ Si vedano i ricordi di guerra del guzlaro Salih Ugljanin intervistato da Milman Parry (*supra*, p. 94 n. 130).

Capitolo due

percezione che cambiava radicalmente di segno in base alla differente categorizzazione sociale (in questo caso soprattutto etnico-religiosa) degli agenti coinvolti (JEZERNIK 2001). Come ha sintetizzato Simon Harrison,

«In the Balkans, the most vulnerable and contentious of Europe's border regions, headhunting between Christian communities in Montenegro and their ethnically Turkish neighbours had continued well into the nineteenth century. [...] The behaviour seems to have been the same on both sides. But European observers tended to valorize it in two quite different ways, depending on which of the two sides they were considering. Turks who took the heads of Christian Montenegrins were seen as Asiatic barbarians driven by bloodlust, like their cultural cousins the Huns and Mongols. But when Christians took Turkish heads, they were portrayed as the last surviving remnants of a simpler and more virile age in Europe's history. They were Homeric warrior figures with whom civilized Europeans could identify, almost nostalgically, as living images of their distant forefathers» (HARRISON 2012, p. 119).

La contraddizione tra l'assiologia europea del secondo Ottocento (che demonizza la decapitazione come atto "barbarico") e le pratiche belliche dei Montenegrini, popolo cristiano percepito come baluardo dei confini della "civilissima" Europa contro la "barbarie" dei Turchi, veniva sciolta attraverso l'immaginario allineamento genealogico dei guerrieri Montenegrini agli eroi omerici²⁵⁰. Negativa quando compiuta da figure anticulturali ed antagonistiche che sollecitano il distanziamento (Cicno nella leggenda arcaica, i Persiani per la cultura greca di V secolo, i Turchi nell'Europa dell'Ottocento), la decapitazione diventa positiva quando compiuta da personaggi mitici, come gli *aristees* omerici, che al contrario catalizzano (e disciplinano) l'adesione emotiva del soggetto.

²⁵⁰ L'identificazione empatica e nostalgica è evidente nelle parole che un corrispondente del *Times* scrisse nel 1877 a proposito dei Montenegrini, «*a people of the old heroic type – a survival of the Homeric age, doubtless with heroic vices which also survive elsewhere, but with some virtues which hardly survive larger civilization*» (citato da JEZERNIK 2001, p. 33; corsivo mio).

L'oltraggio del cadavere nell'*Iliade***3.1. Il corpo del nemico ucciso: un documento di protostoria sociale**

È stato da tempo sottolineato come il tema della sorte dei caduti in battaglia costituisca uno degli assi portanti dell'economia narrativa dell'*Iliade*. Il rilievo assunto dal tema trova oggettivazione già al livello delle strutture formali del testo consegnatoci dalla tradizione: il poema si apre, infatti, con l'immagine dei cadaveri dei guerrieri achei divenuti ormai preda di cani e uccelli (I 4-5: [*scil.* la μῆνις di Achille] αὐτοῦς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν / οἰωνοῖσι τε πᾶσι)¹ e si conclude con il riscatto del cadavere di Ettore da parte di Priamo e con la successiva celebrazione, a Troia, dei rituali funebri che spettano all'eroe ucciso da Achille.

Da ciò si è spesso dedotto che il poema nella sua forma definitiva configuri una transizione lineare da una situazione di partenza in cui l'oltraggio dei corpi è condizione ordinaria della prassi bellica a un punto di arrivo che coincide con la condanna della violenza sui corpi e che prefigura l'avvento del *nomos* panellenico relativo alla riconsegna dei cadaveri, espressione del diritto internazionale consuetudinario operante nella piena età classica².

L'obiezione che si può muovere a tale lettura (e che cercherò di articolare in modo più analitico nel corso di questo capitolo) sta nel fatto che tanto all'inizio del poema quanto alla sua conclusione a costituire problema non è il "codice" dell'oltraggio così come oggettivato dal testo, bensì le sue declinazioni socialmente improduttive. In entrambi i casi, infatti, è il comportamento idiosincratico di Achille ad essere costruito come problematico.

L'*Iliade* s'apre con la perturbante immagine degli esiti disforici della μῆνις di Achille³: con il suo ritiro dal campo di battaglia, il protagonista non solo ha determinato la morte di molti forti eroi achei, ma ha fatto sì che nessuno ne impedisse l'oltraggio da parte di cani e uccelli. Il venir meno della coesione sociale all'interno della comunità guerriera è tradotto attraverso lo stravolgimento centripeto della «conspicuous destruction» che marca l'agire dell'*aristeus*: non sono i nemici a essere preda di cani e uccelli (come prescritto dal codice dell'oltraggio), bensì gli stessi *heroes* achei – cioè quei corpi eccellenti che l'*aristeus*

¹ Sul rilievo peculiare che assume il tema nell'incipit del poema cfr. GIORDANO 2010, p. 122, *ad Il.* I 4-5; l'enfasi è accentuata, come nota DI BENEDETTO 1998, p. 241, dall'anomala distribuzione in *enjambement* di κύνες e οἰωνοί, con l'ulteriore qualificazione iperbolica di πᾶσι riferito a οἰωνοῖσι.

² CERRI 1986. Sul *nomos* panellenico e la sua oggettivazione nella tragedia attica cfr. *infra*, Capitolo 5.

³ Sulla μῆνις dell'epica arcaica come forza distruttiva cfr. MUELLNER 1996.

Capitolo tre

dovrebbe difendere dall'oltraggio dei nemici e recuperare in funzione del rito funebre⁴. La prima attestazione del tema dell'oltraggio del corpo nell'*Iliade* è, dunque, una paradossale *inversione* della logica che vedremo attestata, invece, nel resto del poema: nel suo iroso isolamento, Achille ha dislocato tra gli Achei quell'«antifuneral» che spetta invece ai nemici⁵.

Differente, ma strutturalmente analoga, è la situazione che si presenta all'inizio del XXIV canto. Ettore è ormai morto: il suo corpo è già stato mutilato davanti alle mura di Troia e trascinato con il carro presso l'accampamento acheo, eppure Achille non si rassegna a considerare conclusa la sua vendetta: l'eroe non dorme e non partecipa alle attività che scandiscono la vita sociale degli Achei, piuttosto si accanisce ripetutamente, per giorni e giorni, contro la salma del nemico troiano. La μῆνις di Achille ha certo cambiato oggetto, fissandosi ora sull'oltraggio subito dal nemico esterno, ma ciononostante egli resta in preda a emozioni disforiche che lo isolano dal resto della sua compagine sociale, ed è a questo punto della narrazione che si colloca la censura del suo ἀεικίζεiv da parte degli dèi.

Come vedremo meglio nelle pagine seguenti, una delle funzioni del personaggio di Achille come costruito semiotico e narrativo è, insomma, quella di indicare e di fissare i limiti stessi della violenza sanguinaria. Il problema specifico che il testo pone, servendosi di Achille come operatore, non è, in tal senso, la titolarità dell'*aristeus* all'oltraggio del cadavere nemico (titolarità che è organica all'etica eroica), bensì la definizione del raggio d'azione della violenza socialmente lecita. Fino a che punto un guerriero può spingersi nel suo desiderio di far del male ai propri nemici? La coerenza di tale domanda acquista valore se messa in rapporto all'assenza – all'interno della società guerriera rappresentata nei poemi – di veri e propri meccanismi di monopolizzazione della violenza analoghi a quelli dispiegati dalla *polis*.

La rappresentazione del trattamento del corpo del nemico nei poemi omerici rimanda, infatti, a forme di pensiero e di organizzazione sociale anteriori alle istituzioni giuridico-politiche che produrranno il νόμος panellenico della riconsegna delle salme dei caduti. Ricostruire il reticolo di immagini epiche che si dispiegano intorno all'oltraggio ci consentirà, in tal senso, di delineare un'archeologia della violenza pre-politica di età arcaica.

⁴ Sul nesso mitico-rituale tra la nozione di "eroe" (ἥρωες), la morte e le diverse componenti del rituale funebre si veda l'articolata analisi di NAGY 1979, pp. 69-210.

⁵ Fatto che colpiva molto gli interpreti antichi; cfr. in particolare *schol.* BT ad *Il.* I 4, secondo cui per alcuni Omero indisporrebbe gli ascoltatori rappresentando gli Achei incuranti dei caduti (δυσμενεῖς φασὶ τοὺς ἀκροωμένους ἀπεργάζεται, τοὺς Ἑλληνας βλασφημεῖσθαι ποίων ὅτι τὰ σώματα οὐκ ἐκήδευσαν ἀνελόμενοι). Il termine «antifuneral», usato per qualificare la negazione degli onori rituali al cadavere, è un fortunato conio di REDFIELD 1975, pp. 167-71, 183-6.

3.2. Riconsegnare il cadavere

In primo luogo, a differenza di quanto accadrà nel codice di guerra condiviso dalle *poleis* di età classica, nell'*Iliade* sono assai rari i casi in cui le parti in lotta accettano di comune accordo di porre argini alla violenza in modo da recuperare i cadaveri dei propri compagni. Quasi sempre la possibilità di regolare il trattamento della salma del morto prende la forma di una negoziazione privata tra due attori: ciò avviene, ad esempio, nel contesto del duello tra due campioni avversari. Una delle due parti può proporre all'altra di impegnarsi mutualmente nel riconsegnare il cadavere di chi sarà sconfitto ai propri compagni.

In tutto il poema ciò accade solo due volte, e il promotore dell'iniziativa è sempre Ettore. L'eroe formula la richiesta prima del duello con Aiace e nel corso del duello con Achille: in entrambi i casi si chiede all'avversario di “dare indietro” (δόμεναι πάλιν) il proprio cadavere in caso di sconfitta (*Il.* VII 79 = XXII 242) e ci si impegna a fare lo stesso con il cadavere del nemico in caso di vittoria. La formulazione presuppone l'invito a non infierire sul corpo dello sconfitto, come chiariscono le parole di Ettore ad Achille (XXII 254-9):

ἀλλ' ἄγε δεῦρο θεοὺς ἐπιδώμεθα· τοὶ γὰρ ἄριστοι
μάρτυροι ἔσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων· (255)
οὐ γὰρ ἐγὼ σ' ἔκπαγλον ἀεικιδῶ, αἶ κεν ἐμοὶ Ζεὺς
δῶη καμμονίην, σὴν δὲ ψυχὴν ἀφέλωμαι·
ἀλλ' ἐπεὶ ἄρ κέ σε συλήσω κλυτὰ τεύχε' Ἀχιλλεῦ
νεκρὸν Ἀχαιοῖσιν δώσω πάλιν· ὧς δὲ σὺ ρέζειν.

«Suvvia, invociamo gli dèi: loro saranno i migliori testimoni e garanti di questi accordi: io, infatti, non ti sfregerò malamente, qualora Zeus dia a me la vittoria ed io ti tolga la vita; ma dopo aver sottratto le tue belle armi, Achille, restituirò il cadavere agli Achei; fa' anche tu in tal modo».

“Non ti sfregerò malamente” (οὐ γὰρ ἐγὼ σ' ἔκπαγλον ἀεικιδῶ) è formulazione che, come vedremo nelle pagine successive, implica la normalità di un trattamento violento del corpo del nemico (ἀεικεῖν) che la proposta di Ettore tenta eccezionalmente di superare.

L'accettazione di una simile proposta non dipende, tuttavia, da norme vincolanti obbligatorie per ambo le parti, bensì dalla semplice disponibilità personale dell'avversario, come emerge in modo esplicito dalla differente reazione che le parole di Ettore suscitano nelle due diverse circostanze: nel primo caso, prima del duello con Aiace, la proposta sarà accolta,

Capitolo tre

mentre nel secondo caso, in occasione del duello con Achille, il rifiuto della controparte sarà, com'è noto, categorico⁶. Significativamente, quando Ettore affronterà nuovamente Aiace, non più in un duello regolato ma nel corso di una mischia accanita (*Il.* XIII 809 ss.), le parole rivolte all'avversario saranno del tutto opposte a quelle proposte precedentemente: “morrai anche tu, semmai avrai l'ardire / di affrontare la mia lunga lancia: essa divorerà il tuo corpo / delicato come un giglio; allora sazierai i cani dei Troiani e gli uccelli / con tuo grasso e con le carni, caduto alle navi degli Achei”⁷. Durante le fasi concitate della mischia o quando è in gioco la vendetta, la possibilità di un accordo bilaterale risulta estraneo all'ordine del discorso. Al massimo, come propone Glauco ad Ettore in *Il.* XVII 160-5, ci si può impadronire del cadavere di un nemico illustre (Patroclo) per poi eventualmente scambiarlo con il cadavere di un illustre compagno (Sarpedonte) trattenuto dai nemici.

In una sola circostanza l'accordo per la riconsegna dei cadaveri eccede il semplice accordo privato per assurgere alla dimensione collettiva: è il caso della cosiddetta νεκρῶν ἀναίρεσις narrata nella seconda parte del VII canto, in cui alcuni interpreti hanno riconosciuto uno strato diacronicamente più recente sia del testo trådito che del sistema valoriale che trovano configurazione nel poema⁸. In tale circostanza è Priamo a inviare un araldo ad Agamennone per proporre una momentanea sospensione delle ostilità finalizzata al recupero delle salme dei caduti e alla loro cremazione (vv. 375-8), proposta che viene poi accolta da Agamennone (vv. 406-11). Anche in questo caso la richiesta riposa sull'assenza di obbligazioni sancite dal rispetto di norme vincolanti per tutti⁹, un punto che emerge bene nella stessa dizione epica. La formula usata da Priamo e fedelmente riportata da Ideo ad Agamennone fa leva, infatti, sulla volontà della controparte, senza richiamarsi a una prassi data per acquisita¹⁰: “riferisca [*scil.* Ideo] anche questa solida proposta, *se vogliono* / fermare

⁶ L'opposizione tra i due episodi è marcata, inoltre, dal differente esito del duello: nel primo caso il duello è interrotto dagli araldi e termina con un amichevole scambio di doni tra Ettore e Aiace (cfr. COZZO 2014, pp. 407-8), elemento che va a sostituire l'opzione dello scambio di cadaveri; nel secondo caso la controparte rifiuta qualsiasi possibilità di accordo e reclama il proprio diritto ad infierire sul cadavere.

⁷ *Il.* XIII 829-32: ἐν δὲ σὺ τοῖσι πεφήσῃαι, αἶ κε ταλάσσης / μεῖναι ἐμὸν δόρυ μακρὸν, ὃ τοι χροῖα λειφιόντα / δάψει· ἀτὰρ Τρώων κορέεις κύνας ἢ δ' οἰωνοὺς / δημῶ καὶ σάρκεσσι πεσῶν ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν. Sullo scarto tra i due duelli tra Ettore e Aiace cfr. REDFIELD 1975, p. 168 e MIRTO 2007, pp. 104-5.

⁸ Il carattere recenziere della νεκρῶν ἀναίρεσις è sostenuto da PAGE 1959, pp. 315 ss., segnatamente pp. 322-4, il quale vi individuava un'interpolazione ateniese del pieno V secolo; in una prospettiva ancora non influenzata dalle acquisizioni dell'oralismo, GERNET 1917 [2001], p. 221 individua uno scarto morale tra la νεκρῶν ἀναίρεσις e la generalizzazione dell'oltraggio al corpo del nemico nell'*Iliade*, ma ritiene che non ci sia alcuna ragione di rapportare a epoche differenti i relativi passaggi testuali, poiché la rappresentazione dell'assiologia eroica, distinta da quella condivisa dei fruitori del poema, non impedirebbe l'infiltrazione della moralità propria di quest'ultima. Per una rassegna di posizioni sulla νεκρῶν ἀναίρεσις cfr. PRITCHETT 1985, pp. 100-2.

⁹ CERRI 1986, pp. 15-6, *contra* PHILLIPSON 1911, II, p. 275, che invece retrodata ad epoca preistorica il νόμος panellenico di V secolo consistente nelle σπονδαί per le onoranze funebri dei caduti in battaglia. Su questo punto si veda anche DUCREY 1968a, pp. 289-95.

¹⁰ È la tesi di CERRI 1986, pp. 15-6 e 1996, *ad Il.* VII 336-43. Contrario DI BENEDETTO 1998, pp. 387-8, secondo cui la risposta di Agamennone a Priamo in VII 408-10 andrebbe interpretata come «una teorizzazione di

la guerra crudele, finché non bruciamo / i morti (αἶ κ' ἐθέλωσι / παύσασθαι πολέμοιο δυσηγέος, εἰς ὃ κε νεκρούς / κήομεν); dopodiché combatteremo nuovamente, finché un dio / non abbia deciso fra noi, a chi dare la vittoria” (vv. 375-8 = vv. 394-7).

In questi casi sono due parti ad accordarsi o a tentare un accordo sulla sorte da destinare ai cadaveri. In circostanze del tutto speciali e in assenza di accordi preliminari, il vincitore può comunque decidere di sua iniziativa di onorare lo status del nemico: così aveva fatto Achille con Eetione, sovrano di Tebe Ioplocia e padre di Andromaca, come quest'ultima ricorda nella rievocazione autobiografica che sostanzia l'accurato discorso rivolto a Ettore alle Porte Scee (*Il.* VI 414-20): dopo avere espugnato la città e aver ucciso Eetione, Achille aveva avuto ritegno a spogliarlo (v. 416: οὐδέ μιν ἐξενάριξε, σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ) e aveva deciso piuttosto di bruciarne la salma insieme alle armi (v. 417: ἀλλ' ἄρα μιν κατέκηε σὺν ἔντεσι δαιδαλέοισιν), per poi erigere un tumulo (σῆμα) presso il luogo di sepoltura¹¹.

Come ampiamente notato dalla critica, si tratta di un caso straordinario (non a caso dislocato in un periodo 'altro', quello antecedente al tempo in cui si svolgono i fatti narrati nel poema) che si pone in netto contrasto con lo scempio che l'Achille inflessibile e furente dell'*Iliade* intende infliggere dopo la morte di Patroclo al cadavere di Ettore¹².

3.3. La nozione di ἀεικεΐη

Data per acquisita l'eccezionalità di tali accordi e di simili trattamenti, quale sorte allora attende ordinariamente i cadaveri dei nemici uccisi sul campo di battaglia? Occorre distinguere, innanzitutto, due diverse tipologie di cadaveri: quelli dei guerrieri generici e quelli dei personaggi illustri e degli eroi, afferenti alla categoria degli *aristees*. La sorte dei cadaveri della prima categoria appare tipicamente segnata dall'abbandono sul campo di battaglia, condizione che è certo da rapportare alle effettive difficoltà logistiche dovute agli sforzi bellici, ma che talvolta sembra profilarsi come esito dell'incuria dei sopravvissuti. Come ha scritto Robert Garland,

carattere generale [...] sul principio della necessità di tributare onoranze funebri ai morti». È vero che Agamennone parla in generale di morti da placare col fuoco (ἀμφὶ δὲ νεκροῖσιν κατακαίμεν οὐ τι μεγάρω· / οὐ γὰρ τις φειδῶ νεκῶν κατατεθνηῶτων / γίγνεται ἐπεὶ κε θάνωσι πυρὸς μελισσέμεν ὄκα), ma tale formulazione è sistematicamente disattesa nel corso del poema, fatto che suggerisce quanto meno la restrizione ideologica della nozione di “morto che occorre placare col fuoco” dalla generalità a una componente piuttosto ristretta della comunità guerriera, cioè agli appartenenti alla classe aristocratica, cui va la piena titolarità del γέρας θανόντων.

¹¹ Sul nesso tra questa rievocazione metanarrativa e rito funebre cfr. DI DONATO 1999, p. 78. Sull'immagine mitica della sepoltura in armi cfr. anche *Od.* XI 74-5, dove la ψυχή di Elpenore richiede a Odisseo l'esecuzione di tale pratica, e ROHDE 1890-1894 [2006], p. 29, n. 29, VALENZA MELE 1991, pp. 156-7 e BOUVIER 1999a. Sul senso di σεβάζομαι cfr. GARLAND 1982, p. 71.

¹² Cfr. BASSETT 1933, pp. 47 e 50; ZARKER 1965, p. 114; CERRI 1986, p. 14; CAMEROTTO 2003, p. 475 e n. 37; MIRTO 2007, p. 105. Sulla sepoltura di Eetione come immagine mitica di regalità cfr. LUCCI 2011, pp. 71-2.

Capitolo tre

«It is also notable that Homer's warriors did not see it as their business at the end of a day's fighting to reclaim the bodies of ordinary, common soldiers, even those that were easily recoverable, for when Nestor and Agamemnon call a meeting to decide what action to take following the withdrawal of Achilles, they select a clear space "where the ground was free of dead men" (*Il.* 10.199). It is almost as if ordinary soldiers do not qualify as proper dead» (GARLAND 1982, p. 70)¹³.

L'estromissione dal rito funebre è, inoltre, condizione che la dizione epica associa all'immagine dei cadaveri in balia degli animali necrofagi, cani e uccelli *in primis*¹⁴. Rispetto a questa condizione di abbandono del cadavere, pratica che colpisce i guerrieri ordinari, le procedure che interessano invece i cadaveri dei guerrieri di rango superiore, gli *aristees*, appaiono contrassegnate – anche a parità di risultato: il corpo lasciato ai cani e agli uccelli – da un differente grado di valore. Quando un personaggio di spicco è ucciso nel campo di battaglia (è il caso di Sarpedonte nel XVI canto e di Patroclo nei canti successivi), non si dà infatti semplice abbandono del corpo, ma al contrario l'intera battaglia tra i due schieramenti tende a riconfigurarsi in una lotta senza requie per il possesso esclusivo del cadavere. In questa prima fase, la sorte del cadavere del guerriero eccellente sembra caratterizzarsi per un sovrappiù di violenza che si esprime nelle ricorrenti focalizzazioni del narratore sul deturpamento del corpo del personaggio. Due similitudini particolarmente marcate contribuiscono a caratterizzare la rappresentazione che l'*Iliade* offre di queste feroci contese intorno al cadavere. La prima è quella relativa alla battaglia intorno al cadavere di Sarpedonte (*Il.* XVI 638-644):

οὐδ' ἄν ἔτι φράδμων περ ἄνηρ Σαρπηδόνα δῖον
ἔγνω, ἐπεὶ βελέεσσι καὶ αἵματι καὶ κόνιησιν
ἐκ κεφαλῆς εἴλυτο διαμπερὲς ἐς πόδας ἄκρους. (640)
οἱ δ' αἰεὶ περὶ νεκρὸν ὀμίλειον, ὡς ὅτε μυῖαι
σταθμῶ ἔνι βρομέωσι περιγλαγέας κατὰ πέλλας
ᾠρη ἔν εἰαρινῇ, ὅτε τε γλάγος ἄγγεα δεύει·
ὡς ἄρα τοὶ περὶ νεκρὸν ὀμίλειον.

Nessun uomo, per quanto acuto, poteva più riconoscere

¹³ Cfr. anche KUCEWICZ 2016, p. 431, n. 27: «there appear to be no regular procedures or protocols for retrieving and disposing of the dead in the *Iliad*».

¹⁴ Sul nesso tra cani e uccelli come animali necrofagi si veda la ricorrenza della formula κύνες ἢ δ' οἰωνοί, tipica alla fine dell'esametro (*Il.* II 393, VIII 379, XIII 831, XVII 241; altre collocazioni o variazioni all'interno di un singolo verso in *Il.* XXII 354, XXIV 411; *Od.* III 259, XIV 133). Per un'analisi più dettagliata rimando alle pagine successive.

L'oltraggio del cadavere nell'Iliade

l'illustre Sarpedonte, poiché di colpi, di sangue e di polvere
era ricoperto, da ogni parte, dalla testa alla punta dei piedi.
Si affollavano sempre intorno al cadavere, come le mosche
ronzano nella stalla intorno ai vasi del latte,
a primavera, quando il latte trabocca dai secchi,
così si affollavano intorno al cadavere.

L'alternato trascinamento del cadavere di Sarpedonte da parte dei guerrieri sfigura integralmente, ἐκ κεφαλῆς... ἐς πόδας ἄκρους, il corpo dell'eroe lidio figlio di Zeus¹⁵, rendendone impossibile il riconoscimento, annullando cioè quel dispositivo di identificazione che è iscritto all'interno del corpo socializzato dell'eroe. Si tratta di un'immagine di reificazione, sebbene in questo caso il maltrattamento non derivi dalla volizione aggressiva di un singolo agente, ma dall'azione sinergica e del tutto antitetica delle due fazioni che lottano per il possesso del cadavere, paragonate alle mosche che sciamano intorno al latte¹⁶.

Il cadavere conteso assume, inoltre, i tratti connotativi del mero σῶμα (corpo animalizzato che è oggetto di procedure di disintegrazione), come è desumibile dalla seconda immagine, relativa alla battaglia che Achei e Troiani ingaggiano nel XVII canto per la detenzione del cadavere di Patroclo: il narratore ne sottolinea il carattere ambivalente attraverso la similitudine della concia, con gli uomini che tirano da tutti i lati la "pelle bovina di un grande toro" per distenderla (vv. 389-98):

ὡς δ' ὅτ' ἀνήρ ταύροιο βοὸς μέγαλοιο βοεῖην
λαοῖσιν δῶη τανύειν μεθύουσας ἀλοιφῆ· (390)
δεξάμενοι δ' ἄρα τοί γε διαστάντες τανύουσι
κυκλός, ἄφαρ δέ τε ἰκμάς ἔβη, δύνει δέ τ' ἀλοιφῆ
πολλῶν ἐλκόντων, τάννται δέ τε πᾶσα διὰ πρό·
ὡς οἱ γ' ἔνθα καὶ ἔνθα νέκυν ὀλίγη ἐνὶ χώρῃ
εἴλκεον ἀμφοτέροισι· μάλα δέ σφισιν ἔλπετο θυμὸς (395)
Τρωσὶν μὲν ἐρύειν προτὶ Ἴλιον, αὐτὰρ Ἀχαιοῖς
νήας ἔπι γλαφυράς· περὶ δ' αὐτοῦ μῶλος ὀρώρει
ἄγριος [...].

Come quando qualcuno dà da tendere ai suoi uomini

¹⁵ JANKO 1994, ad *Il.* XVI 638-40 osserva giustamente come «the mangling, albeit accidental, of Sarpedon's body anticipates the potential mutilation of Patroklos' and actual savaging of Hektor's».

¹⁶ Secondo HARRIS 2018, p. 479, la similitudine concerne esclusivamente gli Achei, in quanto interessati a oltraggiare il cadavere di Sarpedonte: «the flies' desire for fresh milk symbolizes the Achaeans' lust for fresh blood».

Capitolo tre

una grande pelle di toro impregnata di grasso –
gli uomini la prendono e la distendono in cerchio allontanandosi;
l'umore si disperde e penetra il grasso
per l'effetto dei molti che tirano, e si distende
tutta quanta – così tiravano il morto da entrambe le parti
in un piccolo spazio, sperando molto nel loro cuore,
i Troiani di trascinarlo a Troia, gli Achei
alle loro navi: intorno a lui sorse una mischia
selvaggia [...].

Il corpo non resterà *in loco*, ma andrà o a Troia o alle navi, indicazioni di luogo che assumono valore differente a seconda del gruppo cui appartiene il guerriero caduto. La contesa sul cadavere eccellente segue, dunque, due direttrici dialetticamente contrapposte.

Gli *hetairoi* del caduto – membri di un gruppo sociale semi-elementare legati da vincoli che garantiscono reciprocità di prestazioni nella difesa, nell'offesa comune e nella vendetta¹⁷ – combattono per recuperare il corpo e conservarne l'integrità, prerequisito fondamentale di quella forma onorifica di riconoscimento collettivo che la dizione epica chiama γέρας θανόντων¹⁸. Tale nozione delinea la totalità della prestazione funebre come contropartita con cui il gruppo è chiamato a ratificare il ruolo deontico del guerriero ucciso: l'atto di morire in battaglia è, infatti, adempimento oblativo con cui il guerriero attesta al massimo grado la sostanza eterodiretta e prosociale del proprio agire (la subordinazione del singolo al codice condiviso dal gruppo), ed è prestazione che richiede, secondo la logica della reciprocità, una controprestazione da parte del gruppo, un impegno collettivo indirizzato al riconoscimento della parte d'onore che il morto si è guadagnato cadendo sul campo di battaglia, così come l'*aristeus* che ha partecipato all'impresa bellica e vi è sopravvissuto ha piena titolarità all'erogazione da parte del gruppo di una parte d'onore (γέρας) che coincide con un segmento del bottino collettivamente ripartito¹⁹.

Il recupero del cadavere del compagno costituisce, allora, un vincolo e un obiettivo prioritario per i suoi *hetairoi*, poiché è sul gruppo dei sopravvissuti che ricade integralmente

¹⁷ Sul senso omerico di ἑταῖρος cfr. GLOTZ 1904b, pp. 85-90; sulla ἑταιρία omerica come formazione sociale informata dai principi della "shame culture" cfr. VAN WEES 1996, pp. 16-21 e DI DONATO 2006, p. 41.

¹⁸ *Il.* XVI 456, 675; *Od.* XXIV 296 (τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων); *Il.* XXIII 9, *Od.* XXIV 190 (ὁ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων). Cfr. *Od.* IV 197 (τοῦτό νυ καὶ γέρας οἷον οἰζυροῖσι βροτοῖσι).

¹⁹ GARLAND 1982, p. 71; CERCHIAI 1984, pp. 65-8; D'AGOSTINO 1996, pp. 438-9 e DI DONATO 1999, pp. 81-90. Sul rapporto tra la nozione omerica di γέρας θανόντων e le testimonianze archeologiche relative alle tombe del periodo geometrico cfr. WALTER-KARYDI 2015, pp. 17-48. Sulla nozione di γέρας nell'*Iliade* e sul suo ruolo essenziale nel sistema dei valori connessi alla costruzione dello status sociale dell'individuo cfr. REDFIELD 1975, p. 175; VERNANT 1982 [2000], pp. 39-40; SCHEID-TISSINIER 1994, pp. 234-44; DI DONATO 2006, pp. 53-64; GIORDANO 2010, pp. 41-6.

l'onere di prendersi cura (κῆδος) del corpo di un morto cui spetta la piena attribuzione dello statuto di “bel morto”²⁰. È, inoltre, solo attraverso la completa esecuzione degli atti strutturati prescritti dal rituale funebre che, secondo l'ideologia funeraria dei poemi, lo εἶδωλον del morto, (quella sorta di “doppio” umbratile che conserva l'aspetto e i lineamenti del morto, simulacro incorporeo attraverso cui il defunto può interfacciarsi con i viventi) può avere accesso all'Ade, destinazione ultima che spetta a chi ha abbandonato la vita²¹.

Lo scopo precipuo dei nemici è, al contrario, sottrarre il cadavere del nemico ai suoi *hetairoi* per assicurarsi la possibilità di eseguire una compagine di azioni distruttive – in un range che va dal deturpamento fisico allo sbramamento da parte degli animali²² – che sono normalmente designate ed epitomate dalla famiglia lessicale composta dall'aggettivo ἀεικής, dal sostantivo ἀεικία/ἀεικεΐη e dal verbo ἀεικίζειν. Questo gruppo di termini deriva, tramite aggiunta di ἀ- privativo, dalla radice *weik, che esprime l'idea della rassomiglianza, dell'apparire, del sembrare opportuno, dell'essere conveniente²³; il semantema che sta alla base della famiglia lessicale mette in rapporto, quindi, la nozione concreta dello ‘sfregiare’ in senso fisico e materiale, ‘sfigurare’ (rendere un corpo ἀ-εικέλιος, “dissimile” dal suo aspetto originario)²⁴, e la nozione morale del trattare la persona in un modo ‘che non si addice’ (ἀεικές) al suo status sociale, da cui il senso di “oltraggio” con cui è tradotto ἀεικεΐη.

Si tratta di un'offesa materiale che, nell'*Iliade*, assomma in sé un variegato orizzonte di immagini accomunate dall'idea della disintegrazione fisica, dell'annichilimento dell'identità personale e sociale del morto. L'oltraggio materiale esaspera la condizione di deturpamento

²⁰ Cfr. VERNANT 1982 [2000], con le integrazioni di CERCHIAI 1984, secondo cui la cosiddetta “*belle mort*” non è condizione che si risolve in atto individuale del singolo poiché non è acquisita automaticamente con la morte in battaglia del guerriero. Quest'ultima funge, piuttosto, da prima tappa di un percorso che richiede la controprestazione del gruppo di riferimento, cioè la corretta esecuzione del rituale funebre nelle sue diverse componenti strutturali (recupero del cadavere, applicazione di tecniche volte a ripristinare simbolicamente l'integrità del corpo, cremazione, recupero e conservazione delle ossa nell'urna, tumulazione).

²¹ Com'è chiaro dal discorso dello εἶδωλον di Patroclo ad Achille in *Il.* XXIII 69-79, cfr. anche il discorso dello εἶδωλον di Elpenore a Odisseo in *Od.* XI 71-8, cfr. ROHDE 1890-1894 [2006], p. 27; GARLAND 1982, p. 70; VERNANT 1982 [2000], p. 63; JOHNSTON 1999, pp. 9-10. Sullo εἶδωλον del morto cfr. VERMEULE 1979, pp. 30-1; BREMMER 1983, pp. 79-84; VERNANT 1991, pp. 186-9; SOURVINOU-INWOOD 1996, pp. 56-8; MIRTO 2007, p. 15; FABIANO 2019, pp. 33-4. Sulla cogenza del rituale funebre per la costruzione di barriere simbolico-ontologiche tra vivi e morti resta fondamentale DE MARTINO 1958 [2008], il cui punto teorico fondamentale consiste nella definizione del rituale come dispositivo culturale ‘centripeto’ che agisce per reindirizzare il soggetto dalla crisi del cordoglio (condizione di attaccamento centrifugo e “antisociale” al morto) alla normalità prescritta dal gruppo.

²² Per la collocazione dello sbramamento all'interno dell'orizzonte semantico della ἀεικεΐη cfr. le parole con cui Achille, dopo aver ferito a morte Ettore, marca il contrasto tra il destino riservato al cadavere di quest'ultimo, qualificato tramite l'avverbio ἀϊκῶς, e quello riservato al cadavere di Patroclo: «...tu dai cani e dagli uccelli sarai trascinato oltraggiosamente, mentre lui lo seppelliranno gli Achei» (*Il.* XXII 335-6: σὲ μὲν κύνες ἤδ' οἰωνοὶ / ἐλκήσουσ' ἀϊκῶς, τὸν δὲ κτεριοῦσιν Ἀχαιοί).

²³ GERNET 1917 [2001], p. 217; CHANTRAINE 1968 s.v. ἔοικα; VERNANT 1982 [2000], p. 63, n. 81.

²⁴ CERRI 1986, p. 8; FRANCO 2003, p. 117. Cfr. anche PEIGNEY 1987, p. xv: «ἀεικίω dirait donc à l'origine la “mutilation esthétique” d'un personnage, la privation de l'image qui lui donne vie et identité».

Capitolo tre

che, come abbiamo visto, segna il cadavere del guerriero eccellente già nella fase immediatamente successiva alla sua morte, quando il corpo è conteso dai due schieramenti.

Il ruolo essenziale all'interno di questo «dispositivo di disgregazione dell'identità»²⁵ è svolto dalle pratiche di mutilazione e smembramento. La decollazione del nemico ucciso, pratica che nel paragrafo precedente abbiamo analizzato in rapporto alla funzione psicologica della vendetta, è del tutto ascrivibile all'interno della medesima categoria: tagliare la testa al cadavere è infatti una modalità radicale di cancellazione materiale e simbolica dei principali aspetti segnici che conferiscono al corpo integro una delle sue funzioni culturali primarie, cioè quella funzione di individuazione su cui si basa il meccanismo dell'interazione sociale²⁶.

La perdita dell'individuazione e della correlata possibilità di *essere percepiti dagli altri*, di avere cioè consistenza sociale a pieno titolo, è pattern che innerva numerose immagini mitiche relative all'occultamento della testa, il cui tratto ricorrente è l'assimilazione con il morto o l'incorporazione magica di poteri connessi alla morte. Si pensi all'imbrattamento della testa tramite polvere e cenere, gesto di abiezione e di simbolica autoinumazione che segna la fase più critica del lutto, quella che Ernesto De Martino ha definito “*planctus irrelativo*”, esplosione parossistica del dolore che si spinge fino agli estremi dell'automutilazione²⁷. Tale è la prima reazione di Achille nell'apprendere la notizia della morte di Patroclo (*Il. XVIII 20-7*):

κεῖται Πάτροκλος, νέκυος δὲ δὴ ἀμφιμάχονται (20)
γυμνοῦ· ἀτὰρ τὰ γε τεύχε' ἔχει κορυθαίολος Ἴκτωρ.
Ὡς φάτο, τὸν δ' ἄγεος νεφέλη ἐκάλυψε μέλαινα·
ἀμφοτέρησι δὲ χερσὶν ἐλὼν κόριν αἰθαλόεσσαν
χεύατο κακ κεφαλῆς, χαρίεν δ' ἤσχυνε πρόσωπον·
νεκταρέφ δὲ χιτῶνι μέλαινα' ἀμφίζανε τέφρη. (25)
αὐτὸς δ' ἐν κονίησι μέγας μεγαλωστί τανυσθεὶς
κεῖτο, φύλησι δὲ χερσὶ κόμην ἤσχυνε δαΐζων.

“È morto Patroclo, e si combatte per il suo cadavere
nudo: le armi le ha prese Ettore dall'elmo splendente”.
Così disse, e quello lo avvolse una nera nube di angoscia,

²⁵ È la definizione usata da FRANCO 2003, p. 125 a proposito della ἀεικείη.

²⁶ Non a caso, è nella nozione di “faccia” e nella sua preminenza simbolico-pragmatica che GOFFMAN 1967 [1988] rintraccia i meccanismi strutturali dell'interazione sociale (il *facework*, i “giochi di faccia”). Per l'applicazione delle nozioni goffmaniane allo studio dell'interazione sociale in Omero cfr. SCODEL 2008.

²⁷ DE MARTINO 1958 [2008], pp. 79 e 178. La “tentazione suicida” che trova espressione nella gestualità autolesionistica e automutilatoria del *planctus* irrelativo costituisce l'oggetto specifico dell'azione attenuante promossa dalle pratiche collettivamente gestite del rituale funebre, che deviano l'individuo dalle pulsioni centrifughe e autodistruttive per reindirizzarlo verso l'esecuzione delle norme socialmente prescritte.

L'oltraggio del cadavere nell'Iliade

con entrambe le mani prese la polvere arsa
e la versò sul suo capo, deturpando il suo bel volto:
la nera cenere cadde intorno alla veste flagrante.
Lui stesso, grande in grande spazio, disteso nella polvere
giaceva, e con le sue mani si deturpava la chioma, straziandosi.

Questa gestualità auto-oltraggiante – espressa qui dal verbo *αἰσχύνειν*, semanticamente prossimo ad *ἀεικίζειν*²⁸: v. 24: *χαρίεν ἤσχυνε πρόσωπον*, v. 27: *κόμην ἤσχυνε δαΐζων* – esprime nel personaggio di Achille un tentativo di simbolica assimilazione con il morto, il cui corpo – si noti – non è stato ancora recuperato e reso oggetto di tecniche di tanatocosmesi²⁹.

Divenire simile al morto significa infliggere a se stessi quel processo di degradazione fisica che trova espressione nelle procedure di *ἀεικείη*: il bel volto (*χαρίεν... πρόσωπον*) dell'eroe, corrispettivo facciale del suo “bel χρῶς” e come quest'ultimo parte essenziale del suo corpo socializzato³⁰, è occultato e reso irriconoscibile attraverso forme di abiezione che indicano un desiderio di sparizione, una spinta centrifuga dalla socialità ordinaria (dove l'individuo mette in gioco la sua “faccia” e fa di tutto per presentarsi agli occhi degli altri in modo conveniente al proprio status) attraverso l'auto-assimilazione alla condizione di corruzione e abbruttimento che incombe sul *σῶμα* del compagno morto³¹.

Occultare la testa e nascondere il proprio volto, imbrattandolo con polvere e cenere (o talvolta coprendolo con veli³²), sono operazioni che nell'immaginario mitico-rituale risultano associate alla temporanea sparizione del proprio corpo e della propria identità come oggetto di riconoscimento sociale: se nel mito l'occultamento del capo garantisce talvolta l'invisibilità totale e l'acquisizione di una *agency* soprannaturale tipica delle figure demoniche connesse

²⁸ Cfr. PEIGNEY 1987, p. xv; CAIRNS 1993, pp. 54-60, in particolare p. 57: «the basic meaning [*scil.* di *αἰσχύνειν*] is ‘make ugly’ or ‘disfigure’»; si vedano anche VERNANT 1982 [2000], p. 63; e YAMAGATA 1994, pp. 234-6. Per *αἰσχύνειν* usato a proposito dell'oltraggio del cadavere cfr. *Il.* XVIII 180, XXII 75 e XXIV 418.

²⁹ DE MARTINO 1958 [2008], p. 197; BOUVIER 2005, p. 72: «enveloppé d'un nuage métaphorique, se noircissant ou se salissant la tête et le corps, le héros en deuil se soustrait à la lumière comme s'il voulait accompagner le mort [...]. Le deuil est assimilé, par solidarité avec le défunt, à une mort symbolique». Lo stesso atto di sfigurarsi, espresso da *δαΐζειν* (v. 27), verbo tecnico della strage compiuta dall'*aristeus*, trova corrispondenza con le lacerazioni subite dal corpo di Patroclo (*Il.* XVIII 236, XIX 211, 283: *δεδαΐγμένος*).

³⁰ Come nota DI BENEDETTO 1998, p. 279, n. 18, nell'*Iliade* l'aggettivo *χαρίεις* non è attestato per altre parti del corpo che non siano la testa di un *aristeus*; cfr. *Il.* XVI 798 a proposito dell'elmo che proteggeva la “testa e la bella fronte” di Achille (*κάρη χαρίεν τε μέτωπον*) e XXII 402-3 sul *κάρη... χαρίεν* di Ettore.

³¹ In questa lettura l'auto-oltraggio dispiegato dal *planctus* è inteso, come proponeva in primo luogo De Martino, in quanto espressione di attaccamento al morto; altri studi leggono, al contrario, l'atto di imbrattarsi o di automutilarsi come una modalità rituale atta a enfatizzare (e a manipolare in modo protetto) la “contaminazione” causata dalla presenza del cadavere, cfr. FABIANO 2019, p. 22.

³² L'occultamento del corpo tramite velo è la condizione che marca stabilmente la socializzazione della donna greca (e contestualmente ne limita l'agentività), mentre i maschi adulti si velavano esclusivamente in momenti critici dell'esistenza sociale, soprattutto per nascondere forti emozioni (dolore, disperazione, rabbia) categorizzate come incompatibili con l'autocontrollo (*αἰδώς*) che il maschio adulto deve mostrare durante l'interazione con gli altri attori sociali, cfr. CAIRNS 2001, 2002 e LLEWELLYN-JONES 2003.

Capitolo tre

alla morte (è il caso dell' Ἄιδος κυνέη, il “copricapo di Ade”, attestato già nello *Scudo pseudo-esiodeo*³³), nel lutto, al contrario, ciò segna per il soggetto maschile una separazione temporanea dal mondo ordinato dell'interazione sociale attraverso la reduplicazione degli aspetti abietti, normalmente censurati, del corpo fisico e la correlata riduzione della propria *agency* ordinaria (la funzionalità sociale del singolo è inibita dal dolore autodistruttivo e dall'attaccamento al morto, condizione che rischia di minare la coesione del gruppo).

In virtù della loro preminenza simbolica e funzionale, la testa e le sue componenti sono, appunto, tra le prime parti corporee su cui – nel lutto come nell'oltraggio – si radica la gestualità aggressiva.

Le operazioni autolesionistiche del *planctus* costituiscono in tal senso una sorta di corrispettivo sul proprio corpo della ἀεικείη riservata al cadavere nemico, come peraltro lo stesso Gernet aveva intuito³⁴: ne è attestazione probante il fatto che già nell'*Odissea* le vesti logore e degradate che indossa Laerte – ritiratosi nei campi, lontano dagli spazi della socialità ordinaria, e divorato dal dolore (πένθος) per la supposta morte del figlio Odisseo – sono qualificate appunto come ῥαπτὸν ἀεικέλιον (XXIV 228), ἀεικέα (XXIV 250: ἀεικέα ἔσσαι)³⁵. Nel caso del *planctus*, il carattere critico dell'abbruttimento fisico, dell'auto-ἀεικείη, è tollerato perché soggetto a forme controllate di ritualizzazione, perché la sospensione dell'identità ordinaria è solo temporanea, resa reversibile dall'utilizzo di tecniche non ablative applicate al χρώς (polvere, ceneri, indumenti logori); nell'oltraggio del cadavere nemico il tentativo è, invece, quello di rendere non più reversibile, cioè permanente, la perdita dei tratti socialmente rilevanti del corpo umano. Si tratta di ricorrere alla violenza mutilatoria per eclissare la persona sociale tracciata sul corpo, condannando così l'individuo all'oblio.

Coerente con questa impostazione del problema è la definizione usata da Gernet a proposito della ἀεικείη: «un outrage imaginé comme ayant une vertue religieuse, et par suite,

³³ [Hes.] *Scut.* 227, dove l'oggetto è qualificato come “contenente le lugubri tenebre della notte” (κεῖτ' Ἄιδος κυνέη νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα). Indossare il copricapo permette di padroneggiare le potenze della morte, che nei poemi omerici è rappresentata dall'immagine simmetrica della notte che avvolge e quindi “occulta” (καλύπτειν) gli occhi (cfr. *Il.* V 659: τὸν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκάλυψε): l'oggetto – connesso con la sovranità che Ade esercita sull'oltretomba – rende invisibile colui che lo indossa, consentendogli di vedere senza essere visto, cfr. [Apoll.] II 39. Sulle funzioni dell'invisibilità garantita dall' Ἄιδος κυνέη cfr. VERNANT 1991, p. 121. Sull'asimmetria visuale (vedere senza essere visti) come tratto connotante l'*agency* delle potenze soprannaturali nella cultura greca arcaica cfr. HOLMES 2010a, pp. 48-58. Nei tardi papiri magici l'assenza di testa (acefalia) è tratto che qualifica la *puissance* di un demone anonimo, evocato appunto come ἀκέφαλος θεός, dalla cui azione mutilatoria (il taglio della testa) l'operatore deve proteggersi coprendo il proprio collo con un panno nero, cfr. BORTOLANI 2008. Si noti, in particolare, il nesso tra l'acefalia e l'anonimia. Sui demoni acefali nella magia greco-romana cfr. DICKIE 1999.

³⁴ GERNET 1917 [2001], pp. 223-4. Cfr. anche PEIGNEY 1987, p. xv e MULLER 2017, pp. 224-6.

³⁵ Da confrontare con *Od.* IX 187-96, dove Anticlea descrive la vita degradata di Laerte che versa nel dolore per la scomparsa di Odisseo: egli non va mai nella *polis*, non ha un letto, dorme nella cenere e ricopre il suo χρώς con vesti indegne (v. 191: ἐν κόνι ἄγχι πυρός, κακὰ δὲ χρῶι εἴματα εἶται). Sulla ricorrente corrispondenza in Omero tra κακόν e ἀεικός cfr. GERNET 1917 [2001], pp. 223-4 e ADKINS 1960, pp. 40-3.

à l'occasion, comme tendant à annihiler un principe idéal, une force mystique dans celui qui en est l'object»³⁶. Il “principio ideale”, la “forza mistica” cui allude lo studioso francese, coincide nella lettura fin qui proposta con la natura ideale che marca il corpo socializzato dell'individuo normotipico; è quel complesso di valori estetici, gerarchici e religiosi che trova configurazione nel “bel χρώς” dell'*aristeus* a costituire l'obiettivo primario dell'oltraggio, che si riconosce così come opposto strutturale delle operazioni rituali che formano il γέρας θανόντων, tese al contrario a potenziare la «force mystique dans celui qui en est l'object»³⁷.

Questa opposizione tra il sistema del rituale funebre e il complesso di pratiche afferenti alla nozione di ἀεικείη va intesa, tuttavia, non come una mera opposizione tra un comportamento culturalmente positivo e una degradazione anticulturale della violenza eroica (come vuole Segal), nella misura in cui anche la stessa ἀεικείη si dimostra suscettibile di ratificare valori integrati nell'assiologia eroica. In particolare, come già Gernet riconosceva nel 1917, l'oltraggio del cadavere nemico possiede una sua dimensione rituale («une allure rituelle») che è da rapportare alle ambizioni di eccellenza che muovono i guerrieri omerici: compiere un atto di ἀεικείη a danno del nemico costituisce, infatti, per chi lo agisce e per il suo gruppo «un supplément nécessaire de gloire» e in quanto tale assume un suo statuto teoricamente autonomo rispetto alle pratiche di vendetta³⁸. Allo stesso tempo la connotazione morale insita nel nucleo semantico della famiglia lessicale di ἀεικής sembra, nella maggior parte dei casi, riferirsi non all'immoralità dello ἔργον ἀεικές in sé³⁹, ma allo status di chi l'ha subita⁴⁰.

³⁶ GERNET 1917 [2001], pp. 226.

³⁷ Per una differente interpretazione dello scempio del cadavere in Omero si veda quanto scrive Maurice Bloch, secondo cui tale pratica negherebbe alla comunità nemica gli effetti “magico-religiosi” del rito funebre: «in these systems the funerary practices negate individual life and death, and replace it by a notion of continual life, of which individuals are only temporary recipients, and which is taken away from them during the funeral in order that the vitality may be recycled within the group. One might call this a limited good view of life. In such a system, by stopping one's enemies from performing the funerary rituals one diminishes their power» (BLOCH 1982, p. 228). Analoga è l'interpretazione burkertiana del rito funebre: BURKERT 1972 [2021], pp. 44-50.

³⁸ GERNET 1917 [2001], pp. 221-3. Cfr. anche BASSETT 1938, pp. 203-4 e CERRI 1986, p. 8: «non sempre lo scempio dei caduti trova giustificazione in un'esigenza di vendetta». *Contra* VAN WEES 1996, pp. 52-3; LONDON 2000 e KUCEWICZ 2016, pp. 428-30, secondo cui l'oltraggio del cadavere è, invece, ipostasi della vendetta per la morte di un compagno.

³⁹ Secondo CAIRNS 1993, p. 62, «we should consider the adjective first of all as descriptive of the *erga* themselves, before assuming that an ἔργον ἀεικές reflects on either its agent or its patient». Simile la posizione di YAMAGATA 1994, p. 234, n. 12, per cui lo ἔργον ἀεικές è innanzitutto l'azione che risulta vergognosa agli occhi di terzi. Ha ragione KUCEWICZ 2016, p. 433, n. 30 nel far notare, *contra* Yamagata, che l'azione può risultare vergognosa solo agli occhi dei compagni del guerriero oltraggiato, non certo a quelli del guerriero che oltraggia.

⁴⁰ Questa posizione è condivisa da BASSETT 1933, pp. 44-6; GRIFFIN 1980, p. 85, n. 9; VAN WEES 1992, pp. 129, 367 n. 132; KUCEWICZ 2016, pp. 432-3 a proposito degli ἀεικέα ἔργα che Achille esegue sul cadavere di Ettore in *Il. XXII* 395. Secondo altri studiosi le azioni definite tramite i sintagmi ἀεικέα ἔργα, ἔργον ἀεικές, sarebbero comunque connotate da un eccesso di violenza, tale da rendere problematico lo statuto morale dell'agente: così BOWRA 1930, pp. 20-1 e SEGAL 1971, p. 15 sull'aggettivo ἀεικές. ADKINS 1960, pp. 40-3 ritiene che in molti casi la nozione di ἀεικές si riferisca esclusivamente alla vittima (pp. 41-3), ma che in

Capitolo tre

In entrambi i casi, l'oltraggio del caduto ha ricadute essenziali sulla collettività degli εταῖροι, motivo per cui nessuno dei due schieramenti può esimersi dall'intervenire per impossessarsi del corpo. Così, dopo la morte di Patroclo, Achei e Troiani ricordano ai propri compagni la posta in gioco della lotta intorno al corpo del caduto (*Il.* XVII 412-23):

Οἱ δ' αἰεὶ περὶ νεκρὸν ἀκαχμένα δούρατ' ἔχοντες
νολεμέες ἐγγρίμπτοντο καὶ ἀλλήλους ἐνάριζον·
ὄδε δέ τις εἵπεσκεν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων·
ὦ φίλοι οὐ μὰν ἦμιν εὐκλεές ἀπονέεσθαι (415)
νήας ἐπι γλαφυράς, ἀλλ' αὐτοῦ γαῖα μέλαινα
πᾶσι χάνοι· τό κεν ἦμιν ἄφαρ πολὺ κέρδιον εἶη
εἰ τοῦτον Τρώεσσι μεθήσομεν ἵπποδάμοισιν
ἄστν πότι σφέτερον ἐρύσαι καὶ κῦδος ἀρέσθαι.
Ὅς δέ τις αὖ Τρώων μεγαθύμων ἀυδήσασκεν· (420)
ὦ φίλοι, εἰ καὶ μοῖρα παρ' ἀνέρι τῷδε δαμῆναι
πάντας ὁμῶς, μὴ πῶ τις ἐρωεῖτω πολέμοιο.

Loro, tenendo sempre le lance aguzze intorno al morto,
si colpivano senza sosta e si toglievano le armi reciprocamente.
Qualcuno degli Achei vestiti di bronzo andava dicendo:
«Amici, non è onorevole per noi tornare
alle concave navi, piuttosto la nera terra ci copra
tutti: ciò per noi sarebbe di gran lunga la cosa più conveniente,
se lasciamo il morto ai Troiani domatori di cavalli,
che lo trascinino alla loro città e ne ricavino κῦδος».
E invece qualcuno dei magnanimi Troiani affermava:
«Amici, se anche il destino ci domasse tutti quanti
sul corpo di quest'uomo, che nessuno abbandoni la lotta!».

Se per gli Achei abbandonare il cadavere di Patroclo significa deviare dal complesso di comportamenti che conferiscono il κλέος (v. 415: οὐ μὰν ἦμιν εὐκλεές), per i Troiani ottenere il corpo nemico e sottoporlo ad ἀεικείη, eventualità qui espressa tramite l'immagine del trascinamento (ἐρύειν) del cadavere, comporterebbe, al contrario, la conquista del κῦδος, come afferma qualcuno degli Achei al v. 419 (κῦδος ἀρέσθαι), specificando che dinnanzi a

circostanze particolari, «where *ergon aeikes* refers to a defeat, military or social, it is the person who “performed” the *ergon aeikes* who is discredited» (p. 43). Secondo Adkins, gli ἀεικέα ἔργα compiuti da Achille rientrerebbero appunto in questa fattispecie. La lettura di Adkins, non supportata da sufficienti evidenze testuali, è giustamente contestata da CAIRNS 1993, p. 62. Aggiungiamo che il carattere della ‘non convenienza’ implicato nella semantica di ἀεικέες dipende sempre dalla rappresentazione del rango sociale della persona che subisce oltraggio, un punto sottolineato già da GERNET 1917 [2001], p. 217.

questa prospettiva è ben preferibile la morte. Gli stessi Troiani si dichiarano, d'altra parte, disposti a morire pur di ottenere ciò che gli Achei temono.

La nozione di κῦδος, la cui specificità rispetto alla nozione di κλέος è stata ben illustrata da Émile Benveniste⁴¹, indica infatti un tipo di riconoscimento onorifico che nell'ideologia bellica dei poemi presenta marcati tratti di feticizzazione: si tratta, in particolare, di un potere speciale che è concesso dagli dèi, da Zeus in particolare, tanto a chi incarna la funzione di regalità quanto – ed è il caso più attestato – ai principali *aristees* nel momento in cui ottengono un vantaggio decisivo nel combattimento (*Il.* V 33, VIII 141, 175-6, 216, XII 437, XV 595-6, XVI 241, XVIII 293). Il κῦδος si definirebbe, allora, come un potere di tipo “magico-sacrale” che, secondo la lettura di Benveniste, agisce come «talismano di supremazia»⁴².

Che il possesso del cadavere di un nemico eccellente e il suo conseguente oltraggio siano equiparati all'ottenimento collettivo di κῦδος è dimostrato, altresì, dalla riproposizione della medesima connessione tra i tre termini nell'episodio dello scempio di Ettore nel XXII canto, ai vv. 370 e ss. Gli oltraggi ai danni del cadavere iniziano subito dopo la morte dell'eroe e comprendono, innanzitutto, la partecipazione collettiva del gruppo del vincitore: gli Achei accorrono, infatti, a contemplare il corpo e l'aspetto dell'eroe nemico (v. 370: οἱ καὶ θήσαντο φῦν καὶ εἶδος ἀγητὸν) e nessuno si avvicina *senza poi colpirlo con la lancia* (v. 371: οὐδ' ἄρα οἱ τις ἀνουητὶ γε παρέστη). Il cadavere del nemico eccellente è, cioè, oggetto di un linciaggio collettivo che attesta la forza dei vincitori: partecipare attivamente alla sua distruzione è una modalità di convalida e di condivisione della gloria conquistata⁴³.

Pochi versi dopo, infatti, Achille si rivolge agli Achei presentando la conquista del corpo di Ettore nei termini dell'acquisizione collettiva di κῦδος: “abbiamo ottenuto un grande κῦδος” (*Il.* XXII 393: ἠράμεθα μέγα κῦδος)⁴⁴. A tale affermazione segue l'intervento del narratore circa la ἀεικελίη meditata da Achille ai danni del cadavere del nemico (v. 395:

⁴¹ BENVENISTE 1969 [2001], II, pp. 327-36; cfr. anche REDFIELD 1975, pp. 33-4, SCODEL 2008, pp. 25-6. Sul κῦδος si vedano anche, in una prospettiva diversa, le considerazioni di GIRARD 1972 [1980], pp. 212-5.

⁴² BENVENISTE 1969 [2001], II, p. 329. Cfr. NAGY 1979, p. 76: «the emblem of victory».

⁴³ Le molte ferite inflitte dagli Achei al cadavere di Ettore verranno richiamate da Hermes in *Il.* XXIV 421 (πολλές γὰρ ἐν αὐτῷ χαλκὸν ἔλασσαν). Superficiale, e sostanzialmente divergente dalle credenze omeriche, l'interpretazione di RICHARDSON 1993, ad *Il.* XXII 370-1, secondo cui «the stabbing of the corpse may derive ultimately from the wish to ensure that the dead man is really and truly dead and that his ghost cannot harm his enemies after death». Come nota GRIFFIN 1980 p. 57, lo scempio collettivo si giocherebbe sul contrasto tra l'eccellenza dell'eroe morto individualizzato e la massa anonima dei guerrieri achei (cfr. anche DE JONG 2012, ad *Il.* XXII 371-5). Per KUCEWICZ 2016, p. 428 il linciaggio si spiega, invece, come una forma di vendetta collettiva nei confronti del campione troiano: «it seems also natural to assume that the eagerness of the Achaean soldiers to stab the body of Hector was treated as 'payback' for the countless brothers, relatives and friends that the Trojan prince slew during the many years of the war».

⁴⁴ Sull'ottenimento collettivo del κῦδος nell'*Iliade* cfr. VAN WEES 1996, pp. 23-5.

Capitolo tre

Ἔκτορα δῖον ἀεικέα μήδετο ἔργα); l'eroe perfora i tendini di entrambi i piedi di Ettore, vi fa passare le cinghie che lega poi al carro e trascina il corpo lungo la pianura (vv. 401-5)⁴⁵:

τοῦ δ' ἦν ἔλκομένοιο κονίσσαλος, ἀμφὶ δὲ χαῖται
κυάναει πίτναντο, κάρη δ' ἅπαν ἐν κονίησι
κεῖτο πάρος χαρίεν· τότε δὲ Ζεὺς δυσμενέεσσι
δῶκεν ἀεικίσσασθαι ἐῆ ἐν πατρίδι γαίῃ.
Ὡς τοῦ μὲν κεκόνιτο κάρη ἅπαν [...] (405)

Dal suo corpo trascinato si levava una nube di polvere, e intorno i capelli scuri si scompigliavano, tutta la testa nella polvere giaceva: un tempo era bellissima, ma allora Zeus ai nemici concesse che egli fosse oltraggiato nella sua terra patria. Così la sua testa s'impolverava tutta...

L'atto oltraggiante del trascinamento è reso tramite la focalizzazione sull'immagine della testa dell'eroe trascinata nella polvere (v. 398: κάρη δ' ἔλκεσθαι ἕασεν). Anche qui, come in regime di *planctus* ritualizzato, l'oltraggio è rappresentato *in primis* come deturpamento della bellezza che marca – in qualità di *status symbol* – i tratti facciali (κάρη... χαρίεν) dell'individuo eroico. Dal punto di vista troiano, tale scempio si qualifica immediatamente come una radicale negazione delle cure che spettano al cadavere: non a caso, quando il narratore pochi versi dopo si focalizza sulla reazione di Andromaca, il trascinamento del cadavere del marito sarà presentato, attraverso l'avverbio ἀκηδέστως, come annullamento del κῆδος funebre (vv. 463-5: τὸν δὲ νόησεν / ἐλκόμενον πρόσθεν πόλιος ταχέες δέ μιν ἵπποι / ἔλκον ἀκηδέστως κοίλας ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν)⁴⁶.

Per gli Achei, al contrario, il trascinamento del cadavere è operazione funzionale a ratificare l'ottenimento di κῦδος: tale interpretazione è confermata ulteriormente da un parallelo offerto dal III canto. Il passo che ci interessa si colloca nell'episodio del duello tra Menelao e Paride: poco prima dell'intervento salvifico di Afrodite, il narratore specifica, che l'Atride avrebbe certo vinto e trascinato il corpo di Paride ottenendo così un “κῦδος

⁴⁵ Irene de Jong nota come «in Sophocles' *Ajax* Hector is still alive when Achilles ties him to his chariot (1030-1). This could be this poet's own invention, but it more probably goes back to the Epic Cycle. It may even have been known to Homer but suppressed as being too horrible» (DE JONG 2012, ad II. XXII 395). La lettura di de Jong è analoga a quella già discussa di Gilbert Murray (cfr. *supra*, p. 121, n. 205).

⁴⁶ Il sintagma ἔλκον ἀκηδέστως (v. 465) richiama l'ἐλκίσουσ' ἀϊκῶς che Achille preannuncia ad Ettore al v. 336. L'avverbio ἀκηδέστως «does not merely mean “cruelly,” but suggests the negations of the proper κῆδεα, the rites of mourning, which the grieving relations (κηδεμόνες) would perform» (SEGAL 1971, p. 44). Cfr. XXIV 416-7, dove Hermes riferisce a Priamo che all'aurora Achille trascina ferocemente il cadavere di Achille intorno alla tomba di Patroclo, senza però riuscire a sfigurarlo (ἦ μὲν μιν περὶ σῆμα ἐοῦ ἐτάριοιο φίλιου / ἔλκει ἀκηδέστως ἤως ὅτε δῖα φανήη, / οὐδέ μιν αἰσχύνει).

inesauribile” (*Il.* III 373: καὶ νύ κεν εἴρυσσέν τε καὶ ἄσπετον ἦρατο κῦδος).

Nel trascinarsi di Ettore emerge, inoltre, l'integrazione del regime di ἀεικείη in un sistema ideologico contrassegnato dall'avallo delle potenze divine: come Zeus concede il κῦδος (e.g. *Il.* VIII 216: οἱ Ζεὺς κῦδος ἔδωκε)⁴⁷, così il dio concede a uno schieramento anche la possibilità di rendere oggetto di ἀεικίζεῖν (*XXII* 403-4: Ζεὺς δυσμενέεσσι / δῶκεν ἀεικίσσασθαι) il corpo del nemico. La ἀεικείη dipende dal volere della divinità, ed esplica un sovrappiù di senso che va al di là del semplice furore contro il nemico, poiché opera entro l'ambito magico-sacrale del κῦδος: è cioè un'operazione rituale che presuppone un valore talismanico del cadavere nemico, dal cui sfiguramento trae beneficio l'intero gruppo del vincitore tanto quanto ne ricava danno l'intero gruppo degli *hetairoi* del morto.

Rendere un nemico eccellente oggetto di ἀεικίζεῖν costituisce un'ambizione condivisa e feticizzata, al punto che si esortano i compagni ad assicurarsi il controllo del corpo nemico. Per incitare i due Aiaci a impossessarsi del cadavere di Sarpedonte, da lui appena ucciso, Patroclo ricorre a una costruzione esortativa che delinea come obiettivo del combattimento l'atto di spogliare il nemico delle armi e renderlo oggetto di ἀεικίζεῖν: “avanti, prendiamolo e sfiguriamolo, / e togliamogli dalle spalle le armi!” (*Il.* XVI 559-60: ἀλλ' εἴ μιν ἀεικισσάιμεθ' ἐλόντες, / τεύχεά τ' ὄμουν ἀφελοίμεθα)⁴⁸.

Inversa è la situazione per i compagni del morto. Nel sistema di pensiero dell'*Iliade*, la sottrazione del corpo di un guerriero eccellente è, infatti, per i suoi compagni – specie quelli più stretti – una grave fonte di λώβη, come si evince dal già citato discorso che Iris rivolge ad Achille dopo la morte di Patroclo (*Il.* XVIII 178-80): “Su, non restare inerte: abbia il tuo cuore ritegno (σέβας δέ σε θυμὸν ἰκέσθω) / che Patroclo diventi trastullo delle cagne troiane. / Infamia su di te, se il cadavere finisse sfigurato! (σοὶ λώβη, αἶ κέν τι νέκυς ἠσχυμμένος ἔλθη)”. Come si noterà, lo statuto del corpo morto di Patroclo e quello di Achille vivente risultano strettamente interdipendenti: infierire sul cadavere del primo (opzione espressa dal participio ἠσχυμμένος, da ricollegare all'orizzonte semantico della degradazione fisica e statutaria espressa dal binomio αἰσχόνη / ἀεικείη) implica danneggiare irreparabilmente la posizione sociale del secondo.

È in tal senso che va intesa la nozione di λώβη, l'infamia che rischia di determinare la perdita della considerazione del gruppo sociale qualora non opportunamente vendicata⁴⁹.

⁴⁷ Quando nel XXIV canto gli dèi, impietositi dal prolungato trascinarsi del cadavere di Ettore da parte di Achille, proporranno di sottrarre il corpo del troiano, Zeus risponderà affermando di voler lasciare “questo κῦδος ad Achille” (*Il.* XXIV 110: αὐτὰρ ἐγὼ τόδε κῦδος Ἀχιλλῆϊ προτιάπτω).

⁴⁸ Sugli aspetti sintattici della frase si veda BRÜGGER 2018, p. 254, ad *Il.* XVI 559-60.

⁴⁹ Sulla nozione di λώβη cfr. GERNET 1917 [2001], pp. 231-8, sul nostro passo cfr. soprattutto p. 234. Sulla

Capitolo tre

Tale nozione risulta centrale nel sistema valoriale dei guerrieri fin dai primi canti dell'*Iliade*. La *λώβη* subita da Achille, privato del suo legittimo γέρας da Agamennone (*Il.* I 232), è condizione psicologicamente destabilizzante, è qualificata come θυμαλγής, tale da suscitare un “dolore che affligge il θυμός” (*Il.* IX 387: θυμαλγέα λώβην)⁵⁰. La *λώβη* è, inoltre, ἀεικής, ha cioè un carattere oltraggiante (*Il.* XI 142: πατρὸς ἀεικέα τίσετε λώβην) che sollecita la reazione della parte lesa, chiamata in modo non negoziabile a difendere la propria faccia⁵¹.

In *Il.* III 42 Ettore, stigmatizzando la codardia di Paride che è fuggito dinnanzi a Menelao, dichiara esplicitamente che sarebbe stato meglio per Paride non essere mai nato o essere morto prematuramente piuttosto che aver contratto la sanzione della *λώβη*⁵². Allo stesso modo, come si ricava dal discorso di Eupite in *Od.* XXIV 432-36, chi non porta avanti la vendetta per l'omicidio di un parente va incontro alla contrazione di una *λώβη* che resterà nota ai posteri (v. 432: λώβη γὰρ τάδε γ' ἐστὶ καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι, quasi un opposto specularmente del κλέος), prospettiva rispetto alla quale il continuare a vivere perde senso e il morire rapidamente risulta assai più desiderabile (vv. 435-6).

In tutti i casi la *λώβη* deriva dalla violazione o dal mancato adempimento di quei comportamenti normativi che stanno alla base della considerazione sociale dell'individuo, tra i quali rientra anche la difesa del cadavere del compagno morto.

L'oltraggio (αἰσχύνη, ἀεικείη) subito dal cadavere aderisce, sotto forma di *λώβη*, alla persona dei suoi *hetairoi*, motivo per cui Achille – come sottolinea Iris – deve avere σέβας (il “ritegno” carico di timore sacrale⁵³) dinnanzi alla prospettiva che Patroclo diventi “trastullo per le cagne troiane” (*Il.* XVIII 178-9: σέβας δέ σε θυμὸν ἰκέσθω / Πάτροκλον Τρωῆσι κυσὶν μέλπηθρα γενέσθαι)⁵⁴. È per lo stesso motivo che qualcuno degli Achei, come abbiamo visto sopra, sostiene che sia meglio morire piuttosto che ritirarsi alle navi e lasciare che il cadavere di Patroclo oltraggiato diventi κῦδος per i Troiani.

Analoghi sono i sentimenti dal lato troiano: colpito a morte da Patroclo, Sarpedonte

λώβη in Omero cfr. anche CAIRNS 1993, p. 55, YAMAGATA 1994, pp. 234-6 e BOUVIER 2002, pp. 423-4.

⁵⁰ Il nesso sintagmatico tra *λώβη* e l'aggettivo θυμαλγής ricorre formularmente anche in *Od.* XVIII 347, XX 285, XXIV 326. In ciò la nozione di *λώβη* interseca in parte il campo di valori associati al χόλος, la “rabbia” che spinge alla vendetta, ugualmente qualificata come θυμαλγής (*Il.* IV 513, IX 260, 565).

⁵¹ Dopo aver ucciso Pisandro, Menelao afferma esplicitamente di aver subito *λώβη* dai Troiani, che hanno violato il codice della ξενία sottraendo all'Atride la moglie legittima e molte ricchezze (XIII 621-3).

⁵² *Il.* III 40-2: αἴθ' ὄφελος ἄγονός τ' ἔμεναι ἄγαμός τ' ἀπολέσθαι / καὶ κε τὸ βουλοίμην, καὶ κεν πολὺ κέρδιον ἦεν / ἢ οὐτὼ λώβην τ' ἔμεναι καὶ ὑπόμῖον ἄλλων. Cfr. anche *Il.* VII 97: il fatto che nessuno degli Achei voglia affrontare Ettore è per Aiace *λώβη*... αἰνόθεν αἰνώδως.

⁵³ GERNET 1917 [2001], pp. 234-5. Sul σέβας come impulso morale cfr. YAMAGATA 1994, pp. 174-6.

⁵⁴ Che il recupero del cadavere di Patroclo sia cogente non solo per Achille ma, in generale, per i migliori degli Achei è dimostrato dal fatto che già precedentemente una divinità aveva usato parole analoghe per spronare un *aristeus* al combattimento: cfr. *Il.* XVII 556-8, dove Atena esorta Menelao a far sì che il cadavere di Patroclo non finisca in pasto alle cagne troiane, cosa che procurerebbe all'Atride vergogna e disonore (σοὶ μὲν δὴ Μενέλαε κατηφείη καὶ ὄνειδος / ἔσσεται εἴ κ' Ἀχιλλῆος ἀγαθοῦ πιστὸν ἐταῖρον / τείχει ὕπο Τρώων ταχέες κύνες ἐλκήσουσιν).

responsabilizza Glauco intimandogli di difendere il suo corpo dagli Achei, poiché altrimenti “io poi sarò per te disonore e vergogna / per sempre, per tutto il tempo avvenire” (*Il.* XVI 498-9: σοὶ γὰρ ἐγὼ καὶ ἔπειτα κατηφείη καὶ ὄνειδος / ἔσσομαι ἤματα πάντα διαμπερές). E così Glauco si rivolge a Ettore e ai Troiani per incitarli a proteggere il cadavere del re dei Lici (*XVI* 544-7):

ἀλλὰ φίλοι πάρστητε, νεμεσθήητε δὲ θυμῶ,
μὴ ἀπὸ τεύχε' ἔλονται, ἀεικίσσωσι δὲ νεκρὸν (545)
Μυρμιδόνες, Δαναῶν κεχολωμένοι ὄσσοι ὄλοντο,
τοὺς ἐπὶ νηυσὶ θοῆσιν ἐπέφνομεν ἐγγεῖησιν.

«Ma voi, amici, difendetelo, abbiate ritegno nel θυμός,
che non sottraggano le armi, che non sfigurino il morto
i Mirmidoni, adirati per quanti dei Danai perirono,
quelli che con le lance abbiamo ucciso accanto alle navi!».

Come il σέβας, anche la νέμεσις – «puissance de l'opinion publique»⁵⁵ – indica qui il ritegno che deve spingere i Troiani a evitare con ogni mezzo che il cadavere del loro valoroso alleato diventi oggetto di ἀεικίζεῖν, cosa che al contrario Patroclo spera molto (v. 559).

La lotta per il possesso del cadavere di un guerriero eccellente si delinea così come un banco di prova fondamentale della coesione del gruppo, dovere cui non possono venir meno né gli *hetairoi* né i nemici, poiché in gioco sono i valori fondamentali dell'assiologia eroica: da un lato la prospettiva di impossessarsi del corpo del nemico e di renderlo oggetto di ἀεικείη è buona da pensare perché associata al potere talismanico del κῦδος concesso da Zeus, perfezionamento della vittoria conseguita sul campo di battaglia, dall'altro la difesa dell'integrità fisica del cadavere del compagno è *ipso facto* difesa della “faccia” e della coesione sociale del gruppo dei suoi *hetairoi*. Nello statuto fisico del cadavere eccellente è in gioco, insomma, non soltanto lo statuto della persona del morto, ma anche e soprattutto quella dei suoi compagni e dei suoi rivali, condizione che rende il cadavere di un *aristeus* il centro di gravità delle mischie più feroci e accanite dispiegate dal poema.

I casi analizzati permettono di ricavare, infine, un elemento finora non adeguatamente

⁵⁵ Cfr. GERNET 1917 [2001], p. 232 sul rapporto tra λῶβη e νέμεσις, CAIRNS 1993, pp. 51-4 e YAMAGATA 1994, pp. 149-56. La nozione di νέμεσις è, inoltre, complementare a quella di αἰδώς: se quest'ultima si riferisce alla vergogna dinnanzi al giudizio altrui, la prima designa piuttosto la condanna sociale che si abbatte su chi ha compiuto un'azione non in linea con le aspettative sociali (MURRAY 1907 [1934²], pp. 82 ss.; REDFIELD 1975, pp. 113-9; SCOTT 1980, CERRI 1986, pp. 47-8, n. 114). Sul verbo νεμεσ(σ)ῶ usato per denotare la reazione di indignazione che un determinato comportamento suscita negli altri cfr. BRÜGGER 2018, p. 250, ad *Il.* XVI 544 (che traduce νεμεσθήητε δὲ θυμῶ come un corrispettivo di “shame on you!”).

considerato dalla critica: coerentemente con la tendenza ideologica all'identificazione del corpo normotipico con il corpo bello e integro del soggetto maschile appartenente all'élite guerriera, nell'*Iliade* la contrapposizione tra le modalità degradanti della ἀεικείη e quelle valorizzanti del γέρας θανόντων risulta produttiva sempre in relazione a soggetti ascrivibili alla classe socialmente dominante. Così come la nozione di γέρας θανόντων è evocata regolarmente a proposito degli *aristees*, i soli a poter godere di una piena titolarità alla “bella morte” e agli onori eroici, allo stesso modo la nozione arcaica di ἀεικείη implica l'idea di una “non convenienza” che – sottolinea sempre Gernet – «est commandée par la représentation du rang social»⁵⁶: in altre parole, se l'atto di lasciare ai cani e agli uccelli i cadaveri dei guerrieri appartenenti al λαός risulta non marcato, far subire la medesima sorte al cadavere di un *aristeus* è una prospettiva che acquista marcatezza (e polarizza le reazioni dei contendenti) proprio perché implica l'assimilazione degradante del cadavere eccellente cui è dovuto il γέρας al cadavere che non conta.

Questa distinzione risulta fondamentale, a mio avviso, per individuare una prima e fondamentale linea di demarcazione all'interno dell'immaginario mutilatorio nell'*Iliade*. A questa prima articolazione, che permette di isolare a parità di pratiche differenti valori, se ne aggiunge, poi, una seconda, che dipende piuttosto dalla differenziazione tipologica delle pratiche di distruzione del cadavere. La diversità di agenti (animali e umani) e di modalità coinvolte nello smembramento dei corpi permette infatti di isolare, come ora tenteremo di mostrare, differenti ramificazioni semantiche interne all'immaginario mutilatorio epico.

3.4. Il cadavere divorato: costruzioni discorsive della “violenza bestiale”

Una prima macrocategoria di ἀεικείη del cadavere, quella più ricorrente nell'*Iliade*, consiste in una forma “mediata” di smembramento: il corpo del nemico è volutamente lasciato o dato in pasto agli animali necrofagi, in particolare ai cani e agli uccelli⁵⁷.

Come abbiamo accennato sopra, la critica strutturalista ha sovente modellizzato il rapporto contrastivo tra rito funebre e abbandono del cadavere nei termini di un'opposizione assoluta e orizzontale tra regimi di cultura e regimi di natura: lo sbranamento del cadavere da parte degli animali necrofagi segnerebbe, all'interno del modello in questione, il termine ultimo associato al polo regressivo della “natura”. Abbiamo già visto, tuttavia, come il carattere rituale della ἀεικείη definisca uno spazio all'interno del quale il corpo del nemico è

⁵⁶ GERNET 1917 [2001], p. 217.

⁵⁷ Si veda la rassegna di *loci* raccolti da KELLY 2007, pp. 315-7 e KUCEWICZ 2016, p. 430, n. 25. Tale è la sorte che attende ordinariamente anche i cadaveri dei guerrieri nemici in diverse fonti del Vicino Oriente antico: per un confronto con il materiale omerico rimando a ROLLINGER 1996, pp. 178-81.

reificato in strumento operativo del potere dei vincitori: anche quando è disfatto in una forma antipodica rispetto alle normali procedure del rituale funebre, il corpo non cessa per questo di essere disfatto secondo precise direzioni che esprimono un disegno culturale.

Come si rapporta alla natura rituale di tali pratiche il coinvolgimento degli animali necrofagi, epitomati dal ricorrente nesso “cani e uccelli”? Può essere utile partire da una constatazione relativa all'uso plastico delle formule in cui tale nesso trova espressione: cani e uccelli sono, infatti, qualificati spesso attraverso una precisazione di appartenenza che è meno casuale di quanto può sembrare. Quando Ettore prospetta ad Aiace la sorte dello sbranamento, egli ha cura di specificare che, pur caduto presso le navi achee, il corpo del suo nemico sarà divorato dai “cani e uccelli *dei Troiani*” (*Il. XIII* 831-2: ἀτὰρ Τρώων κορέεις κύνας ἢδ' οἰωνοὺς / δημῶ καὶ σάρκεσσι πεσῶν ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν). La medesima formula ritorna quando Aiace esprime la preoccupazione che il cadavere di Patroclo sia presto divorato dai “cani e uccelli dei Troiani” (*Il. XVI* 241: τάχα Τρώων κορέει κύνας ἢδ' οἰωνοὺς). Gli animali necrofagi sono, cioè, esplicitamente definiti come appartenenti alla comunità avversaria⁵⁸, si delineano come strumenti operativi della violenza del nemico.

L'ipotesi interpretativa che tenteremo di argomentare in queste pagine concerne, allora, la possibilità di intendere l'azione distruttiva degli animali come risorsa ecologica che è artificialmente cooptata all'interno delle modalità culturalmente organizzate di distruzione del corpo. Tale cooptazione si basa su un programma di divisione del lavoro in cui trovano configurazione alcune fondamentali coordinate antropologiche.

3.4.1. *Tagliare e divorare: operazioni definitive della guerra*

Come abbiamo già osservato, essere divorati è la sorte che incombe perennemente sui cadaveri dei caduti⁵⁹ e numerosi elementi del bestiario omerico appaiono specializzati nell'inverarla: così, ad esempio, “la feroce razza / delle mosche, loro che divorano i mortali caduti per Ares” (*Il. XIX* 30-1: ἄγρια φῦλα / μυίας, αἱ ῥά τε φῶτασ ἀρηϊφάτους κατέδουσιν)⁶⁰. Ritardare oltre il dovuto le procedure del rito funebre (e a maggior ragione impedirle) significa favorire la loro azione, motivo per cui Achille teme che il cadavere di Patroclo subisca lo ἀεικίζεiv da parte di mosche e vermi prima del compimento della vendetta su Ettore

⁵⁸ Questo punto è stato ben argomentato da FRANCO 2003, pp. 120-2.

⁵⁹ A tal punto che il riferimento ai cani e agli uccelli può essere considerato, in generale, «a stereotyped expression related to death in battle» cfr. ROSIVACH 1983 p. 193 e CERRI 1986, p. 16.

⁶⁰ Come nota MAUDUIT 2006, p. 46, l'attribuzione dell'aggettivo ἄγριος alle mosche fa sì che «l'action corruptrice des parasites est assimilée ici à celle des charognards», così come l'uso del verbo κατέδω qualifica il regime alimentare degli insetti sotto la specie dell'«appétit insatiable des fauves». Sulle funzioni delle mosche (μύια) nel bestiario omerico cfr. HARRIS 2018, pp. 477-83. È significativa la ricorrente associazione, già in Omero, tra le μύια e i cani, entrambi specializzati a diverso titolo nel parassitismo, cfr. FRANCO 2003, pp. 173-8.

Capitolo tre

(*Il.* XIX 23-7):

...ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς
δεῖδω μή μοι τόφρα Μενoitίου ἄλκιμον υἱὸν
μῦται καθδῶσαι κατὰ χαλκοτύπους ὠτειλάς (25)
εὐλάς ἐγγείνωνται, ἀεικίσσωσι δὲ νεκρόν,
ἐκ δ' αἰὼν πέφαται, κατὰ δὲ χρώα πάντα σαπήη.

... ma temo terribilmente
che intanto nel corpo del forte figlio di Menezio
si insinuino le mosche attraverso le piaghe inferte dal bronzo,
e facciano nascere vermi e oltraggino il cadavere,
da cui la vita è stata strappata, e tutta la carne marcisca.

Significativamente, per quanto la putrefazione sia dato inalienabile della fisiologia del cadavere, l'agentività delle μῦται (le mosche) è presentata come subordinata alle tecniche culturali che marcano il corpo: la loro possibilità di ἀεικίζειν dipende esplicitamente dalle aperture artificiali che sono state imposte al corpo di Patroclo attraverso le armi da taglio – un elemento che Achille rimarca (v. 25: μῦται καθδῶσαι κατὰ χαλκοτύπους ὠτειλάς) – così come può essere impedita, mantenendo artificialmente il χρώς del cadavere intatto, come farà Teti nei versi successivi. La ἀεικείη – che in questo passo assume il valore specifico di riduzione del corpo a mero σῶμα, carne destinata a essere divorata – si profila qui come una specie di effetto a distanza dei tagli operati dai nemici. Le mosche agiscono come correlato animale dell'aggressività dei guerrieri, così come questi ultimi, quando circondano un cadavere eccellente, agiscono come correlato umano dell'appetito delle mosche⁶¹.

Questa continuità tra l'atto di tagliare il corpo del nemico e la dimensione della consumazione alimentare è ben consolidata nella dizione epica: come abbiamo già sottolineato nel Cap. 1.5., alle lance viene regolarmente attribuito il desiderio di “divorare” il χρώς del nemico. In particolare, il lessico utilizzato a proposito della volizione aggressiva delle armi rimanda al carattere animalesco dell'alimentazione omofagica: è il caso dei verbi ἄσαι / ἄμεναι e di δάπτειν. Nell'*Iliade* ἄσαι / ἄμεναι è, come scrive Françoise Létoublon, «much stronger than the usual verbs for eating»⁶² e viene usato a proposito dei cani che si saziano delle carni di un cadavere (*Il.* XI 818, XXIV 211). Allo stesso modo il verbo δάπτειν,

⁶¹ Si veda la similitudine di *Il.* XVI 641-4 già discussa nel paragrafo precedente: Achei e Troiani si affollano intorno al cadavere di Sarpedonte come mosche che sciamano intorno al latte nelle stalle. In generale, sulla funzione cognitiva dell'«animal imagery» nella rappresentazione epica dell'eroismo guerriero cfr. SNELL 1946 [1963], pp. 282-5; SCHNAPP-GOURBELLION 1981, LONSDALE 1990 e CIVILETTI 2010, pp. 36-7.

⁶² LETOUBLON 2018, p. 22.

“divorare”⁶³, ricorre sempre a proposito di animali predatori: è il caso del leone (*Il.* XI 481) e dei lupi (*Il.* XVI 159) evocati nell’atto di sbranare i cervi⁶⁴ o ancora dei cani cui Achille intende dare in pasto il cadavere di Ettore (*Il.* XXIII 182-3: Ἐκτορα δ’ οὐ τι / δώσω Πριαμίδην πυρὶ δαπτέμεν, ἀλλὰ κύνεσσιν)⁶⁵. Lo stesso verbo ritorna, rafforzato dal preverbio δια-, a proposito della lancia che divora il “bel χρώς”, dei guerrieri⁶⁶.

È ricorrente nella critica l’impressione che la rappresentazione omerica delle armi sia caratterizzata da un vago retaggio “animistico”. Christine Mauduit sostiene, ad esempio, che in Omero «les armes ne sont pas conçues [...] comme des morceaux de bois inertes, mais comme des êtres doués d’une vie propre»⁶⁷. Tale interpretazione lascia in ombra lo stretto legame funzionale che l’arma intrattiene con le intenzioni di chi la manipola⁶⁸. Il punto è ben colto da Brooke Holmes, secondo cui l’*agency* delle armi costituirebbe l’oggettivazione dell’intento di nuocere al nemico⁶⁹. L’immagine del desiderio carnivoro delle armi sembra anticipare proletticamente la sorte che si vuol destinare al nemico e contribuisce a rappresentare il guerriero come soggetto che agisce sinergicamente con gli animali necrofagi: è a questi ultimi che è demandato il compito di “sigillare” la ἀεικείη divorando l’avversario.

La produttività del nesso tra il tagliare il nemico e il farlo massacrare da agenti non umani è tale da caratterizzare in modo pervasivo la rappresentazione omerica della guerra, a partire dalla divinità che incarna autonomisticamente la funzione bellica: ad Ares è attribuito il colpo di grazia che stronca la vita del guerriero⁷⁰, così come la consumazione (ἄσαι) del suo sangue (*Il.* V 288-9 = XXII 266-7: ἕτερόν γε πεσόντα / αἵματος ἄσαι Ἄρηα)⁷¹.

Allo stesso modo, nel *corpus* dell’epica greca arcaica, le Chere, le mostruose personificazioni della sorte cruenta che attende il guerriero in battaglia (*Il.* XII 326-7, XXIII 78-9)⁷², si presentano tipicamente come manipolatrici del sangue dei guerrieri, con cui

⁶³ Su cui MAUDUIT 2006, pp. 72-4.

⁶⁴ Lo stesso dicasi per gli sciacalli ὠμοφάγοι, per i quali è utilizzata la forma rafforzata δαρδάπτειν (*Il.* XI 479: ὠμοφάγοι μιν θῶες ἐν οὐρεσι δαρδάπτουσιν); cfr. MAUDUIT 2006, p. 74. Significativamente il medesimo verbo viene utilizzato nell’*Odissea* per indicare (e stigmatizzare) il consumo indiscriminato degli κτήματα di Odisseo da parte dei pretendenti (XIV 92, XVI 315: κτήματα δαρδάπτουσιν ὑπέρβιον).

⁶⁵ Cfr. anche il composto καταδάπτειν utilizzato a proposito dei cani e degli altri animali necrofagi in *Il.* XXII 339 (κύνας καταδάψαι) e in *Od.* III 259 (τόν γε κύνες τε καὶ οἰωνοὶ κατέδαψαν).

⁶⁶ *Il.* V 858: διὰ δὲ χροῖα καλὸν ἔδαιμεν; XXI 398: διὰ δὲ χροῖα καλὸν ἔδαιψας.

⁶⁷ MAUDUIT 2006, p. 84, n. 26.

⁶⁸ Il ruolo, per così dire, ‘simpatico’ del contatto fisico tra il corpo del guerriero come «a conduit of intentional action» e l’arma come strumento dotato di potere offensivo è sottolineato da KNAPPETT 2006, p. 240.

⁶⁹ HOLMES 2010a, p. 75: «we can see these weapons not as initiating but as secondary agents, that is, as “objective embodiments of the power or capacity to will their use”. By assuming force of desire, weapons extend agency beyond the embodied agent». Sulla questione cfr. anche SPIEGEL 2020, che si focalizza in modo specifico sull’arma come «an extension of masculine human agency».

⁷⁰ NAGY 1979, pp. 294-5.

⁷¹ Sull’Ares omerico come dio del massacro e del combattimento brutale cfr. ECK 2012, pp. 166-73.

⁷² Cfr. VERNANT 1989 [2000], pp. 112-3. La nozione di κήρ, strettamente associata a quella di μοῖρα nella

Capitolo tre

decorano le proprie vesti⁷³ o che desiderano bere⁷⁴. Esse sono regolarmente descritte nell'atto di impossessarsi dei corpi dei caduti con i loro "enormi artigli"⁷⁵ o di trascinarli via, tirandoli per i piedi⁷⁶, come fanno i guerrieri con i cadaveri dei nemici uccisi (si pensi al trascinamento di Ettore da parte di Achille). Le Chere sono, inoltre, divoratrici di corpi, come suggeriscono le parole che lo εἶδωλον di Patroclo rivolge ad Achille: "l'odiosa *Cher* mi ha inghiottito" (*Il. XXIII* 78-9: ἀλλ' ἐμὲ μὲν κῆρ / ἀμφέχανε στυγερῆ)⁷⁷.

L'associazione antonomastica tra la sorte del guerriero e lo sbranamento diventa più evidente se consideriamo che nella tradizione post-omerica le Chere risultano connesse esplicitamente con i cani e gli uccelli⁷⁸. Inoltre, la stessa nozione di πόλεμος / πτόλεμος, cui Bernard Eck attribuisce il valore semantico di "combat pour tuer"⁷⁹, è spesso caratterizzata da attributi, come ἄγριος⁸⁰ o δῆϊος⁸¹, che ne enfatizzano il versante al contempo bestiale e mutilatorio; significativa è, soprattutto, l'espressione πολέμου στόμα... αἱματόεντος (*Il. XIX* 313), la "mascella della guerra sanguinaria", che, oltre a denotare il mero spazio fisico del combattimento, veicola l'immagine di un enorme mostro (*Il. X* 8: πτολέμοιο μέγα στόμα πευκεδανοῖο) che trita i corpi dei guerrieri, come già evidenziavano gli scolii⁸². Entro tale reticolo di immagini non si dà soluzione di continuità tra il morire con il

dizione omerica, sembra riconducibile etimologicamente alla medesima radice *ker-, il cui semantema veicola l'idea del taglio e dello spezzettamento, che sta alla base del verbo κείρω e del lat. *caro, carnis*, cfr. LEE 1961.

⁷³ *Il. XVIII* 538: εἶμα δ' ἐχ' ἀμφ' ὤμοισι δαφοινεὸν αἵματι φωτῶν.

⁷⁴ [Hes.] *Scut.* 251-2: πᾶσαι δ' ἄρ' ἔεντο / αἶμα μέλαν πιέειν. Sul motivo del bere il sangue del nemico, ripreso da Theogn. 349, cfr. DORATI 1993, NAPOLITANO 1996. A partire dall'età classica l'immagine risulta produttiva soprattutto in relazione alla ritualità aberrante dei popoli non greci e alle immagini di congiura: MULLER 2017, pp. 226-30. Anche la consumazione del sangue "crudo" dell'animale sacrificato è stigmatizzata, cfr. EKROTH 2008a, p. 101, n. 76.

⁷⁵ [Hes.] *Scut.* 254-5: ἀμφὶ μὲν αὐτῶ / βάλλ<ον ὁμῶς> ὄνυχας μεγάλους. Sulla mostrificazione del demone della morte si veda anche BRACCINI 2013, pp. 27-9 a proposito della rappresentazione antica dell'Orco.

⁷⁶ *Il. XVIII* 537: [*scil.* ὀλοῆ Κῆρ] ἄλλον τεθνηῶτα κατὰ μόθον ἔλκε ποδοῖν.

⁷⁷ Sul verbo ἀμφιγᾶσκω, che veicola l'idea dello spalancarsi della bocca, cfr. VERNANT 1989 [2000], p. 115.

⁷⁸ In Eur. *El.* 1252 le Erinni sono assimilate alle δειναὶ Κῆρες, qualificate come αἱ κυνόπιδες θεαί, cfr. AR IV 1666, dove le Chere sono Αἶδαο θοὰς κύνας. Sulle rappresentazioni teriomorfe delle Chere si veda il dossier raccolto da HARRISON 1908, pp. 163-217. Come nota REDFIELD 1975, p. 184. «They [*scil.* le Chere] are thus a composite of dogs and birds. [...] The *kēres* thus are emblematic of the antifuneral. *Kēres*, however, do not eat the unburied dead; they eat the dying. The presence of the *kēres* on the battlefield suggests that the antifuneral is latent in all combat – that the defilement of the dead by scavengers is an extension of combat and a development of its inner logic».

⁷⁹ ECK 2012, p. 201.

⁸⁰ Cfr. MAUDUIT 2006, p. 82.

⁸¹ L'aggettivo, deverbativo da δηῖω, indica l'aspetto del "massacro" cfr. ECK 2012, p. 206. Si veda, e.g., *Il. IV* 281 (δηῖον ἐς πόλεμον), V 117 (δηῖω ἐν πολέμῳ), VII 119 (δηῖου ἐκ πολέμοιο), 174; XIX 73.

⁸² Lo Schol. *ad Il.* XIX 313b Erbse sottolinea l'aspetto mutilatorio veicolato dall'immagine: πολέμου στόμα: τὸ τομώτατον καὶ ἀναλωτικώτατον μέρος τοῦ πολέμου ("la parte della guerra che più fa a pezzi e più consuma [*scil.* i corpi]"), così anche Schol. *ad Il.* X 8 Erbse: στόμα· φθαρτικὸν γὰρ τῶν δι' αὐτοῦ φερομένων σιτίων· καὶ τοῦ πολέμου τὸ στόμα φθαρτικὸν τῶν σωμάτων ("la mascella serve a distruggere gli alimenti che vi passano attraverso, e la mascella della guerra distrugge i corpi"). Sulle connotazioni ferine dell'immagine cfr. EDWARDS 1991 *ad Il.* XIX 310-13; CORAY 2016, *ad Il.* XIX 313. Secondo MAUDUIT 2006, p. 82 si tratterebbe de «la survivance d'une représentation archaïque de la guerre vue comme une bête sauvage dévorante». Contrario ECK 2012, pp. 207-10, secondo cui στόμα designerebbe in senso proprio solo la bocca umana (senza connotazioni

corpo squarciato e l'essere ridotti a oggetto di consumazione alimentare.

3.4.2. Lo sbranamento come funzione della penalità arcaica

La sorte dello sbranamento non è, tuttavia, riservata esclusivamente ai nemici esterni uccisi in battaglia, il che invita a sfumare le osservazioni di James Redfield su una rigida contrapposizione tra pratiche culturali agite all'interno della comunità e pratiche anticulturali agite contro i membri di un'altra comunità⁸³. Lo sbranamento s'addice, infatti, anche a soggetti interni alla medesima comunità ma segnati da uno statuto marginale, in particolare ai guerrieri non valorosi. Tale è, infatti, l'orrenda sorte che gli *aristees* prospettano a chi, tra i loro stessi compagni, dovesse mostrarsi codardo e ritirarsi dalla battaglia: "chi scoprirò che intende starsene lontano / dalla battaglia, presso le navi, non avrà possibilità di sfuggire / ai cani e agli uccelli!"⁸⁴, "possa non fare mai ritorno / da Troia, ma diventare qui ludibrio dei cani / chi oggi si esime dal combattere di sua volontà!"⁸⁵.

Non mostrarsi dei veri ἄνδρες è condizione che rischia di far perdere ai guerrieri lo status di membro a titolo pieno e che è passibile di essere sanzionata attraverso il valore *escludente* dell'abbandono alle bestie.

Né la guerra è l'unico ambito dell'esperienza sociale in cui lo sbranamento bestiale si configura come dispositivo di espulsione. Il modulo ricorre, infatti, anche nell'ambito delle pratiche volte a sanzionare il comportamento disforico dei traditori e dei personaggi macchiatisi di colpe gravi⁸⁶. Nel discorso che Nestore rivolge a Telemaco nell'*Odissea*, l'abbandono ai cani e agli uccelli con annessa negazione del rituale funebre figura, ad esempio, come l'adeguata punizione che Menelao avrebbe riservato all'assassino di Agamennone, il subdolo Egisto, se quest'ultimo fosse stato ancora in vita al ritorno dell'Atride dalla guerra troiana (III 258-61):

τῷ κέ οἱ οὐδὲ θανόντι χυτὴν ἐπὶ γαῖαν ἔχευαν,
ἀλλ' ἄρα τόν γε κύνες τε καὶ οἰωνοὶ κατέδαψαν
κείμενον ἐν πεδίῳ ἐκάς ἄστεος, οὐδὲ κέ τις μιν (260)

bestiali) e in senso lato il carattere frontale dello scontro in prima linea. Tale interpretazione mi sembra, tuttavia, esplicitamente contraddetta dagli scolii, che evidenziano come maggiormente pertinente l'aspetto della manducazione dei corpi umani.

⁸³ REDFIELD 1975, p. 185.

⁸⁴ Agamennone in *Il.* II 391-3: ὄν δέ κ' ἐγὼν ἀπάνευθε μάχης ἐθέλοντα νοήσω / μιμνάζειν παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν, οὐ οἱ ἔπειτα / ἄρκιον ἐσσεῖται φυγείν κύνας ἢ δ' οἰωνούς.

⁸⁵ Poseidone (nelle fattezze di Toante) a Idomeneo in *Il.* XIII 232-4: μὴ κείνος ἀνὴρ ἔτι νοστήσειεν / ἐκ Τροίης, ἀλλ' αὐθι κυνῶν μέληθηρα γένοιτο, / ὅς τις ἐπ' ἡματι τῷδε ἐκὼν μεθήσει μάχεσθαι. Sull'impiego del motivo nelle parenesi ai compagni cfr. CAMEROTTO 2003, p. 471 n. 23 e SLATKIN 2011, pp. 127-8.

⁸⁶ Sullo statuto del cadavere del traditore cfr. PARKER 1983, pp. 45-8, con riferimento a fonti di età classica.

Capitolo tre

κλαῦσεν Ἀχαιϊάδων· μάλα γὰρ μέγα μήσατο ἔργον.

«A lui neanche da morto avrebbero versato terra
per il tumulo, piuttosto cani e uccelli lo avrebbero divorato
steso sulla pianura, lontano dalla città, né alcuna delle Achee
lo avrebbe pianto, poiché ha tramato un misfatto troppo grande».

Il regime della penalità arcaica reduplica i medesimi elementi che definiscono la pratica bellica sopra delineata: il corpo è abbandonato ἐν πεδίῳ, al di fuori degli spazi deputati alla socialità ordinata, *in funzione* del suo sbramamento da parte degli animali⁸⁷. Lo stesso Egisto aveva condotto su un'isola deserta (*Od.* III 270: ἐς νῆσον ἐρήμην) il fedele aedo che Agamennone, partendo per Troia, aveva lasciato a Micene per vigilare su Clitemestra, e lì “lo abbandonò, preda e bottino per gli uccelli” (v. 271: κάλλιπεν οἰωνοῖσιν ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι). Cani e uccelli agiscono qui non in quanto espressioni di un regime di “natura”, bensì come operatori naturali della giustizia retributiva normata da chi esercita il potere, e in particolar modo dagli dèi, i garanti delle norme che strutturano la coesione sociale.

Nell'*Odissea* la funzionalità dell'animale crudivoro come strumento di punizione divina è evidente, inoltre, nel castigo oltremondano di Tizio, il gigante punito da Zeus per aver tentato di abusare di Latona. Il supplizio si colloca nella sezione della *Nekyia* dedicata alle punizioni eterne subite nell'Ade dai personaggi mitici macchiatisi di ὕβρις⁸⁸: Odisseo racconta di aver visto l'enorme Tizio “disteso sul suolo” (*Od.* XI 577: κείμενον ἐν δαπέδῳ), mentre “due avvoltoi, collocati da ambo i lati, gli rodevano il fegato, / scavando dentro le viscere” (vv. 578-9: γῦπε δέ μιν ἐκάτερθε παρημένῳ ἦπαρ ἔκειρον, / δέρτρον ἔσω δύνοντες)⁸⁹. Non solo il gigante appare nella posizione orizzontale tipica del cadavere, ma versa inoltre in una condizione di radicale impotenza che non gli consente di difendersi usando le mani (v. 579: ὁ δ' οὐκ ἀπαμύνητο χερσὶ). La sua passività è formalmente identica a quella del cadavere del traditore o del nemico abbandonato in uno spazio desolato come cibo

⁸⁷ Il dispositivo di espulsione oggettivato in quest'immagine è parte di una più ampia morfologia dell'esecuzione capitale arcaica, cfr. GERNET 1968, pp. 308-11, in particolare p. 310, a proposito delle espressioni – tipiche del malaugurio – εἰς κόρακας, εἰς Κυνόσαργες. L'orizzonte dell'esclusione dal regime dell'ordine sociale segna ugualmente le pratiche di vita di Diogene il “Cane”, il quale, coerentemente con il suo soprannome, adotta una dieta crudivora e dispone di non essere seppellito bensì di essere dato in pasto agli animali (D.L. VI 77-9, cfr. DARAKI 1982, VEGETTI 1979 [1996³], p. 59; GOULET-GAZÉ 1996). Significativamente ancora nell'*Onirocriticon* di Artemidoro di Efeso (IV 56) gli animali che si posano sui cadaveri come gli avvoltoi (ὡς γῦπες) sono qualificati come un possibile referente onirico delle “persone bandite dalla polis” (ἀπεληλαμένους πόλεως).

⁸⁸ CANTARELLA 1996 [2011], 70-6; SOURVINOU-INWOOD 1996, pp. 67-70 e FABIANO 2019, 169-209.

⁸⁹ Pare infondata l'osservazione di SOURVINOU-INWOOD 1996, p. 67, secondo cui la punizione di Tizio concerne una «painful erosion of his organ of sexual desire (his liver)», a sua volta probabilmente fondata sulla proposta interpretativa assai azzardata di ONIANS 1951 [1998], pp. 110-1. Nei poemi la nozione di ἦπαρ non è, infatti, mai associata al desiderio erotico. L'immagine della consumazione omofagica del fegato ricorre, piuttosto, in relazione alla vendetta di sangue; cfr. *Il.* XXIV 212-4, su cui cfr. *infra*.

per gli uccelli⁹⁰. L'incarico di agire il supplizio contro il reo spetta agli avvoltoi, animali necrofagi che l'immaginario mitico associa anche altrove alle punizioni divine⁹¹.

Ritroveremo lo stesso modulo strutturale nel supplizio di Prometeo narrato nella *Teogonia* esiodea (vv. 521-5): incatenato con inestricabili legami a una colonna, il titano che ha osato sfidare Zeus è condannato a subire lo sbranamento del fegato da parte dell'aquila inviata dal dio⁹². Anche in questo caso, come nel supplizio di Tizio, si tratta di una forma di "morte-in-vita", che assume connotazioni parossistiche in quanto potenzialmente scevra di limitazioni di ordine temporale: il fegato di Prometeo è, infatti, "immortale" (v. 523-4: ἀὐτὰρ ὃ γ' ἦπαρ / ἦσθιεν ἀθάνατον), e ogni notte la porzione divorata durante il giorno all'uccello ricresce, in modo da perpetuare il supplizio per tutto il tempo voluto da Zeus⁹³.

Tale supplizio gode di numerose attestazioni iconografiche già in età arcaica, come mostrano una placca d'avorio da Sparta (**Fig. 7a**) e la celebre coppa laconica del pittore di Arkesilas (**Fig. 7b**), dove i tratti cruenti del tormento in cui versa Prometeo, immobilizzato al palo tramite ceppi⁹⁴, sono accentuati dal copioso flusso di sangue⁹⁵.

Afferente allo stesso repertorio arcaico di immagini legendarie di 'supplizio tramite sbranamento' è l'episodio del διασπαραγμός di Atteone da parte dei suoi cani. La prima attestazione letteraria si trova nel *Catalogo delle donne* di Esiodo, come si ricava da un frammento papiraceo pubblicato nel 1978 (*P. Mich.* inv. 1447 ii 1-6, ed. Renner = Hes. fr. 217A M.-W.): nella versione esiodea, a provocare la morte di Atteone fu il suo desiderio endogamico per la zia Semele, donna amata da Zeus e futura madre di Dioniso; donde la metamorfosi in cervo suscitata da Artemide, e il conseguente "dilaniamento"

⁹⁰ FABIANO 2019, pp. 174-5.

⁹¹ In alcune fonti mitiche tarde l'origine dell'avvoltoio è connessa alla punizione, voluta dagli dèi, di un gigante antropofago: si tratta del mito di Agrios, figlio di Polifonte, attestato da Antonino Liberale (21, 3-6). Secondo quest'ultimo, Agrios disprezzava gli dèi e, quando incontrava stranieri, li conduceva a casa e li divorava (εἶ τῷ ξένῳ ἐντύχοιεν, ἀπάγοντες εἰς τὰ οἰκία κατήσθιον); per punirlo Hermes, incaricato da Zeus, intende tagliargli i piedi e le mani, ma Ares lo convince a trasformarlo in avvoltoio, "tra tutti gli uccelli quello più odiato dagli dèi e dagli uomini" (πάντων ὀρνίθων ἔχθιστον θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις). Sulla ἀγριότης degli avvoltoi e degli uccelli necrofagi cfr. anche DETIENNE 1972 [1975], pp. 27-39.

⁹² Nel *Prometeo incatenato* eschileo il supplizio è collocato in Scizia, terra "ai confini del mondo, priva di esseri mortali" (Aesch. *PV* 2: ἄβροτον εἰς ἐρημίαν), spazio disabitato che risemantizza l'immagine mitica dell'abbandono del cadavere del reo presso spazi non antropizzati.

⁹³ Cfr. Aesch. *PV* 1021-5: Διὸς δέ σοι / πτηνὸς κύων, δαφρονὸς αἰετός, λάβρωσ / διαρταμήσει σώματος μέγα ῥάκος, / ἄκλιτος ἔρπων δαιταλεὺς πανήμερος, / κελαινόχρωτον δ' ἦπαρ ἐκθοινήσεται ("ma a te / l'alato cane di Zeus, l'aquila sanguinaria, rapacemente / farà a pezzi il corpo riducendolo a un gran brandello, / commensale che, non invitato, viene ogni giorno, / e banchetterà fino all'ultimo con il tuo nero fegato"). Sull'aquila come Διὸς... πτηνὸς κύων, immagine che rielabora e condensa il nesso omerico tra cani e uccelli come animali divoratori di corpi umani, cfr. FRANCO 2003, pp. 123-5.

⁹⁴ GERNET 1968, p. 292 ha interpretato l'elemento della fissazione del corpo al palo, ricorrente in diverse immagini mitiche di supplizio, come una prefigurazione mitica del supplizio ateniese noto come ἀποτυμπανισμός. Cfr. CIRIO 2015, pp. 193-4, n. 18 e *infra*, sul supplizio di Melanzio in *Od.* XXII.

⁹⁵ Sul nesso tra animali antropofagi e sanguinamento cfr. MULLER 2017, p. 214.

(διασπαραγμός)⁹⁶ ad opera dei suoi stessi cani (διεσπάρασθη ὑπὸ τῶν ἐ[α]υτ[οῦ] κυνῶν). Anche in questo caso, come nell'*Odissea*, lo sbranamento è punizione che sanziona un impulso erotico irregolare⁹⁷, avente come oggetto un personaggio femminile già concupito da Zeus: ciò fa di Atteone una sorta di doppio incestuoso del Tizio omerico⁹⁸.

Nella rielaborazione tragica dello sbranamento di Atteone la versione arcaica del mito, riproposta ancora da Eschilo⁹⁹, è arricchita da varianti significative, ma il ruolo strutturale della divinità (Artemide) come forza motrice del διασπαραγμός resta ugualmente centrale. Nelle *Baccanti* euripidee, ad esempio, lo sbranamento da parte dei cani come conseguenza disforica del posizionamento che Atteone ha rispetto alla divinità assume uno spiccato rilievo drammaturgico: cercando di dissuadere Penteo dal contrastare Dioniso, Cadmo rievoca l'infelice sorte di Atteone, il quale si era vantato di superare Artemide nella caccia, attività che è prerogativa definitoria della dea (Eur. *Bacch.* 337-40). Per questo motivo, ricorda Cadmo a Penteo, Atteone era stato dilacerato (il verbo usato è διασπάω) da quei “cuccioli crudivori” che egli stesso aveva allevato e addestrato alla caccia (vv. ὄρᾱς τὸν Ἀκταίωνος ἄθλιον μόνον, / ὄν ὠμόσιτοι σκύλακες ἄς ἐθρέψατο / διεσπᾶσαντο)¹⁰⁰.

La sorte dell'empio cacciatore, cugino di Penteo, anticipa la sorte che capiterà allo stesso sovrano di Tebe nel finale del dramma: le baccanti, ripetutamente qualificate come cagne (v. 731: ἼΩ δρομάδες ἐμαὶ κύνες, v. 977: θοαὶ Λύσσης κύνες), eseguiranno lo σπαραγμός su Penteo (v. 1127: ἀπεσπάραξεν, v. 1134: σπαραγμοῖς), in preda alla “follia lupesca” (λύσσα) che Dioniso ha suscitato in loro. La dilacerazione di Penteo non è

⁹⁶ Sull'ampio campo semantico di σπάρασσω, σπαραγμός (che comprende, oltre alla gestualità dello strappare, anche l'idea dello spasmo, del movimento convulso del corpo) cfr. WEST 1983, p. 160.

⁹⁷ Questa connessione tra il motivo del desiderio incestuoso e lo smembramento costituisce un elemento ben presente all'interno del complesso mitico concernente Dioniso: si veda MASSENZIO 1969, pp. 70 ss., 94-7. Nel caso del desiderio trasgressivo del cacciatore Atteone, subentra anche l'elemento mitico dell'attività cinegetica come «luogo privilegiato per i comportamenti sessuali marginali, sia che si tratti di rifiutare il matrimonio, al maschile o al femminile, sia che si tratti, al contrario, di sperimentare dei comportamenti sessuali censurati» (DETIENNE 1977 [1981], p. 53).

⁹⁸ Che nella produzione letteraria di età arcaica fosse questa la tradizione dominante sul διασπαραγμός di Atteone è dimostrato dalla ricorrenza dei medesimi elementi in Stesicoro (*PMG* 236 *apud* Paus. IX 2, 3) e in Acusilao (*FGrHist* 2 F 33 Jacoby), cfr. FRONTISI-DUCROUX 1997 e 2020, con riferimenti alla copiosa documentazione iconografica, già arcaica, relativa al διασπαραγμός di Atteone da parte dei cani. A questi *loci* vanno aggiunti anche un paio di frammenti esametrici, contenenti segmenti di *epos* caratterizzati dall'arcaicità del dettato, che sono stati trasmessi in via indipendente da un papiro ossirinchina del II secolo a.C. (*P. Oxy.* XXX 2509) e dalla *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro (III 4,4 § 32). I due frammenti (in particolare *P. Oxy.* XXX 2509) sono tradizionalmente ascritti al *Catalogo delle donne* esiodeo (CASANOVA 1969, JANKO 1984.), tuttavia una decina di anni fa Andrea Debiasi ha avanzato, con argomenti condivisibili, l'ipotesi di una loro derivazione dall'*Europa*, l'*epos* del rapsodo Eumelo, aedo corinzio del γένος bacchiade attivo nel VII secolo (l'ipotesi è argomentata in DEBIASI 2013).

⁹⁹ Forse ancora presente in Eschilo: *Semele* (Aesch. *TrGF* III fr. 221-224) e *Toxotides* (fr. 241-6); cfr. DEBIASI 2013, p. 201, n. 9 con bibliografia.

¹⁰⁰ Un'immagine – quella dell'essere divorati dai propri cani – già presente nel discorso di Priamo in *Il.* XXII 66-71. Sulle implicazioni culturali ed ideologiche del motivo ansiogeno del cane che non identifica più il padrone e lo divorava si veda l'accurata analisi di FRANCO 2003, p. 58 (su Atteone) e pp. 126-31.

tecnicamente uno sbranamento, dunque non implica la *ὠμοφαγία* che è propria dei cani¹⁰¹, ma il ricorso al lessico dello *σπαραγμός* congiuntamente all'immagine ricorrente delle baccanti-cagne contribuisce a connotare il supplizio come una riattualizzazione estrema dello sbranamento animale del cugino Atteone: le donne di Tebe non riconoscono più il proprio "padrone" (il sovrano della *polis*) e lo fanno a pezzi *a mani nude*¹⁰², come animali crudivori, procedendo ad una distruzione prolungata e semi-infinitesimale del corpo della vittima¹⁰³. È lo stesso Dioniso a infondere forza alle mani delle donne (v. 1128: ὁ θεὸς εὐμάρειαν ἐπεδίδου χερσῶν): come i cani di Atteone funzionano da *medium* della punizione divina, così qui il corpo delle menadi si configura come oggettivazione della *puissance* del dio, strumento operativo del supplizio che Dioniso ha riservato al θεομάχος Penteo (v. 45: θεομαχῆ). Anche in questo caso, peraltro, lo sbranamento simbolico del trasgressore si svolge al di fuori della *polis*¹⁰⁴, nello spazio selvatico del monte Citerone, con ampio utilizzo di elementi naturali (l'abete, i rami) connotati dal dettato euripideo come strumenti di linciaggio¹⁰⁵.

La serie di fotogrammi mitici fin qui individuata rimanda organicamente a un ampio repertorio di forme arcaiche e "pre-giuridiche" di sanzione penale. È merito di Louis Gernet aver messo in luce gli aspetti salienti di tale repertorio in alcuni dei lavori più originali e

¹⁰¹ Cfr. HALM-TISSERANT 2004, pp. 119-21. Nulla nel testo euripideo lascia presumere le baccanti abbiano gustato la carne di Penteo. La questione del rapporto tra *σπαραγμός* e *ὠμοφαγία* nell'ambito mitico-rituale del menadismo è molto discussa: in estrema sintesi, la critica è scissa in tre filoni interpretativi principali:

- 1) il primo filone coincide con l'interpretazione frazeriano-ritualistica di E.R. Dodds, secondo cui la degustazione delle carni crude della vittima smembrata, intesa come atto di unione sacramentale col dio, rappresenta l'elemento apicale della reale sintassi rituale menadica (DODDS 1940 [1951, 2009], pp. 336-9 e DODDS 1960², pp. xvi-xx; su questa linea anche KOTT 1974, pp. 186-230; HALM-TISSERANT 2004, p. 126; USTINOVA 2018, pp. 183-4);
- 2) il secondo filone è rappresentato invece dalla posizione di Albert Henrichs, secondo cui la *ὠμοφαγία* resta primariamente un attributo mitico di Dioniso, attributo cui corrisponde, sul piano della prassi rituale, la dazione di carne cruda al dio, senza consumo (HENRICHS 1978, pp. 150-1: «he [scil. Dioniso], not the maenads, received the animal or its raw meat as food»; cfr. GEORGOUDI 2011, VAN LIEFFERINGE 2014 e SCULLION 2019, pp. 134-7);
- 3) il terzo filone, rappresentato principalmente dalla cosiddetta "scuola di Parigi", interpreta il nesso mitico-rituale tra *σπαραγμός* e *ὠμοφαγία* come un sistema semantico coerente che si oppone al sacrificio istituzionalizzato e che contribuisce a fondare, per opposizione, le coordinate antropologiche del sistema socio-politico dalla *polis* (DETIENNE 1977 [1981], pp. 110-4, DARAKI 1980).

¹⁰² L'elemento dello smembramento "a mani nude" è ripetutamente sottolineato nella *rhexis* del secondo Messaggero (vv. 1109, 1125-8, 1135-6). Sul dossier letterario e iconografico relativo allo *σπαραγμός* compiuto dalle menadi a mani nude cfr. HALM-TISSERANT 2004, p. 122 e WEAVER 2009, pp. 31-2. Aggiungiamo che le due distinte modalità del linciaggio in massa e dello smembramento a mani nude sono forme di "violenza bestiale" coerenti con la costruzione sociale del femminile nell'Atene classica, che esclude per le donne l'uso di armi da taglio e, a maggior ragione, il duello uno contro uno. Cfr. LORAUX 1985a, p. e FARIOLI 2017a, p. 169.

¹⁰³ Sulla "distruzione infinitesimale del corpo" nel supplizio tradizionale cfr. FOUCAULT 1975 [1976], pp. 55-6.

¹⁰⁴ La dislocazione coatta di Penteo da Tebe al Citerone è presentata dal testo tragico attraverso il cortocircuito tra diversi ordini rituali (il travestitismo dionisiaco da un lato e la cacciata dei φαρμακοί dall'altro): travestito da menade, il sovrano è portato in processione per le strade della città da Dioniso per essere preliminarmente deriso dalla *polis*. È nel segno della manipolazione/degradazione del corpo virile di Penteo da parte di Dioniso che prende avvio la sequenza di azioni violente sfocianti nel finale *σπαραγμός*; cfr. SCANDARIATO 2020.

¹⁰⁵ Ho analizzato questo punto, servendomi degli studi di Gernet e di Foucault sul supplizio capitale, in un lavoro sulla connotazione "ordalica" della piegatura dell'abete del Citerone: SCANDARIATO 2021.

Capitolo tre

significativi della sua produzione intellettuale¹⁰⁶. Per esplicitare sinteticamente gli aspetti teorici dell'elaborazione gernetiana sulla penalità arcaica, possiamo ricorrere alla definizione data da Nicola Cusumano a proposito della coppia “*droit*”/ “*prédroit*”:

«Nell'ambito del *droit*, secondo la celebre formulazione di Louis Gernet, l'organizzazione politica si assume direttamente il ruolo di supremo garante e regolatore delle relazioni umane, all'interno quindi della sfera umana, stabilendo norme e procedure “razionali” della “presa di decisione”. Nel *prédroit* prevale perciò in modo spiccato l'intervento della sfera divina come garanzia *super partes*: il *prédroit* è in sostanza caratterizzato da una commistione irrisolta di pensiero giuridico e religioso, le cui rispettive partizioni non sono chiaramente formalizzate [...]. L'obiettivo è il controllo dell'ordine in un mondo umano che non si considera autosufficiente» (CUSUMANO 2015, p. 67)¹⁰⁷.

Come si noterà, la caratteristica saliente del conglomerato di immagini leggendarie che abbiamo analizzato è, appunto, l'intervento diretto della divinità nell'erogazione della pena e l'ostentazione enfatica della sua superiorità gerarchica e ontologica rispetto alle forme tecnicizzate e organizzate della violenza ordinaria. Lo sbranamento del trasgressore ha, cioè, la funzione precipua di additare quel *surplus* di potere che caratterizza l'alterità del dio *in quanto* garante dell'ordine «in un mondo umano che non si considera autosufficiente».

La ricorrenza del motivo dello sbranamento animale come minacciosa sorte che pende sulle teste dei trasgressori tende a funzionare, allora, come un “*cautionary tale*” in cui trovano oggettivazione forme di pensiero afferenti alla protostoria sociale della *polis*: tale punizione è segno distintivo dell'azione del dio, che interviene con il suo *surplus* di violenza (violenza aliena alle tecniche mutilatorie degli uomini e coincidente con la violenza “preumana” delle bestie) per affermare la superiorità intrinseca degli assetti di potere vigenti¹⁰⁸. Il *case-study* che Cusumano ha analizzato attraverso il ricorso alla nozione di *prédroit* risulta particolarmente utile per il nostro ragionamento sulla rappresentazione arcaica dello sbranamento: si tratta delle funzioni attribuite ai cani sacri del dio Adrano nell'omonima

¹⁰⁶ Si vedano soprattutto gli articoli confluiti in GERNET 1968, segnatamente pp. 154-71 (“Dolon le loup”), pp. 288-301 (“Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne”), pp. 302-329 (“Sur l'exécution capitale”) e GERNET 1984.

¹⁰⁷ Per una messa a punto teorica sul “prediritto” come funzione psicologica si veda TADDEI 2009.

¹⁰⁸ Come notava Walter Benjamin nel suo saggio *Zur Kritik der Gewalt* (BENJAMIN 1921 [1995]), la violenza dispiegata dai miti introduce e rende operative le norme. Convinto dell'unità profonda di diritto e violenza, Benjamin rintraccia nella “violenza mitica” uno dei luoghi di emersione originaria del diritto: nella loro declinazione sanguinaria, i miti hanno, infatti, lo scopo primario di introdurre e fissare norme corrispondenti a specifici rapporti di potere. Il saggio di Benjamin sta alla base dell'intera riflessione teorica sul rapporto tra potere sovrano e violenza proposta da AGAMBEN 1995. Per una critica della concezione benjaminiana di violenza cfr. HAN 2011 [2020], pp. 75-96.

*polis siceliota*¹⁰⁹. Secondo la testimonianza di Eliano, ai cani di Adrano spettava il compito di sanzionare, secondo gradi differenti, il comportamento di quanti mostravano di non rispettare le norme di abnegazione che regolano la coesione sociale (Aelian. *N.A.* XI 20):

νύκτωρ δὲ τοὺς μεθύοντας ἤδη καὶ σφαλλομένους κατὰ τὴν ὁδὸν οἱ δὲ πομπῶν δίκην καὶ ἡγεμόνων μάλα εὐγενῶς ἄγουσι, προηγούμενοι ἐς τὰ οἰκεῖα ἕκαστον, καὶ τῶν μὲν παροινούντων τιμωρίαν ἀρκοῦσαν εἰσπράττονται· ἐμπηδῶσι γὰρ καὶ τὴν ἐσθῆτα αὐτοῖς καταρρηγνύουσι, καὶ σωφρονοῦσιν ἐς τοσοῦτον αὐτούς· τούς γε μὴν πειρωμένους λωποδυτεῖν διασπῶσι πικρότατα.

“Diverso è il loro comportamento durante la notte, quando questi cani sacri accompagnano con grande benevolenza, a guisa di guida e di scorta, quelli già ubriachi e coloro che non si reggono in piedi lungo il cammino, riconducendoli ciascuno alla propria casa. Fanno però espiare il giusto castigo a coloro che nell’ubriachezza commettono empietà: difatti li assalgono e lacerano la loro veste, e a tal punto li fanno rinsavire. Ma smembrano in maniera crudelissima coloro che provano a rubare mantelli” (tr. it. Cusumano 2015, con modifiche).

Mordendo e lacerando le vesti, i cani riconducono al comportamento deontico quanti nell’eccesso alcolico si sono dati ad atti di devianza. La violenza dei cani del dio coincide qui con un’eterocostrizione, funziona, cioè, come operatore esterno che *obbliga* coercitivamente al rispetto delle norme. Ai λωποδύται, “ladri di mantello”, viene invece riservata la sorte “crudelissima” del διασπαραγμός (διασπῶσι πικρότατα). Come evidenzia Cusumano (2015, pp. 54 ss.), i λωποδύται erano ad Adrano, come nell’Atene classica, delle figure di κακοῦργοι che destabilizzavano la funzionalità sociale e politica dei simposi aggredendo i simposiasti ubriachi per rubarne le vesti. Si consideri che la sottrazione delle vesti, operatori primari della culturalizzazione del corpo e dell’identificazione categoriale dell’individuo¹¹⁰, costituiva una delle più gravi infrazioni delle buone norme dell’interazione sociale.

Sottraendo il mantello, il ladro violava gli stessi confini simbolici dell’integrità corporea del *polites* (fattispecie rientrante sotto la nozione di ὕβρις)¹¹¹, compromettendo così la funzionalità culturale della sua persona. La demonizzazione del comportamento antisociale dei ladri di mantello è ulteriormente dimostrata dal fatto che nell’Atene classica essi erano condannati ad una esecuzione capitale nota come ἀποτυμπανισμός¹¹². Tale pratica prevedeva,

¹⁰⁹ CUSUMANO 2015, pp. 31-93.

¹¹⁰ Sui valori identitari e culturali dell’abbigliamento e della nudità in Grecia antica si vedano i contributi in GHERCHANOC – HUET 2012 e LEE 2015.

¹¹¹ Sulla nozione di ὕβρις come trasgressione violenta dei confini della persona si veda FISHER 1992.

¹¹² Come apprendiamo da un passo della *Contro Agorato* di Lisia (Lys. X 14), cfr. Lys. XIII 68. Sul dossier relativo allo ἀποτυμπανισμός cfr. GERNET 1924 [1968], MACDOWELL 1963, pp. 111-113, CANTARELLA 1996 [2011], pp. 77-81 e CUSUMANO 2015, pp. 56 ss.

se accettiamo l'interpretazione tradizionale, la bastonatura del condannato fino alla morte oppure, secondo altre letture, una forma di supplizio al palo analoga alla garrota spagnola¹¹³. A prescindere dall'esatta tipologia della pena capitale, la punizione dei trasgressori non prevedeva lo sbranamento animale ed era pienamente demandata agli strumenti giudiziari formalizzati dalla *polis* attica.

Lontano dal contesto del "*droit*" ateniese, il caso dei cani di Adrano come agenti zoomorfi incaricati di sanzionare la deviazione per conto della divinità sembra confermare le specificità dello sbranamento mitico inteso come forma saliente di "*prédroit*".

La coerenza interna del repertorio di immagini mitiche fin qui analizzate ci consente di trarre alcune conclusioni di rilievo per un'interpretazione complessiva delle valenze "pregiuridiche" dello sbranamento in età arcaica. Lasciare il cadavere ai cani e agli uccelli sul campo di battaglia o in un luogo remoto, lontano dalla città o dagli spazi della socialità ordinaria, non è mero atto anticulturale da riservare al nemico esterno, ma è funzione di un più complesso dispositivo punitivo che si serve della "violenza bestiale" (e della sua complessa codificazione mitico-simbolica) a scopo sanzionatorio. Essere sbranati è infamante perché significa fare la fine degli individui invisibili agli dèi; viceversa, come vedremo alla fine del capitolo, solo i cadaveri di coloro che godono di rapporto di *φιλία* con la divinità possono essere sottratti prodigiosamente allo *ἀεικίζειν* delle bestie (Sarpedonte, Patroclo, Ettore): in tal caso è, infatti, la divinità stessa a intervenire per proteggere l'integrità corporea del cadavere amico, elemento che ci premette di individuare nel trattamento iliadico dello sbranamento del cadavere una traccia (attenuata ma ciononostante ben circoscritta) di un ulteriore elemento afferente all'orizzonte del "*prédroit*", quello della prova ordalica¹¹⁴.

3.4.3. *Gli uccelli necrofagi e la bestializzazione del nemico*

Se la nostra interpretazione è corretta, nell'immagine dell'abbandono all'animale crudivoro si oggettiva una forma estrema di punizione fisica e simbolica che è riconducibile al regime arcaico di "prediritto" oggettivato nei poemi: dare il corpo agli animali è atto che sanziona determinati soggetti accomunati dal fatto di costituire, a vario titolo, una minaccia allo *status quo* della comunità di riferimento. Per i nemici e i traditori non possono valere le stesse regole che si applicano a chi di quell'ordine è rappresentante: la loro punizione deve mettere in risalto, piuttosto, il "contrario" di quello che accade all'interno della società.

¹¹³ Per un riesame complessivo, su base filologica, delle testimonianze antiche e delle esegesi moderne si veda CIRIO 2015.

¹¹⁴ Elementi tipici dell'ordalia pre-giuridica sussistono ancora nel supplizio di età moderna, come ha messo in evidenza FOUCAULT 1975 [1976], pp. 56-8.

Questa messa a valore della punizione del nemico-*outsider* è evidente nei brevi discorsi di vanto che i vincitori articolano, dopo avere inferto il colpo fatale, dinnanzi all'avversario¹¹⁵.

A prescindere dal possibile scollamento tra le parole di vanto dell'uccisore e l'effettiva realizzazione dello sbranamento del cadavere, è significativo che il guerriero senta il bisogno di specificare all'avversario morente o appena morto quel che ne sarà del proprio corpo: la sorte che subirà il cadavere da parte degli animali è così subordinata alla precisa volontà del guerriero di negare all'avversario quella titolarità alla "bella morte" che caratterizza invece i corpi dei combattenti afferenti al proprio gruppo. Un punto, questo, che emerge bene dall'insistita contrapposizione tra γέρας θανόντων che spetta al vincitore e la ἀεκεΐη del cadavere del vinto. Così, ad esempio, si esprime Odisseo nei confronti del troiano Soco, dopo averlo colpito a morte con la lancia (XI 450-5):

ὃ Σῶχ' Ἰππάσου υἱὲ δαΐφρονος ἵπποδάμοιο (450)
φθῆ σε τέλος θανάτοιο κιχήμενον, οὐδ' ὑπάλυξας.
ἃ δεῖλ' οὐ μὲν σοί γε πατῆρ καὶ πότνια μήτηρ
ᾔσσε καθαιρήσουσι θανόντι περ, ἀλλ' οἰωνοὶ
ὠμησται ἐρύουσι, περὶ πτερὰ πυκνὰ βαλόντες.
αὐτὰρ ἔμ', εἴ κε θάνω, κτεριοῦσί γε δῖοι Ἀχαιοί.

«O Soco, figlio di Ippaso bellicoso domatore di cavalli,
ti ha raggiunto, cogliendoti, il destino di morte, e non potevi evitarlo.
Al tuo cadavere, infelice, né il padre né la veneranda madre
chiuderanno gli occhi, piuttosto gli uccelli
crudivori ti afferreranno, sbattendo intorno le fitte ali!
Me invece, se anche muoio, seppelliranno i divini Achei».

Ai genitori che pongono le loro mani sul corpo del defunto per applicarvi le tecniche sancite dal rituale, come la chiusura degli occhi (ᾔσσε καθαιρήσουσι θανόντι)¹¹⁶, si contrappone in modo esplicito l'immagine del movimento circolare e caotico degli uccelli¹¹⁷,

¹¹⁵ Cfr. CAMEROTTO 2003, p. 467, «La negazione degli onori funebri rappresenta uno degli elementi proiettivi del vanto».

¹¹⁶ Si vedano le parole di Laerte in *Od.* XXIV 296, dove la chiusura degli occhi al cadavere da parte del parente, in questo caso la moglie del morto, è qualificata come parte del γέρας dovuto al defunto (ὀφθαλμοὺς καθελοῦσα· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων). Si veda, per contrasto, *Od.* XI 426, dove lo spettro di Agamennone accusa Clitemestra di non aver avuto il coraggio di toccare il suo cadavere per chiudergli gli occhi e serrargli la bocca (χερσὶ κατ' ὀφθαλμοὺς ἐλέειν σὺν τε στόμ' ἐρεῖσαι). Sul simbolismo implicato dalla chiusura degli occhi al cadavere si vedano ROHDE 1890-1894 [2006], p. 28, n. 25, ONIANS 1951 [1998], pp. 512-4 e l'analisi di FABIANO 2019, pp. 35-9 sull'asimmetria visuale che caratterizza il rapporto tra vivi e morti.

¹¹⁷ CAMEROTTO 2003, p. 472 e n. 24 individua un possibile richiamo tra πτερὰ πυκνὰ βαλόντες e la formula πυκνὰ μάλα στενάχων usata a proposito del lamento di Achille in *Il.* XVIII 318 e XXI 417.

Capitolo tre

che si avventano sul cadavere per divorarlo crudo, come sottolinea l'aggettivo ὠμησταί.

L'ammassarsi dei rapaci sui corpi dei caduti è una delle conseguenze topiche dell'*aristeia* e della «conspicuous destruction» che marca la virilità bellica del guerriero eroico. Così, mentre Agamennone infuria sul campo di battaglia tagliando le teste dei nemici, il narratore sottolinea che i cadaveri dei Troiani giacciono a terra, “curati più dagli avvoltoi che dalle spose” (XI 161-2: οἱ δ' ἐπὶ γαίῃ / κείατο, γύπεσσιν πολὺ φίλτεροι ἢ ἀλόχοισιν). Allo stesso modo, nelle parole di vanto che Diomede rivolge a Paride, i colpi mortali dell'*aristeus* si traducono immediatamente nella vivida immagine del cadavere che arrossa di sangue la terra e imputridisce, “pieno tutt'intorno di uccelli più che di donne” (XI 394-5: ὁ δέ θ' αἵματι γαῖαν ἐρέυθων / πύθεται, οἰωνοὶ δὲ περὶ πλέεξ ἤε γυναιῖκες). Gli uccelli stanno dalla parte del guerriero vincitore, sono il sigillo dello sterminio da lui attuato.

Significativa è, in questi e altri passi, la ricorrente associazione tra la dilacerazione del corpo da parte degli uccelli e la lontananza del cadavere dalle cure dell'elemento femminile, in particolare quelle delle spose e delle madri dei defunti, cui la cultura greca arcaica, come quella di altre civiltà di area mediterranea, attribuisce come competenza prototipica la manipolazione fisica del corpo del morto¹¹⁸, il suo trattamento rituale (compreso l'atto di lavarlo, rivestirlo e adornarlo), il lamento funebre e tutte le manifestazioni verbali e fisiche del dolore che marciano il lutto¹¹⁹, ivi comprese alcune forme del *planctus* automutilatorio¹²⁰.

Com'è noto, nel sistema di pensiero che trova oggettivazione nei poemi, alle donne è attribuita la funzione di accompagnare il soggetto ordinario *nella vita e fuori dalla vita*, presiedendo alle fasi liminari dello sviluppo dell'identità individuale in una direzione lineare e progressiva che va dall'utero alla sepoltura: oltre a dare la vita, le figure femminili sono infatti «deputate a indirizzare, nell'assolvimento dei riti prescritti, l'individuo al termine del suo percorso esistenziale verso la dimora irreversibile dell'oltretomba»¹²¹.

Nell'immaginario mitico-rituale di età arcaica, la posizione dei soggetti femminili nella sintassi del rito funebre si connette alle fondamentali modalità performative di cui la comunità si serve per articolare un legame tra il morto e la memoria condivisa. Il sovvertimento dei

¹¹⁸ Per la codificazione rituale del contatto fisico col morto si veda anche PARKER 1983, pp. 36-8.

¹¹⁹ Sulla funzione dei soggetti femminili all'interno del rituale funebre greco si vedano HOLST-WARHAFT 1992, ALEXIOU 2002², pp. 1-23; MIRTO 2007, pp. 10-1; GAGLIARDI 2007, pp. 39 ss., *passim* e 2010, p. 111, 115-6; BOUVIER 2011. Il ruolo che il lutto ha per la soggettivazione del femminile in Grecia antica è efficacemente sintetizzato da SASSI 1988 [2001], pp. 10-1. In diverse culture la manipolazione e la preparazione del cadavere in funzione del rito funebre appaiono come competenze cui sono socializzati i soggetti femminili, cfr. BLOCH 1982. Sulla codificazione del ruolo femminile nel lamento funebre euromediterraneo e sulle sue trasformazioni diacroniche si veda già DE MARTINO 1958 [2008]. Per ciò che riguarda, nello specifico, l'immaginario relativo alla figura materna a lutto si veda, invece, LORAUX 1990.

¹²⁰ MULLER 2017, pp. 224-5.

¹²¹ GRILLI 2012, p. 117.

soggetti che circondano il cadavere (non le donne come previsto dalla norma, ma gli uccelli crudivori) indica, viceversa, la radicale esclusione del morto dall'orizzonte della morte suscettibile di produrre memoria¹²², cioè il ritrarsi dal cadavere di quel lavoro socio-simbolico che non cessa di produrre corpi addomesticati per le esigenze della comunità umana – siano i corpi socializzati dei viventi (antropopoiesi) o i cadaveri puliti e preparati per la corretta esecuzione del rituale funebre (tanato-metamorfosi).

Ridotto a preda dei rapaci, il corpo perde irreversibilmente l'integrità fisica e la funzionalità sociale garantite dal rituale, ed entra in posizione subordinata in quel circuito allelofagico di corpi divorati che caratterizza l'inferiorità della condizione bestiale rispetto a quella umana. Significativo è il confronto con l'iconografia di età arcaica, dove il motivo dello sbranamento del cadavere da parte degli uccelli appare ben attestato: in due esempi di ceramica cicladica a rilievo del VII secolo i corpi di guerrieri giacciono a terra, disarmati e crivellati di ferite, mentre gli uccelli ne divorano le zone articolari (braccia) ma anche il petto (**Fig. 8a**), i genitali e l'ano (**Fig. 8b, 9**)¹²³. La selezione delle zone corporee rese oggetto di predazione acquista senso innanzitutto in opposizione alla "tanatometamorfosi" rituale: mentre il trattamento culturale del cadavere promuove l'aspetto socio-simbolico del *χρῶς* integro (processo in cui la testa e l'area superiore del corpo giocano un ruolo primario), gli uccelli sfogano il loro appetito anche sulle zone inferiori, quelle maggiormente connesse alle funzioni fisiologiche elementari (riproduzione, escrezione). La devastazione che l'animale opera sul cadavere umano si basa su un violento stravolgimento della prossemica rituale, oltrepassa i limiti socialmente regolati del contatto fisico con il corpo del defunto.

Lo sbranamento dei genitali è, inoltre, una immagine che epitoma la contrapposizione tra la "bella morte" del guerriero e l'oltraggio del cadavere nelle parole che Priamo rivolge ad Ettore prima del duello con Achille. Morire col corpo squarciato è del tutto conveniente per un giovane guerriero, ma l'immagine di un vecchio il cui cadavere è sbranato, genitali compresi, dai suoi propri cani costituisce aberrazione: "quando alla testa canuta, alla barba canuta, / ai genitali del cadavere di un vecchio i cani recano oltraggio (*αἰδῶ τ' αἰσχύνωσι*

¹²² Sul rapporto tra negazione della sepoltura e disfunzioni della memoria collettiva cfr. BOUVIER 1999b, pp. 59-61 sull'isola delle Sirene, dove si trova "un gran mucchio di ossa / di uomini decomposti, sulle quali rinsecchiscono le pelli" (*Od.* XII 45-6: *πολὺς δ' ἄμφ' ὀστεόφιν θίς / ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥῖνοι μινύθουσιν*). Sulla questione si veda anche VERNANT 1989 [2000], pp. 124-6. Giustamente CARASTRO 2006, p. 106 ha ricondotto l'immagine dei *σώματα* in decomposizione sul *λεμών* delle Sirene, che non a caso l'immaginario mitico rappresenta sotto forma di donne-uccello, al tema iliadico dell'abbandono dei cadaveri ai cani e agli uccelli. Sulle Sirene (e il loro equivalente, le Arpie) come tipologia di Chere si veda il materiale raccolto da HARRISON 1908, pp. 197-207.

¹²³ Cfr. VERMEULE 1979, pp. 103-5 (confronto con analoghe raffigurazioni neoassire) e BÉRARD 1990, p. 61.

Capitolo tre

κύνες κταμένοιο γέροντος), / questa per gli uomini infelici è la sorte più triste”¹²⁴.

I genitali sono, in particolare, quella parte del corpo maschile che è antonomasticamente associata all’αἰδώς, il “ritegno”, come dimostra nelle parole di Priamo l’uso eufemistico della nozione per designare il pene¹²⁵. Tale nozione, centrale nel sistema assiologico dei poemi, costituisce anche uno dei tratti costitutivi della socializzazione del maschio guerriero, al quale – come abbiamo già evidenziato nel Capitolo 1 – è richiesta una declinazione in senso deontico della propria condotta aggressiva. La topografia simbolica del corpo maschile smembrato si rivela, in tal senso, suscettibile di produrre senso: l’azione distruttiva degli animali necrofagi è radicale perché, priva di freni inibitori, non risparmia neanche gli aspetti fisiologici e culturali, legati all’appartenenza di genere, che strutturano in modo primario il “sapere” oggettivato nel corpo socializzato del guerriero.

La divisione del “lavoro distruttivo” tra guerrieri e animali si gioca, insomma, sui due distinti assi concettuali del χρώς e del σῶμα: tramite l’arma da taglio, gli eroi omerici operano in modo tecnico e regolato (per quanto feroce) sul corpo integro dei nemici, ma lasciano agli animali il compito di infierire in modo abietto sui cadaveri inerti dei vinti. Il σῶμα si conferma un limite per l’operabilità umana, limite che può essere oltrepassato tramite la cooptazione a fini distruttivi della voracità amorale delle bestie. Nell’oltraggio del cadavere per interposti animali è in gioco, insomma, uno specifico programma “antropo-zoo-poietico” che segmenta il *continuum* semantico tra il taglio del corpo e lo sbranamento del cadavere, secondo due differenti, ma complementari, logiche della violenza: gli animali possono dispiegare una “violenza bestiale” che è concettualizzata come distinta da quella “umana”, poiché priva dei mezzi tecnici e dei freni inibitori che caratterizzano l’agire umano, e che proprio per questo è una risorsa densa di significati simbolici da *mobilizzare* contro i nemici.

Per un guerriero essere divorato significa, infatti, regredire in modo radicale e irreversibile alla posizione che l’immaginario condiviso di età arcaica considera propria degli animali, creature amorali condannate a un regime di omofagia e di allelofagia. Tale assunto si evince bene dalle *Opere e i giorni* di Esiodo (vv. 276-80):

¹²⁴ Il. XXII 74-6, da confrontare con l’immagine usata da Tirteo fr. 10 Bergk (= fr. 7 Prato, *apud* Lycurg. 107), v. 25, dove però la presenza dei genitali insanguinati tenuti in mano dal vecchio (αἱματόεντ’ αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα) rimandano forse a una ferita di guerra (*status quaestionis* in MULLER 2017, p. 218, n. 74). Per un’analisi dettagliata della paura di Priamo di essere sbranato dai cani si veda FRANCO 2003, pp. 127-31.

¹²⁵ Cfr. anche CAIRNS 1993, p. 57 n. 44 e pp. 125-6. Sull’associazione tra controllo dei genitali maschili e l’abnegazione socialmente prescritta al maschio adulto cfr. DOVER 1973, pp. 60-1, e 1978 [1985], pp. 129-41. Il pene eretto – designato dal termine non omerico φαλλός – è viceversa associato, soprattutto in età classica, all’agentività edonistica che caratterizza modelli rovesciati della maschilità ordinaria (Plat. *Ti.* 91b compara il pene a “un animale che non vuol sentire ragioni”: οἷον ζῶον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου, cfr. CSAPO 1997, pp. 259-60), tra cui spiccano i dionisiaci Satiri (BÉRARD 1983, Detienne in SISSA – DETIENNE 1989, pp. 209-19; LISSARRAGUE 1990, p. 56 e 2013, pp. 73-96).

L'oltraggio del cadavere nell'Iliade

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἔσθθαι ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίνεται.

Questa legge dispose il Cronide per gli uomini:
ai pesci, alle bestie e agli uccelli alati
di divorarsi reciprocamente, poiché non v'è giustizia tra loro:
agli uomini diede la giustizia, che è di gran lunga
la cosa migliore.

Nel sistema di pensiero di cui il passo esiodico è oggettivazione, l'allelofagia, il divorarsi reciprocamente (ἔσθθαι ἀλλήλους), è segno inequivocabile di un ordine cosmico che definisce l'animalità come condizione marcata dall'assenza di δίκη, quella "giustizia" data da Zeus che qualifica in modo assiomatico l'orizzonte pienamente culturale degli ἄνθρωποι¹²⁶. È evidente, altresì, lo statuto ontologicamente superiore che marca la condizione umana rispetto agli animali: grazie alla mediazione della divinità, l'uomo si sottrae, infatti, alla reciprocità violenta e anarchica del cannibalismo collocandosi nella posizione di chi mangia secondo direttrici che oggettivano un ordine sovradeterminato¹²⁷.

Di conseguenza, se l'alimentazione crudivora e allelofagica propria degli animali è stigmatizzata, mangiare nelle forme ordinate e tecnicizzate sancite dalla prassi condivisa appare invece tratto fondamentale dell'azione dell'uomo civilizzato¹²⁸. La stessa dieta carnea, che nei poemi qualifica il regime alimentare dei guerrieri nella forma istituzionalizzata del sacrificio alimentare, presuppone il funzionamento di una reciprocità positiva ed eunomica tra uomini e divinità che ha al suo centro l'idea della ripartizione non egoistica delle carni¹²⁹.

¹²⁶ Cfr. SEGAL 1971, p. 41 e 1974, p. 298; DETIENNE 1977 [1981], pp. 99-119 a proposito dell'astensione del cannibalismo come tratto distintivo dell'umanità. Sulla nozione di δίκη in Esiodo come dispositivo di differenziazione categoriale e di coesione sociale si veda MAUDUIT 2006, pp. 185-6.

¹²⁷ Cfr. VERNANT 1979 [1982], EKROTH 2008a.

¹²⁸ Anche nella codificazione della dieta alimentare il tratto qualificante del regime "umano" appare – rispetto alla predazione indifferenziata che vige nel mondo animale – l'abnegazione, cioè la capacità di rispettare "le buone maniere a tavola" e di saper fare a meno di determinati oggetti edibili, specialmente se molto prelibati (cfr. DAVIDSON 1997, pp. 3-35 sulla ὀψοφαγία): la dieta sacrificale degli eroi omerici, ad esempio, sembra escludere i pesci dal repertorio degli animali commestibili, probabilmente a causa dei ricorrenti tratti antropofagici ad essi associati, cfr. PARKER 1983, p. 360; SAVOLDI 1996; HEATH 2000.

¹²⁹ Una teoria generale del sacrificio come dispositivo di mediazione tra sacrificatore e divinità è offerta da HUBERT – MAUSS 1899. Sulla mediazione sacrificale in Grecia antica si vedano, oltre a DETIENNE – VERNANT 1979 [1982], anche EKROTH 2008b, PARKER 2011, pp. 124-70 e NAIDEN 2013. Sulle funzioni della distribuzione delle carni durante il banchetto cfr. anche i contributi raccolti in GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT 2005,

Capitolo tre

Rispetto a questo sistema di pensiero, l'atto di lasciare il cadavere agli animali necrofagi implica la bestializzazione del nemico tramite la collocazione forzata del suo corpo all'interno del circuito dell'alimentazione allelofagica; allo stesso tempo, però, tale atto è anche una procedura antropopoietica attraverso cui i vincitori-carnefici ratificano la loro collocazione all'interno della "umanità" in quanto, delegando lo sbramamento del nemico agli animali, essi ribadiscono il carattere fondativo e inalienabile del rifiuto dell'allelofagia umana.

3.4.4. I pesci e la sparizione del cadavere

La delega dello sbramamento può avvenire attraverso differenti tipi di operazioni intermedie condotte dal guerriero vincitore: il grado zero è, come abbiamo visto, l'abbandono del cadavere sul posto. In altri casi, invece, il vincitore non si limita a uccidere il nemico, ma infierisce con un *surplus* di violenza che si esprime nella dislocazione del corpo. La forma più significativa di questo motivo si ritrova nel trattamento che Achille riserva a Licaone, figlio di Priamo, dopo averne rifiutato la supplica; l'eroe colpisce al collo il troiano, quindi lo afferra per un piede e lo scaraventa nella corrente dello Xanto¹³⁰, esplicitando nel vanto, che riprende il motivo della sottrazione del corpo alle cure parentali (epitomate dal pianto della figura materna), l'intenzione di negare la sepoltura all'avversario (*Il. XXI* 122-27):

ένταυθοῖ νῦν κείσο μετ' ἰχθύσιν, οἷ σ' ὠτειλὴν
αἷμ' ἀπολιχμήσονται ἀκηδέες· οὐδέ σε μήτηρ
ένθεμένη λεχέεσσι γοήσεται, ἀλλὰ Σκάμανδρος
οἴσει δινήεις εἴσω ἄλός εὐρέα κόλπον· (125)
θρόσκων τις κατὰ κῦμα μέλαιναν φρήχ' ὑπαίξει
ἰχθύς, ὅς κε φάγησι Λυκάονος ἀργέτα δημόν.

«Giaci laggiù in mezzo ai pesci che della ferita
ti leccheranno il sangue, incuranti. No, non la madre
ti piangerà, composto sul letto, ma lo Scamandro
ti porterà vorticoso nel largo grembo del mare,
e accorrerà saltando nell'onda sotto il fremito nero
un pesce, che di Licaone divorerà il bianco grasso».

EKROTH 2008a, pp. 99-101, CALIÒ – CAMERA 2017 e i lavori di Jean-Louis Durand ora raccolti in DURAND 2022 [c.d.p.]. Il ruolo dell'abnegazione nel consumo alimentare è un elemento strutturale non solo delle diverse culture tradizionali che conoscono il sacrificio animale, ma anche delle pratiche di consumo proprie della contemporaneità, come brillantemente mostrato da MILLER 1998, in particolare pp. 73 ss.

¹³⁰ Ritroviamo la medesima immagine in Sosith. *TrGF* I F3 Snell, dove Eracle, dopo aver ucciso Litiere, lo afferra per un piede e lo lancia nella corrente del fiume Meandro (vv. 1-2: θανὼν μὲν οὖν Μαίανδρον ἐρρίφη ποδός / σόλος τις ὄσπερ {δίσκος}).

Qui alla collocazione del cadavere “sul letto” (λεχέεσσι), elemento che rimanda all'esposizione del cadavere prescritta dal rituale funebre, si contrappone il suo giacere in mezzo ai pesci (ένταυθοῖ νῶν κεῖσο μετ' ἰχθύσιν), in quel “largo grembo del mare” (άλος εὐρέα κόλπον) che richiama il ventre materno¹³¹. Allo stesso modo, al pianto funebre della madre si contrappone la voracità dei pesci marini, caratterizzati come ἀκηδέες (v. 123), privi, cioè, di quel κῆδος che spetta al defunto da parte dei parenti sopravvissuti. Anche i pesci rientrano, d'altra parte, come gli uccelli, nel novero delle creature omeriche connotate dalla radicale distanza rispetto al mondo ordinato che contrassegna l'agentività umana (e l'assiologia eroica, più nello specifico)¹³²: votati all'omofagia (*Il.* XXIV 82: ὠμηστῆσιν ἐπ' ἰχθύσι)¹³³, i pesci occupano lo spazio oscuro e regressivo dell'abisso marino, dimensione dell'indistinto e dell'oblio, contrapposta alla terraferma come spazio luminoso della vita umana, dell'individuazione e della produzione di memoria socialmente funzionale¹³⁴.

Le parole che Achille indirizza al cadavere di Licaone acquistano tutta la loro intelligibilità se messe in rapporto all'angoscia per la sparizione dei corpi in mare, elemento che trova espressione soprattutto nell'*Odissea*¹³⁵. Si tratta, più in generale, di un tema assai ricorrente nell'immaginario arcaico¹³⁶; ne è una prova significativa la scena offerta dal cosiddetto “cratere del naufragio”, datato alla fine del VIII secolo, dove i corpi inerti di alcuni naufraghi, probabilmente ormai morti, si confondono tra i pesci (**Fig. 10**), secondo un modulo iconografico anche altrove attestato¹³⁷. Il vaso offre, peraltro, una esplicita immagine di sbranamento del cadavere: uno dei pesci, di proporzioni maggiori rispetto agli altri (forse un

¹³¹ RICHARDSON 1993, p. 64, *ad Il.* XXI 123-5.

¹³² Per le testimonianze omeriche su questo punto cfr. SAVOLDI 1996, in particolare pp. 72 ss.

¹³³ Sull'omofagia dei pesci cfr. MAUDUIT 2006, p. 64.

¹³⁴ Il caso che meglio esemplifica l'opposizione valoriale tra mondo emerso (= individuazione, memoria) e spazio ένδον θαλάσσας (= regressione, oscurità, oblio) è il discorso di Delo a Leto nell'*Inno omerico ad Apollo* (vv. 70-8), dove alla fama imperitura tra i mortali garantita dalla dea all'isola si contrappone la paura di quest'ultima di essere sommersa da Apollo, condizione che la porterebbe a ospitare nidi di polpi e foche invece di templi e abitazioni di uomini. Sul mare come spazio dell'alterità nella percezione arcaica cfr. D'AGOSTINO 1999; come spazio ostile nell'immaginario greco cfr. LINDENLAUF 2003 e BEAULIEU 2016, in particolare pp. 24 ss.

¹³⁵ Cfr. *Od.* I 238-41 = XIV 368-7, dove al morire in battaglia tra i propri *hetairoi*, condizione cui segue per l'*aristeus* l'elevazione del tumulo (che conferisce μέγα κλέος al morto e ai suoi figli), è contrapposto lo scomparire in mare, divorato dalle Arpie; si veda anche la formula έν πόντω φάγον ἰχθύες usata in *Od.* XIV 135-6 e XXIV 291 a proposito di Odisseo che Eumeo e Laerte immaginano ormai divorato dai pesci (o in alternativa divorato da cani e uccelli sulla piana di Troia). Tale è il destino subito dalla donna che rapì Eumeo nella rievocazione metanarrativa di quest'ultimo; la donna muore di colpo e viene gettata dalla nave come pasto alle foche e ai pesci (*Od.* XV 480-1: καὶ τὴν μὲν φώκησι καὶ ἰχθύσι κύρμα γενέσθαι / ἔκβαλον). Sulla demonizzazione della morte in mare cfr. anche Hes. *Op.* 687 (δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κύμασιν) e il dossier raccolto da GEORGIOUDI 1988. Sul nesso tra acqua e corruzione del cadavere all'interno dell'ideologia funeraria omerica si veda anche CERCHIAI 1984, p. 45.

¹³⁶ LINDENLAUF 2003, pp. 421-2.

¹³⁷ Si veda l'illustrazione offerta dall'*oinochoe* tardo-geometrica, datata alla metà dell'VIII secolo (Münich, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, inv. no. 8696), analizzata da HURWIT 2011, secondo cui il vaso alluderebbe alla sorte infelice capitata agli uomini di Odisseo durante le peregrinazioni in mare.

pescecani), è infatti rappresentato nell'atto di divorare la testa di un individuo.

Quel che Achille auspica, ciò che la sua azione promuove tramite la violenza del gettare in acqua il cadavere, è la totale sparizione – fisica e simbolica – del corpo del nemico come corpo sociale: sparizione fisica, poiché il corpo gettato in acqua è radicalmente sottratto all'orizzonte del visibile e destinato a disfarsi nell'invisibilità, e sparizione simbolica perché il corpo sociale è eclissato dalla nuda fisicità del σῶμα. È in tal senso che va interpretato il dettaglio dei pesci che divorano lo ἄργετα δημόν (“grasso splendente”) di Licaone, sintagma formulare che, come ha mostrato Nagler, è in rapporto con la rappresentazione epica del sacrificio: nell'*Iliade* tale sintagma ricorre anche a proposito dei guerrieri destinati a essere divorati dai cani¹³⁸, mentre in Esiodo si riferisce al grasso del bue ucciso da Prometeo, il grasso usato per nascondere le bianche ossa dell'animale in occasione del primo sacrificio a Zeus¹³⁹. La riduzione del χρώς integro del guerriero in “carni e grasso” da divorare (si veda il sintagma δημῶ καὶ σάρκεσσι, usato a proposito dei cadaveri troiani divorati da cani e uccelli in *Il.* VIII 380 e XIII 832) si dispiega attraverso un reticolo semantico che ha al centro l'idea fobica della trasformazione del corpo umano nell'informe ammasso di carni cui è ridotto l'animale sacrificato¹⁴⁰.

Per quanto riguarda nello specifico l'atto di gettare il cadavere ai pesci, occorre rilevare che nell'*Iliade* tale gesto risulta appannaggio esclusivo della «conspicuous destruction» di Achille furente: sempre nel XXI canto, dopo aver scaraventato Licaone ai pesci, l'eroe riserverà lo stesso trattamento anche al troiano Asteropeo. Dopo averlo ucciso ed essersi vantato, Achille abbandona il cadavere nell'acqua dello Scamandro, in preda alle anguille e ai pesci che, come evidenzia il narratore ricorrendo a un «grim anatomical detail»¹⁴¹, gli s'affannano intorno “rodendo e strappando il grasso attorno alle reni” (XXI 203-4: τὸν μὲν

¹³⁸ Si vedano le parole di Patroclo agli Achei in XI 817-8: ὧς ἄρ' ἐμέλλετε τῆλε φίλων καὶ πατρίδος αἴης / ἄσειν ἐν Τροίῃ ταχέας κύνας ἄργετι δημῶ.

¹³⁹ Hes. *Th.* 541 (καλύψας [scil. ὀστέα λευκὰ βοῶς] ἄργετι δημῶ), cfr. NAGLER 1967, p. 297-8 e n. 50 e SEGAL 1971, pp. 9, 30-1. Nell'*Iliade* il termine δημός identifica indifferentemente sia il grasso animale che viene bruciato sull'altare in occasione del sacrificio cruento alimentare (VIII 240: βοῶν δημόν καὶ μηρί' ἔκκη), cioè il grasso destinato a diventare κνίση (l'“aroma di grasso bruciato” che spetta come γέρας agli dèi), sia il grasso animale di cui si nutrono gli uomini, come il piccolo Astianatte (XXII 501: οἰῶν πίονα δημόν). È proprio nel δημός delle capre scuoiate che Achille avvolge il cadavere di Patroclo (XXIII 168), operazione che, come abbiamo detto sopra, è finalizzata a conservare immutata l'integrità fisica della salma di Patroclo in funzione della sua cremazione. L'esatto opposto, quindi, della riduzione a grasso che attende il cadavere di Licaone.

¹⁴⁰ Su questo punto cfr. FRANCO 2003, p. 125. Licaone subisce, d'altra parte, lo stesso trattamento del verro sacrificato da Agamennone in occasione del rituale di giuramento (*oath-sacrifice*) in *Il.* XIX 268, dove l'animale sgozzato è lanciato in mare da Taltibio come “cibo per i pesci” (ῥῖψ' ἐπιδινήσας βόσιν ἰχθύσιν). Su questo punto cfr. KITTS 1992, pp. 171-2. Le valenze distruttive dell'atto di gettare in acqua emergono anche nella pratica ordalica nota come καταποντισμός, il salto in mare, che Gustave Glotz ha messo in rapporto a forme arcaiche di esecuzione capitale: GLOTZ 1904 [1979], pp. 11-68, segnatamente le pp. 30 ss.; GERNET 1984, p. 17; LINDENLAUF 2003, pp. 420-3.

¹⁴¹ SEGAL 1971, p. 31. Sull'aggettivo ἐπνεφρίδιον, *hapax legomenon*, cfr. SAVOLDI 1996, pp. 76-8.

ἄρ' ἐγγέλους τε καὶ ἰχθύες ἀμφεπένοντο / δημὸν ἐρεπτόμενοι ἐπινεφρίδιον κείροντες). La medesima sorte sembra toccare anche agli altri guerrieri troiani uccisi da Achille durante la battaglia sul fiume: tale è il massacro compiuto dal Pelide che il fiume stesso, infuriato, denuncia l'infamia arrecatagli in tal modo dall'eroe (vv. 214-21), quindi va in piena per l'eccessivo numero di cadaveri gettati in acqua da Achille (vv. 234 ss.)¹⁴². In altri termini, l'eroe è in grado di reduplicare sulla terraferma la sorte più temuta dai naviganti, sfrutta ai suoi fini, piegandole a un disegno culturale (la vendetta), le forze ostili e regressive della natura. Questa peculiare connessione tra l'*aristeia* di Achille e le valenze distruttive del mondo acquatico è ulteriormente accentuata dalla similitudine che segna l'avvio della battaglia sul fiume, in cui l'eroe è paragonato a un enorme delfino che insegue e divora i pesci spaventati (XXI 22-6)¹⁴³.

In questo caso la variazione dalla norma (rappresentata dal lasciare il cadavere del nemico ai cani e agli uccelli) risulta funzionale alla caratterizzazione del personaggio apicale del poema, il quale non si limita ad annientare i nemici come farebbero gli altri *aristees*, ma distrugge in modo iperbolico alterando allo stesso tempo corpi e paesaggi¹⁴⁴.

3.4.5. *Cagne voraci e desideri cannibaleschi*

La tipologia di delega dello sbranamento in cui emerge più chiaramente il rapporto di subordinazione dell'elemento animale alla pianificazione umana della ἀεκεῖη è, tuttavia, quella consistente nel dare il cadavere del nemico in pasto ai cani. Nel bestiario omerico e nell'immaginario greco antico, i cani si distinguono, infatti, per la partecipazione alle pratiche normate della comunità degli uomini, in particolare – come ha messo in evidenza Cristiana Franco – per la cooptazione in posizione subalterna al banchetto dei propri padroni¹⁴⁵.

Questa speciale connotazione del cane come animale soggetto allo stabilimento di relazioni di sottomissione gerarchica con il padrone-latore di cibo (Franco parla, nello specifico di “patto del nutrimento”)¹⁴⁶ spiega la particolare ricorrenza della specificazione di appartenenza nelle immagini concernenti lo sbranamento del cadavere nemico: Ettore vuole

¹⁴² Sulla reazione dello Scamandro alla violenza di Achille come oggettivazione del rapporto di cura e di *kourotrophia* che il fiume intrattiene con la città di Troia cfr. HOLMES 2015.

¹⁴³ Sulla *sauvagerie* del delfino nell'*epos* omerico cfr. SAVOLDI 1996, p. 72-4 e MAUDUIT 2006, p. 64 e n. 134.

¹⁴⁴ Si vedano le parole dello Scamandro ad Achille in *Il.* XXI 218-20: “Le mie correnti dolci sono piene di cadaveri, / e non mi è possibile versare le acque nel mare divino, / perché sono appesantito dai morti (στεινόμενος νεκύεσσι); e tu intanto ammazzi ferocemente!”.

¹⁴⁵ FRANCO 2003, in particolare le pp. 74-91, 122-39. Sul ruolo dei cani in Omero, in particolare (ma non esclusivamente) come animali necrofagi, cfr. anche FAUST 1970, REDFIELD 1975, pp. 193-9; SCHNAPP-GOURBELLION 1981, pp. 162-9, e MAINOLDI 1984, pp. 104-20.

¹⁴⁶ Sulle implicazioni antropologiche e sulla rilevanza etnografica della socializzazione dei cani si vedano gli studi di Eduardo Kohn sui cani dei Runa di Ávila (KOHN 2007 [2019]).

Capitolo tre

“dare il cadavere [di Patroclo] alle cagne troiane” (*Il.* XVII 127: τὸν δὲ νέκυν Τρωῆσιν ... κυσὶ δοίη), Menelao esorta gli Achei ad aver ritegno che il cadavere di Patroclo diventi “zimbello delle cagne troiane” (XVII 255: Τρωῆσι κυσὶν μέλπηθρα), Zeus non intende lasciarlo come preda alle “cagne dei nemici, troiane” (XVII 272-3: δηῖων κυσὶ κύρμα γενέσθαι / Τρωῆσιν); Iris esorta Achille a far sì che il cadavere di Patroclo non sia “zimbello delle cagne troiane” (XVIII 179: Τρωῆσι κυσὶν μέλπηθρα) e Priamo teme che Achille abbia gettato in pasto Ettore “alle sue cagne” (XXIV 409: ἦσι κυσὶν... προύθηκεν).

La prossimità del cane rispetto all’orizzonte delle pratiche distruttive del nemico è tale da porre l’equazione tra il lasciare il cadavere del compagno nelle mani degli avversari e il lasciarlo ai cani, come si evince dalle parole di rimprovero che Glauco rivolge a Ettore (*Il.* XVII 150: “Sciagurato! Sarpedonte, tuo ospite e compagno, / hai lasciato che fosse preda e bottino degli Argivi (κάλλιπες Ἀργείοισιν ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι)¹⁴⁷, / lui che è stato assai utile alla città e anche a te, / quand’era vivo: e adesso non hai avuto il coraggio di tener lontani i cani da lui!” (νῦν δ’ οὐ οἱ ἀλαλκέμεναι κύνας ἔτλης). E ancora, per Menelao i Troiani, coloro che l’hanno oltraggiato, non sono altro che delle “brutte cagne” (*Il.* XIII 623: ἦν ἐμὲ λωβήσασθε κακαὶ κύνες), enunciato dal carattere illocutorio in cui la componente di offesa risulta rafforzata tramite il fenomeno (assai frequente nella lingua greca) della *femminilizzazione* dell’animale cane¹⁴⁸.

La ricorrenza nelle immagini di sbranamento del cadavere di κύνες al femminile generico conferisce un valore aggiunto all’oltraggio, il che attesta in modo esplicito la messa a valore all’interno della ἀεικείη delle funzioni culturali e simboliche attribuite agli animali: l’infamia che rischia di abbattersi sul cadavere non è solo quella – già assai perturbante per il guerriero – di essere divorato da un animale che è *commensale* subordinato del nemico (e che riceve il cibo direttamente dal padrone-nemico), ma è anche quella di essere disfatto da un animale “femmina”, una creatura strettamente associata, nell’immaginario condiviso, alle supposte caratteristiche disfunzionali del γένος γυναικῶν, la “stirpe femminile”¹⁴⁹.

Va notato che tra queste caratteristiche che connotano il nesso cane-donna figura, fin dall’età arcaica, un tratto categoriale di peculiare marcatezza: è la ἀναίδεια l’assenza di quel “ritegno” (αἰδώς) che qualifica tipicamente l’agentività maschile e di cui la Pandora esiodea, prototipo del γένος γυναικῶν, è sprovvista¹⁵⁰. La mancanza del “ritegno” (che per il soggetto

¹⁴⁷ Il sintagma ἔλωρ καὶ κύρμα è associato allo sbranamento dell’aedo di Agamennone da parte degli uccelli in *Od.* III 271.

¹⁴⁸ FRANCO 2003, pp. 286-7.

¹⁴⁹ FRANCO 2003, p. 286.

¹⁵⁰ In Hes. *Op.* 67 Pandora riceve da Hermes il suo κύνειον νόον, una “mente di cagna”. È regolare, tra gli esegeti antichi, l’associazione tra le valenze offensive del termine κύνειον, assai ricorrente come insulto nell’epos omerico

femminile ordinario coincide, in modo primario, nella subordinazione al marito) qualifica un ulteriore prototipo di femminile disfunzionale: Clitemestra. Nell'*Odissea* l'ombra di Agamennone afferma che la moglie, esplicitamente assimilata al cane, ha compiuto un gravissimo ἔργον ἀεικές contro di lui: «Nulla, così, è più orribile e più simile ai cani della donna / che si metta in mente azioni siffatte, / quale la sconcia azione che ella tramò, / uccidendo il marito legittimo» (*Od.* XI 426-30: ὧς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός, / ἢ τις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάλῃται / οἷον δὴ καὶ κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικές, / κουριδίῳ τεύξασα πόσει φόνον).

In questo caso l'ἔργον ἀεικές compiuto da Clitemestra, esplicitamente assimilata al cane (come suggerisce il comparativo κύντερον e ancora, al v. 424, l'insulto ἡ δὲ κυνῶπις, "quella faccia di cagna") costituisce una vergogna (αἴσχος) che – prosegue l'ombra di Agamennone – ricadrà sull'intero genere femminile, anche sulle donne irreprensibili (vv. 433-4). Nel testo odissiacco la ἀεικεῖη subita da Agamennone non coincide con lo scempio del cadavere, ma più genericamente con la corresponsabilità di Clitemestra nella pianificazione dell'assassinio del marito da parte di Egisto¹⁵¹, tuttavia le potenzialità simboliche della connessione tra la bestializzazione del femminile disfunzionale e l'orizzonte dello sfiguramento del corpo maschile troveranno piena espressione nell'*Oresteia* eschilea, dove Clitemestra figurerà come esecutrice del sanguinoso ed efferato omicidio di Agamennone¹⁵².

In generale, se nella tragedia attica l'assenza di ritegno che marca il γένος γυναικῶν si traduce assai spesso nella devastazione mutilatoria del corpo maschile da parte di donne bestializzate (basti pensare al già citato παραγμός a mani nude di Penteo da parte delle baccanti, le "cagne di Lyssa"¹⁵³), già nell'epica arcaica è ravvisabile, seppur in una forma più mediata e meno esplicita, uno stretto nesso tra la "voracità" amorale della donna, le valenze distruttive del cane e la degradazione del corpo maschile. Significativo, in tal senso, è l'immaginario associato a Sirio, l'astro che già nell'*Iliade* è noto agli uomini come "il cane di

(FAUST 1970), e la ἀναίδεια, cfr. e.g. *Schol. ad Il.* I 225a e Hes. *Op.* 67 e 67a Pertusi. Sulla ἀναίδεια che lega la donna al cane nel quadro della cultura patriarcale greca cfr., oltre a FRANCO 2003, anche LORAUX 1989 [1991], p. 214; VAN WEES 2006, pp. 17-20, WOLKOW 2007, BLONDELL 2013, pp. 18-22.

¹⁵¹ CUSUMANO 2021, pp. 232-3.

¹⁵² Aesch. *Ag.* 1380 ss. Per un confronto tra le differenti versioni letterarie e iconografiche dell'assassinio di Agamennone cfr. GIUMAN 2005; sulla questione del μασχάλισμός cfr. *infra*. È significativo notare, ai fini del nostro ragionamento, come l'aumento dell'agentività femminile nell'omicidio di Agamennone sia traduca nel testo di Eschilo in un incremento del carattere ignobile e sanguinario della morte del vincitore dei Troiani: la violenza agita dalla donna contro il corpo del marito supera, nelle sue modalità immaginifiche, quella dei guerrieri omerici e rimanda piuttosto all'orizzonte della "violenza bestiale", segnale esplicito del radicalizzarsi della "ginecofobia" nella polis di V secolo (cfr. FARIOLI 2015 e 2017a).

¹⁵³ Eur. *Bacch.* 977: θοαὶ Λύσσης κύνες e *supra*, Cap. 3.4.2. Sulla figura della donna invasata nell'Atene di V secolo e sulla concettualizzazione tipicamente patriarcale del corpo femminile come privo di freni inibitori cfr. PADEL 1983.

Capitolo tre

Orione” (*Il. XXII 29*: ὄν τε κύν’ Ὠρίωνος ἐπικλήσιν καλέουσι) e che rimanda alla secchezza della canicola, alla consumazione dei corpi tramite la febbre (v. 31: φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσιν). Esiodo afferma esplicitamente che col calore estivo “le donne sono assai vogliose e gli uomini assai fiacchi, / perché Sirio brucia loro *la testa e i ginocchi* / e il *chros* inaridisce a causa del caldo” (*Op. 586-8*: μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀφαιρότατοι δὲ τοὶ ἄνδρες / εἰσίν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει, / ἀυαλέος δὲ τε χρῶς ὑπὸ καύματος)¹⁵⁴. Questa corrispondenza inversa tra incremento del desiderio femminile (cioè della sua agentività erotica ed edonistica) e il depotenziamento del corpo virile (rappresentato metonimicamente dalla *testa* e dai *ginocchi*, cioè dalle zone salienti del *corps articulaire* del guerriero omerico) si colloca esplicitamente all’interno dell’orizzonte simbolico del cane¹⁵⁵.

La densità simbolica del cane come animale tipicamente femminile è, di conseguenza, tale da attribuire alla prospettiva dello sbranamento da parte delle *κύνες* del nemico un effetto di esasperazione del mostruoso: minacciare in tal modo un *aristeus* significa, infatti, prefigurare il disfacimento della sua identità sociale attraverso un rovesciamento estremo di quelle prerogative posizionali che definiscono il soggetto maschile in opposizione al ruolo subalterno dell’animale e della donna. Invece di finire tra le mani delle *sue* donne, alle quali spetta il compito di manipolare il cadavere secondo le norme valorizzanti del rito, il guerriero rischia di essere disfatto brutalmente dalle creature femminili del nemico, che da quest’ultimo ottengono la licenza della necrofagia. Nell’atto del dare alle proprie *κύνες* il cadavere del nemico trova espressione, insomma, il ruolo centrale della “violenza bestiale” come operatore subordinato alla, e indissociabile dalla, sofisticazione simbolica della violenza degli uomini.

Per quanto concerne lo status del vincitore-carnefice, va notato come la delega dello sbranamento si riveli una misura straordinariamente economica, poiché permette di eludere l’*αἰδώς* cui l’uomo deve commisurare il proprio modo di agire violenza sul nemico. Dando all’animale il compito di devastare oltre ogni ritegno il corpo dell’avversario, il guerriero può agire la “violenza bestiale” in forma mediata, senza per questo percepirsi degradato al rango di animale. È ciò che emerge con brutale chiarezza dalle parole con cui Achille si rivolge ad Ettore morente, ribadendo l’intenzione di oltraggiarlo (*Il. XXII 345-54*):

¹⁵⁴ Così anche in Alceo fr. 347a L.-P., vv. 4-6: νῦν δὲ γυναῖκες μιαιώταται / λεπτοὶ δ’ ἄνδρες, ἐπεὶ <...> κεφάλαν καὶ γόνα Σείριος / ἄσδει). Sul legame tra Sirio e i cani cfr. FRANCO 2003, pp. 213-22.

¹⁵⁵ Il tema generale della censura patriarcale dell’agentività edonistica femminile è stato ben studiato da Alessandro Grilli in diversi contributi; si vedano almeno GRILLI 2012 sulle strutture implicite del mito di Adone e Afrodite e GRILLI 2021, pp. 228-319 sulla *Lisistrata* di Aristofane. Sulla lunga durata di questo fenomeno si troverà utile materiale nelle analisi che Bram Dijkstra ha dedicato alla rappresentazione della donna nella cultura ottocentesca (DIJKSTRA 1986 e 1996), su cui cfr. anche BANTI 2005, pp. 341-9 (“Mascolinità in crisi e violenza misogina”).

L'oltraggio del cadavere nell'Iliade

μή με κύον γούνων γουνάζεο μη δὲ τοκήων· (345)
αἶ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη
ῶμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷα ἔοργας,
ὡς οὐκ ἔσθ' ὅς σῆς γε κύνας κεφαλῆς ἀπαλάλκοι,
οὐδ' εἴ κεν δεκάκις τε καὶ εἰκοσινήριτ' ἄποινα
στήσῃσ' ἐνθάδ' ἄγοντες, ὑπόσχονται δὲ καὶ ἄλλα, (350)
οὐδ' εἴ κέν σ' αὐτόν χρυσῶ ἐρύσσασθαι ἀνώγοι
Δαρδανίδης Πρίαμος· οὐδ' ὥς σέ γε πότνια μήτηρ
ἐνθεμένη λεχέεσσι γοήσεται ὄν τέκεν αὐτή,
ἀλλὰ κύνες τε καὶ οἰωνοὶ κατὰ πάντα δάσονται.

«No, cane, non mi supplicare per i miei ginocchi, cane, né per i genitori:
che il μένος e il θυμός mi spingerebbero
a mangiare crude le tue carni tagliate a pezzi, dato quello che hai fatto!
Ma non c'è nessuno che terrà lontani i cani dalla tua testa,
neanche se mi portassero un riscatto di dieci o venti
volte più grande e ne promettessero ancora,
anche se Priamo discendente di Dardano ti ripagasse
a peso d'oro. Neanche così la tua nobile madre,
lei che ti ha partorito, ti metterà sopra un letto funebre e ti piangerà,
bensì i cani e gli uccelli si spartiranno tutto il tuo corpo!».

Tali sono nell'eroe il μένος e il θυμός, binomio che qui compendia la totalità delle pulsioni primarie implicate nella vendetta contro il nemico, che egli vorrebbe macellare il suo nemico (ἀποταμνόμενον) e divorarne le carni crude (ῶμ[α] κρέα ἔδμεναι). L'indicazione sullo stato delle carni è estremamente significativa, poiché indica il rifiuto parossistico di qualsiasi differimento tecnico tra la macellazione e il consumo alimentare¹⁵⁶. Consumare le carni crude, appena tagliate, significa dare prova di una voracità bestiale che ignora le norme deontiche prescritte all'individuo in quanto soggetto sociale, e che assimila *ipso facto* l'agente al cane necrofago, se non addirittura alla sua versione inselvaticata, il lupo¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Le implicazioni antropologiche del binomio crudo/cotto sono state messe in evidenza, in termini teorici, da LÉVI-STRAUSS 1964. Sulla peculiare configurazione assunta dall'opposizione crudo/cotto nell'immaginario greco si vedano SEGAL 1974, DETIENNE 1977 [1981], pp. 104-5; VIDAL-NAQUET 1981 [2006], pp. 34-6. Sui tropi mitico-rituali relativi al consumo di carne cruda cfr. VAN LIEFFERINGE 2014.

¹⁵⁷ In *Il.* XVI 156 ss. i lupi appaiono come animali mangiatori di carne cruda e sanguinari (οἱ δὲ λύκοι ὡς / ὀμοφάγοι), che lacerano e sbranano (vv. 158-9: δηώσαντες / δάπτουσιν) un grande cervo, imbrattando di sangue il proprio muso (v. 159: πᾶσιν δὲ παρήϊον αἵματι φοινόν). Sulle caratteristiche necrofagiche del lupo si veda BRACCINI 2011, pp. 48-9 e p. 115 n. 33. Sulla macellazione agita dal lupo come rovesciamento della partizione ordinata delle carni animali cfr. DETIENNE – SVENBRO 1979 [1982], pp. 157-8. La connessione tra il lupo e il cannibalismo è ben attestata nell'immaginario di età classica, in particolare per quanto concerne il complesso mitico-rituale legato al santuario di Zeus *Lykaios* in Arcadia: Platone riferisce che, secondo un noto *mythos* locale, “chi ha assaggiato le viscere umane, mescolate a quelle di altre vittime, deve diventare un lupo” (*Resp.*

Capitolo tre

Dal punto di vista morfologico, il desiderio cannibalesco espresso da Achille rientra all'interno di una serie di immagini iliadiche caratterizzate dal nesso tra vendetta di sangue e l'omofagia¹⁵⁸. Significativamente, pur essendo la vendetta ubiquitaria in tutto il poema, la sua declinazione omofagica ricorre altrove solo in relazione a personaggi femminili. La prima attestazione concerne Era¹⁵⁹, cui Zeus attribuisce istinti cannibaleschi nei confronti dei Troiani (*Il.* IV 34-6):

εἰ δὲ σύ γ' εἰσελοῦσα πύλας καὶ τείχεα μακρὰ
ὤμῶν βεβρώθοις Πριάμον Πριάμοιό τε παῖδας (35)
ἄλλους τε Τρῶας, τότε κεν χόλον ἐξακέσαιο.

«Se, passata attraverso le porte e le grandi mura,
tu divorassi crudo Priamo e i figli di Priamo
e gli altri Troiani, allora sì che placheresti il tuo χόλος».

Gli istinti cannibaleschi che Zeus imputa alla consorte, seppur in forma del tutto ottativa (v. 35: ὤμῶν βεβρώθοις)¹⁶⁰, rientrano all'interno di una più complessa costruzione ideologica della violenza bestiale. Come ha messo in evidenza Valeria Andò, il desiderio omofagico di Era ha un valore prototipico che riappare nelle connotazioni sanguinarie del figlio Ares, il più odioso degli dèi dell'Olimpo (*Il.* V 890), cui – non a caso – Zeus stesso rimprovera il fatto di avere il μένος implacabile e incontrollabile della madre (*Il.* V 892-3: μητρὸς τοι μένος ἐστὶν

565d: ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρωπίνου σπλάγγνου, ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερείων ἐνὸς ἐγκατατετμημένου, ἀνάγκη δὴ τοῦτω λύκῳ γενέσθαι). Se la consumazione di carne umana trasforma l'uomo in licanthropo, l'astensione dal cannibalismo permette al licanthropo di ritornare uomo, come chiarisce Pausania rifacendosi alla medesima tradizione rituale (Paus. VIII 2, 6): “dicono che, come Licaone, chiunque partecipi al sacrificio per Zeus *Lykaios* diventi sempre da uomo lupo (ἐξ ἀνθρώπου λύκος), ma che non lo sia per tutta la vita: una volta che si è lupi, se ci si allontana dalle carni umane (εἰ μὲν κρεῶν ἀπόσχοιτο ἀνθρωπίνων), allora nel decimo anno si diventa – così dicono – di nuovo uomo da lupo (φασὶν αὐτὸν αὖθις ἀνθρώπον ἐκ λύκου γίνεσθαι), ma se si assaggiano, allora si resta per sempre una bestia” (γευσάμενον δὲ ἐς αἰεὶ μένειν θηρίον). Su questo complesso mitico-rituale e sulla licanthropia cfr. GERNET 1968, pp. 156-60; PICCALUGA 1968, BURKERT 1972 [2021], pp. 66-72; GINZBURG 1989 [2017], pp. 156-7; BONNECHERE 1994, Chapitre I, 4.1.; BUXTON 2013, pp. 33-51.

¹⁵⁸ Cfr. GIORDANO 1998, p. 69; ANDÒ 2013, pp. 26-8. Sulla presenza di forme simboliche e “attenuate” di necrofagia (come la suzione del sangue) nei contesti folklorici di vendetta cfr. LOMBARDI SATRIANI – MELIGRANA 1982, pp. 343-5. L'auspicio di bere il sangue del nemico riappare in un analogo contesto di vendetta in Theogn. 341-50, v. 349, su cui cfr. NAPOLITANO 1996, p. 77. Episodi di cannibalismo “per vendetta” sono attestati anche nell'Europa medievale e moderna, come ha messo in luce il recente saggio di Luca Addante sul nesso tra cannibalismo popolare e lotta politica al tempo della controrivoluzione borbonica (ADDANTE 2021), e ancora nelle guerre del Novecento (cfr. TRITTE 1997, pp. 125-6 sul Vietnam).

¹⁵⁹ Sulle connotazioni ‘regressive’ di Era nel passato mitico della narrazione iliadica cfr. LUCCI 2011, p. 118, secondo cui gli interventi discorsivi di Era sembrano oggettivare, a più riprese, il desiderio di vendetta di Achille (cfr. *Il.* XVIII 170-80; XXIV 56-7, dove Era è l'unica, fra gli dèi, a opporsi alla restituzione del cadavere di Ettore). La connessione che il pattern omofagico stabilisce tra la *sauvagerie* di Era e quella di Achille è intesa da O'BRIEN 1991, pp. 106-7 e 1993, pp. 77-94 come espressione della degenerazione morale dei due personaggi; si tratta di una lettura limitata, come sottolineano PIRENNE-DELFORGE – PIRONTI 2016 [2022], p. 68, n. 231.

¹⁶⁰ Su quest'espressione si vedano le osservazioni di LÉTOUBLON 2015, pp. 19-20, 33-5.

ἀάσχετον οὐκ ἐπιεικτὸν / Ἥρησ)¹⁶¹.

È, insomma, all'assenza di abnegazione che connota Era *in quanto* divinità femminile che è ricondotta genealogicamente la ferocia bellica di Ares.

L'esistenza di una specifica connessione iliadica tra la dismisura delle passioni femminili e l'omofagia si precisa ulteriormente nel XXIV canto, in relazione alla figura di Ecuba. Il ruolo che il motivo cannibalesco assume nella caratterizzazione del personaggio è in realtà, piuttosto articolato: da un lato, affranta per la morte del figlio Ettore, Ecuba stigmatizza la *sauvagerie* di Achille qualificandolo come ὠμηστής καὶ ἄπιστος ἀνὴρ, “un divoratore di carne cruda, un uomo di cui non ci si può fidare”¹⁶²; dall'altro, a distanza di pochi versi, lei stessa esprime un desiderio omofagico nei confronti dell'uccisore del figlio: “se dopo aver afferrato il suo fegato, potessi divorarlo! Questa dovrebbe essere la vendetta per mio figlio!” (vv. 212-4: τοῦ ἐγὼ μέσον ἦπαρ ἔχοιμι / ἐσθέμεναι προσφῶσα· τότε ἄντιτα ἔργα γένοιτο / παιδὸς ἐμοῦ). L'atto di divorare il fegato del nemico – che, come abbiamo già visto, è specializzazione dei volatili omofagi in episodi mitici concernenti le punizioni divine, come avvoltoi che divorano il fegato di Tizio e l'aquila di Zeus nel mito prometeico – è qui ricondotto alla logica della reciprocità negativa, espressa dall'aggettivo ἄντιτος¹⁶³: il desiderio di Ecuba sembra orientato, in altri termini, a reduplicare contro Achille quella stessa attitudine all'omofagia e alla *sauvagerie* che la donna imputa all'uccisore del figlio¹⁶⁴.

Questa lettura non esaurisce, tuttavia, le valenze simboliche della formulazione di Ecuba. La stessa selezione dello ἦπαρ, il “fegato”, come organo da divorare si rivela, infatti, pregna di connotazioni aggiuntive: ἦπαρ designa, infatti, quella componente interna e vitale del corpo fisico che, come ha sottolineato Nicole Loraux, è associata sia alla morte del guerriero in battaglia che al travaglio femminile¹⁶⁵. D'altra parte, il verbo προσφύω, utilizzato

¹⁶¹ ANDÒ 2013, pp. 29-30.

¹⁶² *Il. XXIV* 207. Achille è, peraltro, l'unico personaggio umano ad essere qualificato come ὠμοφάγος (cfr. SEGAL 1971, p. 61): nell'*Iliade* l'aggettivo non designa mai esseri umani, ma soltanto animali – leoni (*Il. V* 782; *VII* 256; *XV* 592), lupi (*Il. XVI* 157), sciacalli (*Il. XI* 479); anche il sinonimico ὠμηστής è utilizzato per qualificare esseri animali, in particolare uccelli (*Il. II* 454), cani (*Il. XXII* 67) e pesci (*Il. XXIV* 82). Su Achille ἄπιστος cfr. *Il. XXII* 261-4, dove l'eroe rigetta la proposta di un duello, regolato avanzata da Ettore, sostenendo che non possono esserci ὄρκια πιστά tra uomini e leoni, agnelli e lupi. Il rimando è all'omofagia interspecifica (ANDÒ 2013, p. 22). Cfr. anche WILSON 2007, pp. 122-3.

¹⁶³ Connesso al verbo τίθειν. Cfr. *Od. XVII* 51 e 60, dove gli ἄντιτα ἔργα designa la vendetta formulata contro i pretendenti e di cui Telemaco domanda la realizzazione a Zeus: cfr. SCHEID-TISSINIER 1994, p. 182; WILSON 2007, p. 174: «Hekabē thereby discloses in her own nature the very savagery that she denounces in Achilles».

¹⁶⁴ La connotazione punitivo-vendicativa dell'atto di mangiare il fegato, che secondo noi è centrale per la comprensione dell'immagine, non è valorizzata da chi sostiene che mangiare gli organi del nemico sia una forma simbolica di appropriazione della sua forza (cfr. ECK 2012, p. 155 e LÉTOUBLON 2015, p. 35).

¹⁶⁵ Ferite al fegato: *Il. XI* 578, *XX* 469 ss., cfr. LORAUX 1989 [1991], p. 13 e pp. 284-5, nn. 55-6. Sul fegato come zona saliente nella topografia del corpo materno cfr. Eur. *Suppl.* 919-20, dove le donne dichiarano di aver portato il loro figlio “sotto il loro fegato” (σ' ἔτρεφον ἔφερον ὑφ' ἦπατος / πόνους ἐνεγκοῦσ' ἐν ὠδίσι). Si consideri, inoltre, che almeno a partire da Eschilo il fegato è talvolta concettualizzato come sede fisiologica delle

Capitolo tre

da Ecuba per designare il desiderio di “aggrapparsi” all’organo del nemico e *hapax* nell’*Iliade*, sembra suggerire, come sottolinea Nicholas Richardson, più l’atto del parassitismo animale che quello del manipolare o prendere possesso di qualcosa¹⁶⁶. Si può ipotizzare che il dolore che prova Ecuba per la morte del figlio trovi nell’immagine cannibalesca una sua configurazione polisemica: il desiderio della donna di aggrapparsi allo ἥπαρ dell’assassino del figlio potrebbe indicare non solo la semplice vendetta di sangue, ma anche e soprattutto la natura parossistica della pulsionalità attribuita al soggetto materno¹⁶⁷. Si tratterebbe, allora, di un desiderio omofagico connotato come precipuamente femminile.

Questa interpretazione converge con la proposta esegetica formulata da Valeria Andò sui rapporti che legano l’impulso cannibalesco di Achille all’omofagia di Era ed Ecuba:

«si potrebbe in ciò riconoscere un tratto fortemente misogino: è alla divinità femminile che può ascrivere l’odio spietato che arriva fino al cannibalismo, da lei discende in linea genealogica materna il dio della guerra sanguinaria, che sembra ispirare l’odio di Achille e la sua efferatezza, che a sua volta suscita la vendetta di Ecuba anch’essa espressa nel desiderio di cannibalismo, in una circolarità che ha nel femminile il suo principio e la sua conclusione» (ANDÒ 2013, p. 30; cfr. anche HOLMES 2007, pp. 77-9).

Ci sono, tuttavia, diversi elementi significativi che discriminano la rappresentazione del desiderio omofagico di Achille rispetto a quello attribuito ai personaggi femminili. In primo luogo, né nel cannibalismo di Ecuba né in quello di Era vi è alcuna traccia dell’uso delle armi da taglio: al contrario di Achille, che esplicita il suo desiderio di “tagliare a pezzi” (ἀποταμνόμενον) il nemico, queste figure femminili sono caratterizzate da uno sbranamento puro e immediato, privo della mediazione tecnica del coltello. Abbiamo già visto, per converso, come la vendetta di sangue tenda a tradursi – nei discorsi dei guerrieri – in immagini di decapitazione o di decollazione, e solo in casi eccezionali (e stigmatizzati) in omofagia¹⁶⁸. Pur desiderando divorare le carni crude di Ettore, Achille non rinuncia a immaginare di manipolare l’arma e di tagliare il corpo del nemico, azioni che, come già affermato nel primo capitolo, sono costitutive della virilità guerriera (e, traslatamente, della virilità *tout court*).

emozioni dolorose che affliggono l’individuo, cfr. DUMORTIER 1975², pp. 18-20; secondo ONIANS 1951 [1998], pp. 109-14 questa concezione dello ἥπαρ è già operante all’interno dei poemi omerici. Sul fegato nell’*epos* si vedano anche LASER 1983, pp. 46 ss. e *LfgrE* s.v. ἥπαρ.

¹⁶⁶ RICHARDSON 1993, *ad Il.* XXIV 212-3, con riferimento a *Od.* XII 433, dove il verbo è usato a proposito di Odisseo che si aggrappa ὡς νεκτερίς, “come un pipistrello”, all’albero della nave.

¹⁶⁷ Simile la posizione di HOLMES 2007, pp. 77-8. Sul parossismo omofagico come indicatore dell’eccesso del dolore materno cfr. anche ANDÒ 2006-2007, pp. 35-6.

¹⁶⁸ È il caso, discusso nel capitolo precedente di Tideo e Melanippo; cfr. ANDÒ 2013, pp. 26-8.

In secondo luogo, a differenza di quanto accade nel caso di Era e di Ecuba, in Achille il desiderio cannibalesco è esplicitamente rigettato: è la necessità dell'autocontrollo degli impulsi (μένος e θυμός) che si traduce nella scelta di "ripiegare" dall'omofagia intraspecifica allo sbranamento da parte dei cani. La rinuncia al desiderio cannibalesco assume in tal modo la funzione di dispositivo antropopoietico, in quanto va ad additare la centralità inderogabile di quei valori di abnegazione (αἰδώς) che stanno alla base della soggettivazione della virilità guerriera e della correlata regolamentazione culturale della violenza umana¹⁶⁹. Per converso, l'atto di divorare i corpi dei nemici appare proiettato oltre lo spazio della virilità normotipica, dislocato cioè tra gli attributi distintivi che connotano obliquamente le categorie subordinate codificate dall'immaginario arcaico (gli animali, il femminile), cui è tipicamente imputato il *deficit* di autocontrollo degli impulsi primari.

Occorre, tuttavia, notare come il cannibalismo non venga del tutto eliminato. L'atto di dare il corpo del nemico alle κύνες è, infatti, la soluzione di compromesso che conserva l'istanza formalmente censurata (l'impulso cannibalesco) spostandola strategicamente verso gli agenti animali. Il compromesso veicolato da tali formazioni secondarie consiste propriamente nel mantenimento delle connotazioni "umane" da parte di chi perpetra o promuove un tipo di violenza concepita come "bestiale": dislocando la responsabilità della violenza mutilatoria sugli animali stessi, la persona del guerriero-perpetratore può agire la violenza "bestiale" per interposta persona, senza percepirsi degradato al rango di animale. Al contrario, il nemico che subisce la violenza è ridotto, a parole e con la forza, alla posizione dell'animale: nel discorso che nel XXII canto Achille rivolge a Ettore, quest'ultimo è infatti solo un "cane" (v. 345: κύον) destinato ad essere sbranato da animali come lui (v. 348: κύνας)¹⁷⁰. All'effetto antropopoietico implicato nel rigetto dell'omofagia si accompagna la costruzione culturale del cane come agente subordinato ai desideri del padrone: quello delle κύνες non va inteso allora come semplice appetito bestiale, ma come un «vicarious cannibalism», espressione coniata da James Redfield proprio per designare la delega dello

¹⁶⁹ ANDÒ 2013, in particolare le pp. 20-8 sull'opposizione tra il rifiuto dell'antropofagia in Achille e il cannibalismo necrofagico di Tideo nei confronti di Melanippo. Le valenze antropopoietiche del cannibalismo sono oggetto di alcuni densi studi di Mondher Kilani; si veda, in particolare, KILANI 2005.

¹⁷⁰ Cfr. BOUVIER 2005a, p. 77. L'esempio probabilmente più efferato di tale dinamica – che nel caso dell'Achille omerico è limitata ai rapporti simbolici ed interspecifici tra uomini e cani – è riportata e ben analizzata in termini di psicologia della violenza da Primo Levi, il quale ne *I sommersi e i salvati* osserva, a proposito dei Sonderkommandos (denominazione debitamente eufemistica con cui le SS indicavano il gruppo di prigionieri cui era affidata la gestione dei crematori di Auschwitz): «dovevano essere gli ebrei a mettere nei forni gli ebrei, si doveva dimostrare che gli ebrei, sotto-razza, sotto-uomini, si piegano ad ogni umiliazione, perfino a distruggere se stessi. D'altra parte, è attestato che non tutte le SS accettavano volentieri il massacro come compito quotidiano; delegare alle vittime stesse una parte del lavoro, e proprio la più sporca, doveva servire (e probabilmente servi) ad alleggerire qualche coscienza» (LEVI 1987, p. 688).

sbranamento prefigurata da Achille¹⁷¹.

L'ambiguità che nel discorso di Achille ad Ettore moribondo connota questo spostamento censorio da un "cannibalismo primario" allo sbranamento per interposti animali ha un suo corrispettivo iconografico nello *skyphos* attribuito al Pittore di Brygos (**Fig. 11a**), raffigurante l'arrivo di Priamo presso la tenda di Achille, dove si trova il cadavere di Ettore¹⁷². Achille è rappresentato sdraiato a metà sopra una sontuosa κλίνη, mentre tiene nella mano destra la μάχαιρα, coltello sacrificale, e nella sinistra un pezzo di carne. Sotto la κλίνη, in primo piano, si trova un piccolo tavolo da cui pendono verticalmente sei porzioni uguali di carne già tagliata. Il cadavere di Ettore è collocato in secondo piano, dietro i filetti di κρέα e sotto la κλίνη di Achille: da un taglio aperto sul suo petto zampilla ancora il sangue, elemento tipico della semiosi visuale del morto eroico¹⁷³. La postura del corpo è quella contorta, innaturale e «anti-anatomica» e che caratterizza normalmente la rappresentazione iconografica del cadavere del guerriero¹⁷⁴, uno schema figurativo che traduce visualmente l'immagine epica dello scioglimento degli arti che unificano il *corps articulaire* degli eroi.

Il particolare che più ci interessa è, tuttavia, la relazione semiotica che l'immagine stabilisce tra la posizione del cadavere di Ettore e i filetti di κρέα tagliati da Achille (**Fig. 11b**). Le carni pendenti tagliano verticalmente il corpo orizzontale dell'eroe: la sovrapposizione suggerisce in tal modo l'assimilazione del cadavere oggetto di oltraggio, apparentemente integro, a un corpo animale disintegrato, ormai ridotto a porzioni regolari di carne. L'immagine mette in scena una forma di oltraggio che rovescia la logica delle cure che l'Achille iliadico riserva al cadavere di Patroclo: quest'ultimo è reso oggetto di un trattamento rituale che conserva simbolicamente l'integrità del corpo tramite l'applicazione del grasso degli animali (*Il. XXIII* 168-9: vv. 168-9: δημόν ἐλὼν ἐκάλυψε νέκυν μεγάθυμος Ἀχιλλεύς / ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς). Le operazioni dispiegate dal rito disambiguano in modo esplicito il corpo individuato dell'eroe morto dai σώματα scuoiati delle vittime animali che circondano la sua salma. Il cadavere di Ettore raffigurato dallo *skyphos* attico è, al contrario, gettato in mezzo alla carne: il suo corpo, contorto e sporco di sangue, si confonde tra ciò che resta di

¹⁷¹ REDFIELD 1975, p. 199. Si noti che la nozione stessa di "cannibalismo" conserva traccia – nella sua etimologia – del rischio antropofagico associato alla rappresentazione culturalmente condizionata del cane: il termine *caniba*, da cui deriva la nozione, è infatti un composto del latino *canis* e dell'etnonimo *cariba*, ed è stato coniato da Cristoforo Colombo per riferirsi ai «feroci popoli caraibici "che avevano un solo occhio e faccia di cane", di cui i pacifici Arawak gli riferivano, per screditarli, l'uso di mangiare carne umana» (ANDÒ 2013, p. 17); sull'origine e sugli impieghi ideologici della nozione di "cannibalismo" si veda anche ADDANTE 2021, pp. 30 ss.

¹⁷² Su cui cfr. TOUCHEFEU-MEYNIER 1990, pp. 161-5.

¹⁷³ HALM-TISSERANT 1993a, pp. 222-3; BÉRARD 1988, p. 164 e 2005, p. 60. Sulla fuoriuscita del sangue dal cadavere dei guerrieri come «métaphore visuelle de l'excellence» nell'iconografia della tarda età arcaica cfr. adesso CHAZALON 2020, p. 27.

¹⁷⁴ HALM-TISSERANT 1993a, p. 219-20.

una carcassa ormai del tutto aperta e macellata. Come ha notato David Bouvier, la reazione d'orrore che l'immagine elicitata nel fruitore è data dall'aberrante de-differenziazione tra la salma umana e i κρέα tagliati a fette, «dont la graisse coule sur la blessure saignante»¹⁷⁵.

È persuasiva la tesi, proposta da Bouvier, secondo cui la funzione dell'immagine in analisi consisterebbe precisamente nel suggerire visualmente (e censurare) quell'impulso cannibalesco che l'Achille iliadico esprime attraverso il proposito di divorare le carni crude del nemico dopo averle tagliate a pezzi (*Il.* XXII 347: ὄμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι). L'immagine non esaurisce, però, il suo significato nella semplice suggestione cannibalesca, in quanto sembra presupporre, a livello di decodifica, un rimando alla già accennata delega dello sbranamento per interposti animali. Si consideri la collocazione del cadavere di Ettore: il corpo si trova sotto la κλίνη, nella stessa posizione che nell'iconografia di età arcaica caratterizza la rappresentazione del cane come commensale subordinato degli uomini (**Fig. 12**).

Ciò sembra suggerire che sul corpo di Ettore incomba non solo il rischio della macellazione (assimilazione tra i filetti di κρέα e il cadavere), ma anche quello del finire in pasto ai cani in occasione del banchetto. Questo nesso tra la macellazione del cadavere del vinto e la consumazione delle sue carni da parte delle κύνες costituisce, peraltro, una delle forme di ἀεκεΐη più temute dai personaggi iliadici: lo testimonia la preoccupazione con cui Priamo nel XXIV canto domanda ad Hermes se Achille non abbia già fatto a pezzi, membro a membro, il corpo del figlio per poi gettarlo in pasto alle κύνες (408-9: ἦέ μιν ἤδη / ἦσι κυσὶν μελεῖσσι ταμῶν προύθηκεν Ἀχιλλεύς). Al corpo del vinto spetta, così, una sorte inversa rispetto a quello degli animali sacrificali: la carne del nemico è indegna del banchetto umano, sta ai margini estremi della consumazione sociale del cibo, poiché è buona solo per la dieta bestiale dei cani, è un "rifiuto" adatto a creature non umane e non maschili¹⁷⁶.

L'insieme della documentazione analizzata ci consente di concludere che lo scempio del cadavere tramite sbranamento per interposti animali costituisca, all'interno dell'orizzonte discorsivo dell'*Iliade*, non un generico atto di *sauvagerie* degli agenti animali, bensì una pratica socialmente marcata che arruola la violenza animale per attribuire un sovrappiù di senso all'oltraggio del nemico. La violenza dispiegata nella minaccia di sbranamento mostra profonde implicazioni simboliche in quanto giocata sulle principali linee di frattura che caratterizzano la segmentazione sociale, a partire dalla separazione tra umano e animale per arrivare a quella tra maschile e femminile. La rappresentazione del cadavere divorato

¹⁷⁵ BOUVIER 2005a, p. 82.

¹⁷⁶ Sul cadavere nemico come rifiuto alimentare buono per i cani si veda FRANCO 2003, pp. 132-9.

funziona in tal senso come un peculiare dispositivo antrop-zoo-poietico, poiché presuppone e avalla, nella sua organizzazione logica, la costruzione differenziale dei modelli culturalmente dati di “umanità” e di “animalità”. Come mostra il caso di Achille, la soggettivazione del guerriero implica, pur nella ferocia che lo contraddistingue, l’azione dei meccanismi di autocontrollo della violenza, tra cui spicca *in primis* la dislocazione dell’atto cannibalesco.

Dislocazione, non rimozione. Lo sbranamento del cadavere è da intendere, infatti, non come risultato naturale della voracità amorale degli animali, ma come un’oggettivazione del desiderio tipico del guerriero di distruggere il corpo di un nemico prestigioso. L’animale omofago è, in questo senso, un’estensione animata dell’arma da taglio, anch’essa connotata, come abbiamo visto, dalla voglia di divorare il *χρῶς* del nemico. Se dunque, dal punto di vista emico, c’è netta separazione tra lo statuto dell’animale e la persona del guerriero (e la *ἀεικελίη* ribadisce ritualmente, attraverso atti codificati, tale differenza), dal punto di vista etico è esplicita la subordinazione del primo al programma distruttivo cui il secondo è socializzato.

Uccidere il nemico e darlo in pasto alle bestie fanno parte della medesima sequenza di azioni strutturate che è sottesa al *refrain* con cui i guerrieri si esortano vicendevolmente a farsi valere nella prestazione bellica: *ἀνέρες ἔσθε*, “siate uomini!”.

3.5. Il corpo di Ettore: il parossismo della *ἀεικελίη* e l’intervento degli dèi

È opinione diffusa presso gli studiosi che l’organizzazione narrativa della violenza mutilatoria nell’*Iliade* trovi il suo apice con la morte e l’oltraggio di Ettore per mano di Achille nel XXII canto. Il rappresentante di spicco di questa linea interpretativa è senz’altro Charles Segal, che nella sua influente monografia del 1971 proponeva di intendere lo svolgimento iliadico del tema della mutilazione del cadavere secondo «three main stages which articulate the rhythm of the poem’s movement from intense violence to calm finale»¹⁷⁷.

La prima fase dello schema di Segal coincide con la sezione del poema che va dalla morte di Sarpedonte nel XVI canto alla morte di Ettore nel XXII canto. Tale sezione narrativa si distinguerebbe, rispetto al resto del poema, per via del crescendo della violenza fino al parossismo degli *ἀεικέα ἔργα* imposti da Achille al cadavere del nemico.

Il XXIII canto costituirebbe, invece, la seconda fase del processo, segnata da un processo inverso di decremento della violenza, una “transizione”, come la definisce Segal, che culminerebbe – è la terza e ultima fase dello schema – con la definitiva condanna della

¹⁷⁷ SEGAL 1971, p. 72. L’interpretazione è stata recentemente rilanciata da VAN DER PLAS 2020, in particolare p. 471: «within the *Iliad* there is a clear escalation of violence that culminates in the death of Hector, as has been illustrated by Segal in the past».

mutilazione del nemico da parte degli dèi e con la riconsegna del cadavere di Ettore a Priamo.

Su tale interpretazione pende, come abbiamo già accennato *supra* a proposito della visione che Segal ha della decapitazione, il rischio costante dell'eccesso di soggettivismo¹⁷⁸ e della proiezione anacronistica di una sensibilità che è ben lontana dall'orizzonte etico dei poemi omerici. Allo stesso modo risulta particolarmente arbitrario, se non proprio pretestuoso, servirsi a scopo ermeneutico delle moderne classificazioni della medicina forense, come ha fatto recentemente Maaïke Van der Plas (2020) per mappare il presunto incremento scalare della violenza nel poema. La semplice tipologia della mutilazione in sé è, infatti, insufficiente a cogliere il valore specifico attraverso cui il testo organizza l'immagine mutilatoria per produrre un significato socialmente funzionale. Occorre piuttosto indagare le modalità idiosincratice attraverso cui il testo iliadico costruisce i "limiti" dell'oltraggio del corpo mettendoli a sistema con i suoi impliciti ideologici.

Nel paragrafo precedente ho tentato di dimostrare come il limite strutturale che discrimina, in prima approssimazione, l'oltraggio legittimo da quello socialmente aborrito coincida con il contenimento dell'impulso cannibalesco tramite la delega dello sbranamento. La violazione di tale limite costituisce un interdetto talmente cogente che lo stesso Achille, personaggio caratterizzato dall'incontenibile ferocia, si trova costretto a reprimere i propri impulsi. Di altro tipo sono, tuttavia, le frontiere che Achille supera nell'oltraggio del corpo di Ettore e, al contrario di quanto ritiene Segal, è solo a partire dai funerali di Patroclo nel XXIII canto che si può parlare – lo vedremo in queste pagine – di parossismo della ἀεικεΐη.

3.5.1. *Il lutto e lo scempio nei canti XXIII e XXIV*

Partiamo da una considerazione di tipo formale: i funerali del compagno di Achille costituiscono il referente rispetto al quale è subordinato l'intero proposito della mutilazione di Ettore. Ciò è evidente già nel XIX canto, quando Achille formula il suo proposito di vendetta dichiarando di non voler seppellire Patroclo prima di avergli riportato la testa e le armi del suo assassino (*Il.* XVIII 335: *τεύχεα καὶ κεφαλὴν μεγαθύμου σοῖο φονῆος*)¹⁷⁹. In tale contesto la mutilazione del nemico si presenta non come dato accessorio, ma come un presupposto logico per il funerale di Patroclo: il γέρας θανόντων del secondo non si dà e non può essere completato senza lo scempio del primo.

Coerentemente con tale proposito, nel XXIII canto lo scempio di Ettore riemerge nei momenti salienti della sintassi rituale funebre: per due volte, durante il γόος rituale e poi

¹⁷⁸ Su questo punto cfr. CERRI 1986, pp. 17-8; DI BENEDETTO 1998, p. 266, n. 8; ECK 2012, p. 157, n. 142.

¹⁷⁹ Su cui cfr. *supra*, Cap. 2.3.3.

Capitolo tre

subito prima del rogo, Achille ribadisce solennemente di fronte al cadavere di Patroclo l'intenzione di distruggere il corpo del nemico dandolo in pasto ai cani: “ora porterò a compimento tutto ciò che ti avevo promesso: / ho trascinato Ettore qui per darlo ai cani, perché si spartiscano le sue carni crude” (vv. 20-1: πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω τὰ πάροιθεν ὑπέστην / Ἔκτορα δεῦρ' ἐρύσας δώσειν κυσὶν ὦμὰ δάσασθαι); “ma Ettore figlio di Priamo / non lo darò da divorare al fuoco, bensì ai cani” (vv. 182-3: Ἔκτορα δ' οὐ τι / δώσω Πριαμίδην πυρὶ δαπτέμεν, ἀλλὰ κύνεσσιν). La posizione occupata dal cadavere nemico è antipodica rispetto a quella del corpo amico: Achille ha infatti steso la salma del nemico nella polvere, lasciandolo a faccia in giù proprio sotto il letto funebre su cui giace il corpo del figlio di Menezio¹⁸⁰; si tratta di ἀεικέα ἔργα (vv. 24-6: Ἔκτορα δῖον ἀεικέα μῆδετο ἔργα / πρηνέα πὰρ λεχέεσσι Μενoitιάδαο τανύσσας / ἐν κονίῃς) che si pongono in rapporto di corrispondenza inversa con il γέρας θανόντων che spetta al compagno (v. 9: ὃ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων).

Walter Leaf ha individuato negli ἀεικέα ἔργα descritti in questi versi un significativo decremento della violenza che colpisce il cadavere di Ettore nel XXII canto: «the ἀεικέα ἔργα seem to imply no more than leaving the body naked and neglected – which is somewhat of an anticlimax after what has preceded»¹⁸¹. Tale interpretazione non tiene conto, tuttavia, del fatto che in tal modo il corpo del nemico è finalmente esposto all'azione dei cani, in accordo con i propositi più volti espressi da Achille. Il presunto anticlimax che segnerebbe la ἀεικείη a partire da questi versi non corrisponde, cioè, a un mutamento in sé della violenza di Achille: nulla nel testo segnala, per così dire, un cambio di programma. Di conseguenza, non è nei propositi del personaggio che va cercato il dato che fa progredire la narrazione.

Tra il programma distruttivo di Achille e il corpo di Ettore si frappone, piuttosto, un ostacolo di natura esterna. Lo sbranamento programmato come parte saliente del rituale funebre di Patroclo è, infatti, impedito dall'intervento divino (vv. 184-91):

[...] τὸν δ' οὐ κύνες ἀμφεπένοντο,
ἀλλὰ κύνας μὲν ἄλαλκε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη (185)
ἦματα καὶ νύκτας, ῥοδόεντι δὲ χρῖεν ἐλαίῳ
ἀμβροσίῳ, ἵνα μὴ μιν ἀποδρῦφοι ἔλκυστάζων.
τῷ δ' ἐπὶ κυάνεον νέφος ἤγαγε Φοῖβος Ἀπόλλων
οὐρανόθεν πεδίονδε, κάλυψε δὲ χῶρον ἅπαντα
ὅσσον ἐπεῖχε νέκυς, μὴ πρὶν μένος ἠελίοιο (190)

¹⁸⁰ Come osserva VAN DER PLAS 2020, p. 469, lasciare il nemico a faccia in giù (πρηνής) è un rovesciamento della *prothesis*, «as the body was normally laid out on its back».

¹⁸¹ LEAF 1902², ad II. XXIII 24.

L'oltraggio del cadavere nell'Iliade

σκήλει' ἀμφὶ περὶ χρώα ἵνεσιν ἠδὲ μέλεσσιν.

...i cani, però, non si curavano di lui,
perché i cani li teneva lontani la figlia di Zeus, Afrodite,
e lo ungeva giorno e notte con olio di rose
immortale, affinché Achille non lo scorticasse trascinandolo.
Su di lui Febo Apollo portò una nube oscura,
dal cielo alla pianura, e nascose l'intero terreno
quanto lo occupava il morto, perché la forza del sole
non seccasse il χρώς intorno ai tendini e alle membra.

L'intervento delle due divinità filotroiane protegge l'integrità e la bellezza corporea del cadavere, impedendo in modo prodigioso azione mutilatoria che la ἀεικέλη esercita sul σῶμα: Afrodite opera direttamente sul corpo di Ettore ungendolo con le essenze ricavate dai fiori, immagine che rimanda alla competenza femminile nella κόσμησις del cadavere, mentre Apollo occulta il χρώς proteggendolo dall'effetto scorticante del sole¹⁸². Il corpo di Ettore si ritrova, così, nella stessa condizione privilegiata che gli dèi hanno riservato a Sarpedonte e Patroclo, i due principali *aristees* iliadici sul cui cadaveri eccellenti pendeva il rischio della ἀεικέλη.

Il contesto dell'intervento divino è, però, differente. Nel XVI canto Zeus aveva dato ad Apollo il compito di allontanare dalla mischia il cadavere del figlio Sarpedonte (vv. 667-70), di pulirne il sangue, di lavarlo presso le correnti del fiume, di ungerlo d'ambrosia e di mettergli addosso vesti immortali (v. 670: χρῖσόν τ' ἀμβροσίη, περὶ δ' ἄμβροτα εἴματα ἔσσον). L'intervento del dio ha già in questa circostanza la funzione di preservare l'integrità corporea dell'*aristeus* per garantirgli un trattamento conforme alla norma funebre, conforme cioè al γέρας θανόντων che Zeus vuole per il figlio (v. 675: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων): si tratta, però, di una radicale sottrazione del corpo ai nemici. All'inizio del XIX canto Teti era intervenuta per stornare dalla salma di Patroclo lo ἀεικίζειν delle mosche: similmente a quanto farà Afrodite con Ettore, la madre di Achille aveva applicato al cadavere ambrosia e

¹⁸² Cfr. BOUVIER 2005a, pp. 71-2 sull'opposizione tra il sole, la luce e il cadavere. Come nota VERNANT 1982 [2000], pp. 69-70, lasciare il cadavere all'azione disgregante esercitata dagli agenti atmosferici, in questo caso dalla calura del sole, costituisce un'ulteriore forma di oltraggio del cadavere. Il contrasto tra la ἀεικέλη praticata da Achille e l'azione conservativa di Apollo è espressa dal contrasto tra immagini associate ai due personaggi: il narratore stesso aveva equiparato in *Il.* XXII 26-32 Achille che impazza per la pianura di Troia, poco prima del duello con Ettore, alla luminosità distruttiva della stella Sirio, "il cane di Orione" (v. 29: ὄν τε κύν' Ὠρίωνος ἐπὶ κλησὶν καλέουσι), l'astro associato alla secchezza della canicola, alla consumazione dei corpi tramite la febbre (v. 31: φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσιν). Achille infierisce sui suoi nemici con lo splendore funesto della sua armatura; Apollo, al contrario, copre con la nuvola tutto il terreno coperto dal morto, neutralizzando gli effetti "oltraggianti" del μένος solare.

Capitolo tre

nettare per preservarne il *chros* in attesa del rito funebre (*Il. XIX 38-9: Πατρόκλω δ' αὐτ' ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐρυθρὸν / στάξει κατὰ ῥινῶν, ἵνα οἱ χρώς ἔμπεδος εἴη*)¹⁸³. In questo caso, invece, il corpo di Patroclo si trova già tra i propri *hetairoi* ed è ormai fuori pericolo.

Rispetto ai due casi precedenti, la condizione del cadavere di Ettore risulta più ambigua: il corpo si trova sì in salvo dai cani di Achille e dagli strali del sole, ma resta pur sempre nelle mani di un nemico furente che intende far valere la propria titolarità alla *ἀεικείη* come parte inalienabile degli onori funebri che egli intende riservare a Patroclo. L'intervento di Afrodite e di Apollo costituisce un limite invalicabile per Achille, ma non ne arresta la violenza: l'eroe acheo non ha, infatti, alcuna intenzione di rispettare l'integrità corporea del nemico.

Ciò si traduce, nel prosieguito del poema, in una vera e propria dilatazione ad oltranza degli *ἀεικέα ἔργα* del XXII canto. Si tratta di un *unicum* all'interno dell'*epos* omerico, dove, come nota Vincenzo Di Benedetto, «gli eventuali atti di scempio da parte del vincitore seguono immediatamente il momento dell'uccisione, e poi tutto è finito»¹⁸⁴.

Va sottolineata l'importanza funzionale che il motivo della protezione divina dei cadaveri assume per la costruzione narrativa della salienza di Achille: se l'intervento conservativo di Teti sulla salma di Patroclo aveva permesso all'eroe acheo di anteporre l'esecuzione della vendetta al compimento del rito funebre, procrastinando così la separazione dal corpo dell'*hetairoi*¹⁸⁵, allo stesso modo l'intervento di Afrodite e di Apollo nel XXIII canto permette ad Achille di prolungare anche *oltre* il compimento dei funerali di Patroclo i propositi di vendetta, dilatando simmetricamente la *ἀεικείη* destinata al nemico¹⁸⁶.

Questa considerazione di ordine narrativo ha implicazioni centrali per la decodifica del contenuto del poema, centrato sulla marcatezza e sull'oltranzismo dell'emotività di Achille: il

¹⁸³ Le immagini di manipolazione divina del *χρῶς* degli *aristeis* confermano il rapporto speciale che lega il corpo bello e integro della classe dominante alle potenze invisibili (su cui *supra*, Cap. 1.3.): ambrosia e nettare sono le sostanze che costituiscono il nutrimento degli dèi (BOUVIER 2005a, p. 75) e che rendono il loro corpo radicalmente "altro" rispetto alla dimensione della corrottilità e della marcescenza che caratterizza il *σῶμα* dei mortali (VERNANT 1979 [1982], p. 42 e 1982 [2000], pp. 10-3). Sull'uso funebre di miele e unguento, corrispettivi terreni del nettare e dell'ambrosia, si veda il dossier presentato da GIUMAN 2008, pp. 79-87.

¹⁸⁴ DI BENEDETTO 1998, p. 385.

¹⁸⁵ Cfr. SEAFORD 1994, pp. 67-8 sull'inversione 'anomala' dell'ordine funerale > vendetta e sull'opposizione tra trattamento del corpo di Patroclo e maltrattamento del corpo di Ettore da parte di Achille. Concordo con TSAGALIS 2012, p. 81, secondo cui la peculiare dislocazione temporale dei funerali di Patroclo è la trasposizione del desiderio di Achille di ritardare la sua separazione, simbolica e rituale, dal morto.

¹⁸⁶ Si consideri, peraltro, che in numerose culture tradizionali la vendetta rientra a pieno titolo tra le operazioni implicate dal lutto, che non può dirsi completato fino al compimento di essa. Questo pattern è evidente, per esempio, nell'ideologia arcaica della morte nelle società contadine del Sud Italia studiate da LOMBARDI SATRIANI – MELIGRANA 1982, pp. 327-50, cfr. in particolare p. 338: «il tempo della vendetta è tempo di lutto, un tempo critico di sconvolgente sospensione della presenza familiare nella sua dimensione metastorica; e il tempo del lutto si protrae finché non viene eseguita la vendetta. La tradizione interviene a orientare, secondo procedure adeguate, la crisi del gruppo familiare e dell'individuo verso esiti coerenti e socialmente efficaci, suggerendo la vendetta come modello di risoluzione della crisi del cordoglio per morte violenta e della crisi sociale provocata dall'offesa». Cfr. anche CANTARELLA 1979, p. 229 e GIORDANO 1998, p. 69.

continuum distruttivo che l'eroe acheo esercita sul corpo di Ettore è, infatti, un correlato di segno negativo dell'irriducibile *continuum* affettivo che lo lega a Patroclo, affetto che è lo stesso Achille a presentare come per lui prioritario rispetto alle esigenze biologiche e sociali. Ciò è evidente in *Il. XXIII* 48, dove l'obbligo del banchetto, condizione primaria della vita sociale e biologica, è qualificato da Achille attraverso l'aggettivo *στυγερός*, "odioso" (*ἀλλ' ἦτοι νῦν μὲν στυγερῆ πειθόμεθα δαιτί*), con notevole alterazione del linguaggio formulare¹⁸⁷: nell'*Iliade* l'aggettivo è, infatti, normalmente applicato all'orizzonte della morte e della battaglia. L'aspetto saliente è la problematica opposizione che l'emotività individuale del personaggio esercita rispetto alle esigenze progressive dell'esistenza sociale.

Beninteso, non è il 'contenuto' specifico delle emozioni di Achille ad essere culturalmente problematico: la norma etica che impone di amare l'amico e di odiare il nemico, organizzando così le emozioni del soggetto in forma centripeta e socialmente funzionale, è centrale nell'assiologia epica (e in parte ancora nella tragedia attica¹⁸⁸); in Achille tale orizzonte emotivo assume, tuttavia, tratti visibilmente centrifughi e monomaniacali, tali cioè da "inceppare" la funzionalità del personaggio all'interno del proprio gruppo sociale.

Ciò è evidente ancora all'inizio del XXIV canto. Terminati i funerali di Patroclo e i giochi in suo onore, Achille non trova pace: mentre tutti gli altri Achei "pensavano alla cena / e a gustare il piacere del sonno" (*Il. XXIV* 2-3: *τοὶ μὲν δόρπιοι μέδοντο / ὕπνου τε γλυκεροῦ ταρπήμεναι*), l'eroe piange ricordando il proprio compagno (vv. 3-4: *αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς / κλαῖε φίλου ἐτάρου μεμνημένος*), non riesce a dormire (vv. 4-11), vagabonda nottetempo sulla riva del mare (v. 11-2), immagine – quest'ultima – che marca l'isolamento emotivo di Achille¹⁸⁹. Ai versi successivi al ricordo del compagno ormai sepolto subentra la rabbia per il nemico, il cui corpo è, come abbiamo notato, ancora prodigiosamente integro.

Si arriva così al parossismo della *ἀεικέλη*: Achille tenta ostinatamente di violare il corpo "inviolabile" di Ettore, motivo per cui, al sorgere dell'aurora (è il giorno successivo ai giochi in onore di Patroclo), lega al carro il corpo del nemico e lo trascina per tre volte intorno al *σῆμα* del figlio di Menezio, senza riuscire tuttavia a danneggiarlo (vv. 12-22):

¹⁸⁷ Sul digiuno come forma di contatto col morto cfr. BOUVIER 2005a, pp. 72-4, 75-6. A proposito dello scollamento tra le esigenze vitali e il legame affettivo tra Achille e il morto, è significativo in particolare il monologo, successivo alla morte di Ettore, con cui Achille afferma di non voler mai dimenticare Patroclo, anche oltre i limiti fisici che costituiscono l'esistenza umana: "e se nell'Ade si scordano i morti, anche là / io sempre mi ricorderò del caro compagno" (*Il. XXII* 387-90: *εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν Αἴδαο / αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κείθι φίλου μεμνήσομ' ἐταίρου*). Su questo punto cfr. PADUANO 2008a, pp. 34-49.

¹⁸⁸ Cfr. BLUNDELL 1991.

¹⁸⁹ Cfr. BRÜGGER 2017, ad *Il. XXIV* 12a.

Capitolo tre

[...] οὐδέ μιν ἠὼς
φαινομένη λήθεσκεν ὑπεῖρ ἄλλα τ' ἠΐονας τε.
ἀλλ' ὄ γ' ἐπεὶ ζεύξειεν ὑφ' ἄρμασιν ὠκέας ἵππους,
Ἔκτορα δ' ἔλκεσθαι δησάσκετο δίφρου ὀπισθεν, (15)
τρὶς δ' ἐρύσας περὶ σῆμα Μενoitιάδαο θανόντος
αὖτις ἐνὶ κλισίῃ παυέσκετο, τὸν δέ τ' ἔασκεν
ἐν κόνι ἐκτανύσας προπρηνέα· τοῖο δ' Ἀπόλλων
πᾶσαν ἀεικελίην ἄπεγε γροῖ φῶτ' ἐλεαίρων
καὶ τεθνηότα περ· περὶ δ' αἰγίδι πάντα κάλυπτε (20)
χρυσείῃ, ἵνα μὴ μιν ἀποδρύφοι ἔλκυστάζων.
Ἵς ὁ μὲν Ἔκτορα δῖον ἀεΐκίζεν μενεαίνων.

... non dimenticava

L'aurora, quando appariva sul mare e sulla spiaggia;
ma allora aggiogava al carro i cavalli veloci
e legava Ettore dietro al cocchio per trascinarlo:
per tre volte lo trascinava attorno al tumulo di Patroclo,
poi andava a riposare nella tenda, lasciandolo
steso a faccia in giù nella polvere. Ma Apollo
teneva lontano ogni oltraggio dal γρός, avendo pietà
di lui anche se era morto, e lo nascondeva tutto con l'egida
dorata, perché quello non lo scorticasse tirandolo.
Così Achille, nella sua furia, straziava l'illustre Ettore.

La sequenza di azioni descritte è esplicitamente qualificata in termini di ἀεικελίη (v. 19: πᾶσαν ἀεικελίην) e si svolge ancora all'insegna della furia di Achille, come è chiarito dal sintagma ἀεΐκίζεν μενεαίνων del v. 21, variazione di una formula ricorrente che indica il desiderio di uccidere sul campo di battaglia (κατακτάμεναι μενεαίνων)¹⁹⁰. L'indicazione offerta dal testo sembra andare contro la proposta ermeneutica di Segal, per il quale questa fase della ἀεικελίη si distinguerebbe dal precedente trattamento del cadavere di Ettore sotto le mura di Troia (XXII 395-404) in quanto ora il trascinarsi si presenterebbe come «an almost mechanical reflex which offers no release and *stirs no passion* [corsivo mio]»¹⁹¹.

Nel suo commentario cantabrigense al XXIV canto, inteso come epilogo tragico

¹⁹⁰ *Il.* III 379, V 436, XX 346, 442, XXI 140.

¹⁹¹ SEGAL 1971, p. 57. Lo studioso americano vede nel passo del XXIV un Achille riflessivo e distaccato dal presente, che guarda più al passato che alla situazione immediata. Vero è, come abbiamo detto, che il dolore e la rabbia isolano Achille dal resto della comunità achea, ma ciò non sembra accompagnarsi, come crede lo studioso, a una maggiore propensione dell'eroe all'apatia; tutto l'opposto! Si vedano *contra* Segal le giuste osservazioni critiche di DI BENEDETTO 1998, p. 266, n. 8.

dell'intero poema¹⁹², Colin W. Macleod ha giustamente richiamato l'attenzione sul contesto funebre cui rimanda in prima istanza la collocazione dello scempio di Ettore presso il σῆμα di Patroclo: «This gives his action a meaning deeper than that of the first dragging [...], which was merely an immediate gesture of triumph and hatred»¹⁹³. Ancora una volta, come già nel canto precedente, è la collocazione funebre di Patroclo – qui espressa dal σῆμα, il tumulo su cui è traslato, dopo la cremazione, quel complesso di valori socio-estetici che qualificano il corpo dell'eroe vivo¹⁹⁴ – a fungere da centro di gravità degli ἀεικέα ἔργα subiti da Ettore.

In particolare, l'indicazione del narratore relativa all'atto del trascinare il cadavere “per tre volte” intorno alla tomba del figlio di Menezio (v. 16: τρὶς δ' ἐρύσας περὶ σῆμα Μενoitιάδαο θανόντος) rimanda immediatamente alle azioni funebri descritte nell'incipit del libro XXIII, quando lo stesso Achille e i Mirmidoni, rientrati alle navi dopo la battaglia contro i Troiani, conducono “per tre volte” i loro cavalli attorno al cadavere di Patroclo (vv. 13-4: οἱ δὲ τρὶς περὶ νεκρὸν ἐῦτριχας ἤλασαν ἵππους / μυρόμενοι). Manolis Andronikos ha inquadrato la struttura elementare di questo schema d'azione – cioè l'atto del «Umschreiten des Toten» – tra i comportamenti rituali che stanno a monte della rappresentazione epica della cultualità funeraria¹⁹⁵, elemento che ci porta a intendere la ripresa degli ἀεικέα ἔργα sul corpo di Ettore come una sorta di prolungamento del lutto per la morte di Patroclo.

È precisamente questa dilatazione dello scempio, e non gli ἀεικέα ἔργα del canto XXII, a costituire l'elemento saliente della rappresentazione epica del maltrattamento di Ettore. Non è un caso che tra le prime testimonianze antiche di un dibattito critico sul parossismo della violenza dei guerrieri omerici, attestato già nella *Repubblica* di Platone, si parli esplicitamente non della ἀεικείη in generale, bensì di Ἐκτορος ἔλξεις περὶ τὸ σῆμα τὸ Πατρόκλου (Plat. *Resp.* 391 b-c), “trascinamenti di Ettore intorno al tumulo di Patroclo”, qualificati come ὑπερηφανίαν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων, un “superbo disprezzo di dèi e uomini”, indegno di un eroe, Achille, che è peraltro – sottolinea Platone per bocca di Socrate – “figlio di una dea e di Peleo, un uomo di assoluto senno e nipote di Zeus” (θεᾶς ὢν παῖς καὶ Πηλέως, σοφρονεστάτου τε καὶ τρίτου ἀπὸ Διός). Da ciò Socrate deduce il carattere del tutto fittizio della narrazione omerica: σύμπαντα ταῦτα οὐ φήσομεν ἀληθῆ εἰρησθαί.

Un quadro del dibattito antico sul tema è fornito dalle *Quaestiones Homericae* di Porfirio (ad *Il.* XXIV 15-6 Schrader), anch'esso interessato alle Ἐκτορος ἔλξεις intorno alla

¹⁹² MACLEOD 1982, pp. 1-35, in particolare p. 16.

¹⁹³ MACLEOD 1982, ad *Il.* XXIV 16.

¹⁹⁴ VERNANT 1982 [2000], p. 69.

¹⁹⁵ ANDRONIKOS 1968, pp. 14-5. Sul carattere rituale delle azioni di Achille intorno al σῆμα di Patroclo si veda già GERNET 1917 [2001], p. 221; cfr. anche CERRI 1986, pp. 19-20.

Capitolo tre

tomba di Patroclo, qualificate – anacronisticamente – come atto contrario alle norme (διὰ τί ὁ Ἀχιλλεὺς τὸν Ἔκτορα εἴλκε περὶ τὸν τάφον τοῦ Πατρόκλου παρὰ τὰ νενομισμένα ποιῶν εἰς τὸν νεκρὸν)¹⁹⁶. La risposta data dall'autore verte in primo luogo sulla reciprocità negativa che struttura la logica della vendetta: Achille trascinerrebbe Ettore intorno alla tomba di Patroclo perché Ettore aveva precedentemente preso il cadavere di Patroclo per oltraggiarlo nello stesso modo (ὁ δὲ Ἔκτωρ πρότερος ἐνεχείρησε λωβήσασθαι τὸν Πάτροκλον τοιαῦτα). Risposta che, si noterà, non ha attinenza specifica con la sezione testuale in analisi.

Porfirio si richiama, in secondo luogo, alla spiegazione “ritualistica” fornita da Aristotele (fr. 166 Rose³), il quale, forse in polemica con Platone, si era servito della provenienza geografica del personaggio di Achille (Ftìa, nel sud della Tessaglia) per difendere la verosimiglianza delle Ἔκτορος ἔλξεις¹⁹⁷: “è possibile risolvere il problema, dice Aristotele, anche in relazione ai costumi che esistevano a quel tempo, poiché essi erano tali: ancora oggi, infatti, in Tessaglia eseguono trascinamenti intorno alle tombe” (ἔστι δὲ λύειν, φησὶν Ἀριστοτέλης, καὶ εἰς τὰ ὑπάρχοντα ἀνάγοντ' ἔθη ὅτι τοιαῦτα ἦν, ἐπεὶ καὶ νῦν ἐν Θετταλία περιέλκουσι περὶ τοὺς τάφους). La questione dell'eccesso di Achille è così traslata sul piano delle (presunte) usanze rituali proprie di uno specifico gruppo etnico greco.

L'ipotesi aristotelica della matrice tessala delle Ἔκτορος ἔλξεις nel XXIV canto sembra aver goduto di una certa autorevolezza presso gli esegeti antichi, poiché anche lo Schol. D Hom. II. XXII 398 van Thiel vi fa riferimento. A differenza di Porfirio, però, la fonte citata dallo scolio non è Aristotele, bensì Callimaco: “egli afferma che è un'usanza avita dei Tessali trascinare gli assassini dei propri cari intorno alle tombe degli uccisi (ὁ δὲ Καλλιμάχος φησιν, ὅτι πάτριόν ἐστι Θετταλοῖς τοὺς τῶν φιλάτων φονέας σύρειν περὶ τοὺς τῶν φονευθέντων τάφους); afferma, inoltre, che Simo, tessalo di stirpe, aveva trascinato Euridamante, figlio di Midia, poiché egli aveva ucciso suo fratello Trasilo, avviando per primo l'usanza (νόμος); la norma comandava, infatti, dice Callimaco, di legare l'assassino al carro e di trascinarlo intorno alla tomba del morto (τὸν γὰρ φονέα ἐξάψαι τοῦ δίφρου καὶ περὶ τὸν τοῦ τετελευτηκότος τάφον ἔλκειν, φησὶν, ὁ νόμος ἐκέλευεν); perciò anche Achille, in quanto tessalo, avrebbe fatto ciò, poiché era un costume avito” (ὄθεν καὶ Ἀχιλλεὺς ὡς Θετταλὸς πατρίῳ ἔθει τοῦτο πεποίηκεν). Il tema coincide con fr. 588 Pfeiffer, tramandato dal commento di Proclo della *Repubblica* platonica (è, peraltro, la sezione relativa al giudizio di Socrate

¹⁹⁶ Dall'annotazione di Porfirio dipende probabilmente lo *schol.* D ad II. XXII 398 van Thiel, che tenta di spiegare, invece, le ragioni generali delle Ἔκτορος ἔλξεις sia nel XXII che nel XXIV canto. Sulla questione del rapporto tra le due fonti si veda VAN DER VALK 1963, pp. 398-9, in particolare p. 398, n. 345.

¹⁹⁷ Su questo punto cfr. VERHASSELT 2020, p. 226.

sulla violenza di Achille), e secondo alcuni probabilmente afferente agli *Aitia*¹⁹⁸.

Il testo dello scolio presenta, sotto l'autorità di Callimaco, Simo di Tessaglia come il primo ad aver praticato il presunto ἔθος πάτριον tessalo di cui il maltrattamento di Ettore costituirebbe l'ipostasi letteraria. L'opinione degli studiosi su questo punto è da tempo compatta: la vicenda narrata da Callimaco sembra basarsi su un episodio storicamente avvenuto nel IV secolo, poiché i nomi dei personaggi coincidono con quelli del tiranno Simo di Larissa ed Euridamante, presentati come esempio delle cattive compagnie frequentate dalla cortigiana attaccata nell'orazione pseudo-demostenica *Contro Neera*¹⁹⁹. Si tratterebbe, quindi, di una vicenda nota ai contemporanei di Aristotele, il quale – pur non citando il caso di Simo di Larissa – parlava, appunto, di pratiche agite καὶ νῦν ἐν Θεσσαλίᾳ (posto che tale sintagma sia da riferire al fr. 166 Rose³ e non a un'integrazione di Porfirio, ma quest'ultima possibilità appare senz'altro più remota per via dell'assenza di altri paralleli).

È possibile, allora, che l'interpretazione fornita da Aristotele a proposito delle Ἐκτορος ἔλξεις si basi sulla generalizzazione ed etnicizzazione di un atto di forza compiuto dal tiranno di Larissa²⁰⁰, forse proprio con simbolico (ed ideologico) richiamo all'episodio iliadico²⁰¹. In generale, le risposte date dagli esegeti antichi ci interessano più come testimonianze della salienza narrativa del trascinamento di Ettore nel canto XXIV che non come effettivi contributi ermeneutici. Anche il tentativo di intendere il trascinamento di Ettore attorno al *sema* di Patroclo come ricordo di una specifica pratica rituale può costituire, al massimo, un dato di partenza, non certo una spiegazione esaustiva.

Il nodo critico sta, piuttosto, nel fatto che il testo del XXIV canto presenta un Achille bloccato in un circuito di dolore e di rabbia che è del tutto solipsistico: il ripetuto trascinamento di Ettore attorno al tumulo è, in questo, l'esatto contrario degli ἀεκέα ἔργα del

¹⁹⁸ Procl. *In R.* 1, 150 Kroll (= Call. fr. 588 Pfeiffer): “è stato detto dagli antichi che c'era un certo costume tessalo, e lo testimonia il poeta di Cirene: ‘tempo fa un uomo tessalo / trascinò gli assassini intorno alla tomba dei morti’” (εἴρηται μὲν οὖν καὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν, ὡς Θεσσαλικόν τι τοιοῦτον ἔθος ἦν, καὶ ὁ Κυρηναῖος μαρτυρεῖ ποιητής: πάλαι δ' ἔτι Θεσσαλὸς ἀνὴρ / ῥυστάζει φθιμένων ἀμφὶ τάφον φονέας). Sull'attribuzione del frammento gli *Aitia* cfr. VERHASSELT 2020, p. 226, n. 24, con bibliografia. La notizia sul trascinamento di Euridamante da parte di Simo è tradata anche da *schol.* Bb ad Ov. *Ib.* 331.

¹⁹⁹ [Dem.] 59, 108: Νερα φυὲν Θεσσαλία δὲ καὶ Μαγνησία μετὰ Σίμου τοῦ Λαρισαίου καὶ Εὐρυδάμαντος τοῦ Μηδείου. Cfr. VAN DER VALK 1963, p. 399, n. 350; HUGHES 1991, p. 222, n. 37; KAPPARIS 1999, p. 401, ad [Dem.] 59, 108. Per l'identificazione di Simo con il tiranno Simo di Larissa cfr. SORDI 1958, p. 366-7.

²⁰⁰ Interpretazione etnicizzante che è in linea sia con i diffusi pregiudizi sui costumi tessali diffusi in età classica (SORDI 1958, p. 367; VAN DER VALK 1963, p. 399, n. 350) che con la tendenza a proiettare al di fuori dell'orizzonte valoriale condiviso un immaginario mutilatorio che entra in frizione con la nuova centralità che il corpo come concetto epistemico e come operatore politico assume all'interno della *polis* classica (DE HART 1999, cfr. HOLMES 2010a). Topica, in età classica, è anche l'attribuzione di comportamenti mutilatori ai tiranni, cfr. *infra*, Cap. 4 a proposito della tradizione scoliastica sul *basileus* Echeto dell'*Odissea* e Cap. 5.

²⁰¹ Secondo una notizia tramandata da Hegesias, *FGrHist* 142 F 5 (*apud* Dion. Hal. *Comp.* 18) e da Curt. IV 6, 28, anche Alessandro avrebbe imitato l'azione di Achille trascinando, dopo la presa di Gaza, il corpo del vinto Betis intorno alle mura della città. La notizia relativa ad Alessandro, «not found in other sources, is of questionable historicity» (HUGHES 1991, p. 222, n. 38). Sulla questione si veda anche TRITLE 1997, p. 123.

XXII canto e di quelli agiti durante i funerali di Patroclo, dove, al contrario, la comunità achea partecipa attivamente. Per quanto formalmente “rituale”, l’oltraggio del canto XXIV ha perso la sua dimensione sociale, dato che coincide significativamente con l’intervento degli dèi a difesa del cadavere di Ettore. Nel suo persistente tentativo di violare l’integrità corporea di Ettore, Achille slitta dal rituale (per definizione limitato nello spazio e nel tempo) della ἀεικεΐη verso una spirale di violenza “irrituale” che lo aliena dalla vita sociale e religiosa.

Questo aspetto circolare ed autoreferenziale del movimento di Achille è sottolineato, nei versi sopra citati, da un cospicuo uso dei frequentativi: λήθεσκεν (v. 13), δησάσκετο (v. 15), παυέσκετο (v. 17), ἔασκεν (v. 17). Azioni che si ripetono quotidianamente, ma che non portano a un effettivo progresso della narrazione, giacché, ancora una volta, Apollo tiene lontano dal χρώς di Ettore ogni forma di ἀεικεΐη (v. 19: πᾶσαν ἀεικεΐην ἄπεχε χροΐ)²⁰², vanificando gli sforzi distruttivi di Achille²⁰³. L’oltraggio di Ettore si prolunga così fino al dodicesimo giorno dalla morte dell’eroe (v. 31: ἀλλ’ ὅτε δὴ ῥ’ ἐκ τοῦ δυωδεκάτη γένητ’ ἠώς)²⁰⁴, finché Apollo non ne denuncerà l’oltranzismo dinnanzi agli altri dèi (vv. 33-54).

3.5.2. *Violenza e abnegazione dell’eroe*

Il concilio degli dèi del XXIV canto è una delle sezioni cruciali per l’interpretazione complessiva del tema iliadico della violenza mutilatoria. Da tempo si è generalizzata nella critica l’opinione che in questa sezione gli dèi condannino globalmente l’atto dello ἀεικίζειν in quanto tale²⁰⁵: ciò segnerebbe, si dice, un netto scarto rispetto all’ideologia e alla rappresentazione dell’oltraggio nel resto del poema. Giovanni Cerri ha proposto di intendere la censura divina delle Ἐκτορος ἔλξεις come indizio esplicito della natura recenziore del canto XXIV: secondo lo studioso, Ω rappresenterebbe, infatti, una transizione ancora *in fieri* da una fase in cui lo ἀεικίζειν è parte della normale prassi bellica (fase che troverebbe oggettivazione in *Il. I-XXIII*) alla fase della storia istituzionale greca segnata dalla generalizzazione della norma che imponeva di restituire al nemico i corpi dei propri caduti.

²⁰² Il termine ἀεικεΐη è attestato solo qui e in *Od. XX* 308-9 (Telemaco rimprovera Ctesippo: τῷ μὴ τίς μοι ἀεικεΐας ἐνὶ οἴκῳ / φαίνεται).

²⁰³ Secondo VAN DER PLAS 2020, p. 470, la mutilazione del nemico presso l’accampamento acheo si opporrebbe a quella sul campo di battaglia: «Any satisfaction or gain the mutilator may experience from mutilating an enemy in a combat situation is not replicated outside of battle». Si può obiettare, però, che il maltrattamento di Ettore non produce effetti su Achille non perché sia in sé inefficace, ma perché è impedita da Apollo.

²⁰⁴ Secondo DI BENEDETTO 1998, pp. 266-7, δυωδεκάτη... ἠώς indicherebbe la dodicesima aurora a partire dal giorno dell’uccisione di Ettore e non a partire dai giochi funebri per Patroclo. Così anche MACLEOD 1982 *ad Il. XXIV* 31 e RICHARDSON 1993, *ad Il. XXIV* 31. Il dodici è, inoltre, numero ricorrente nell’*Iliade*, specie per ciò che concerne la delimitazione cronologica di episodi caratterizzati da «extended uniform actions» (BRÜGGER 2017, p. 31, *ad Il. XXIV* 31).

²⁰⁵ Cfr. SEGAL 1971, pp. 58-9; CERRI 1986, p. 28. Non mancano studiosi, a partire da BASSETT 1933, p. 60, che hanno invece individuato nelle parole del dio una critica specifica all’oltranzismo di Achille: segnalano almeno VAN WEES 1992, p. 367 n. 131; DI BENEDETTO 1998, p. 385, n. 3 e, più recentemente, KUCEWICZ 2016, p. 434.

L'oltraggio del cadavere nell'Iliade

A mio avviso, uno dei limiti di questa proposta interpretativa sta nel fatto che non valorizza sufficientemente gli elementi che suggeriscono l'*eccezionalità* della violenza agita da Achille nel canto XXIV rispetto alle altre forme di *ἀεικείη* attestate nel poema. D'altra parte, se accettiamo che la "posta in gioco" del canto non è l'oltraggio del cadavere *tout court* ma la disfunzionalità del suo eccesso, il riferimento alla norma di età classica concernente l'obbligo della riconsegna del cadavere non può che risultare fuori pista. Che le cose stiano così mi sembra dimostrato dal fatto che il discorso di Apollo, vero e proprio fulcro della sezione testuale in analisi, si concentra su due elementi idiosincratici e non universalmente applicabili agli altri casi di *ἀεικείη*: 1) i meriti particolari che Ettore ha mostrato in vita nei confronti degli dèi, tali da sollecitare una presa di posizione positiva da parte di questi ultimi; 2) il mancato autocontrollo emotivo che spinge Achille a prolungare oltre misura il lutto e lo scempio. Soffermiamoci innanzitutto sulla prima parte del discorso del dio (*Il.* XXIV 33-45):

σχέτλιοι ἔστε θεοί, δηλήμονες· οὐ νόποθ' ὑμῖν
Ἐκτωρ μηρί' ἔκηε βοῶν αἰγῶν τε τελείων;
τὸν νῦν οὐκ ἔτλητε νέκυν περ ἔοντα σαῶσαι (35)
ἦ τ' ἀλόχῳ ἰδέειν καὶ μητέρι καὶ τέκεϊ ᾗ
καὶ πατέρι Πριάμῳ λαοῖσι τε, τοί κέ μιν ὄκα
ἐν πυρὶ κήαιεν καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερίσαιεν.
ἀλλ' ὄλοῦ Ἀχιλῆϊ θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγειν,
ᾗ οὔτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα (40)
γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὡς ἄγρια οἶδεν,
ὅς τ' ἐπεὶ ἄρ μεγάλη τε βίη καὶ ἀγήνορι θυμῷ
εἷζας εἶσ' ἐπὶ μῆλα βροτῶν ἴνα δαῖτα λάβησιν·
ὡς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς
γίγνεται, ἦ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἦδ' ὀνίνησι. (45)

«Siete crudeli, o dèi, terribili: forse a voi
Ettore non bruciava cosce di buoi e di capre perfetti?
Adesso non osate salvarlo, anche se è morto,
e farlo vedere alla moglie, alla madre, a suo figlio,
al padre Priamo, ai suoi uomini, loro che subito
lo brucerebbero nel fuoco e lo onorerebbero con i funerali.
Invece, o dèi, volete soccorrere il funesto Achille!
Egli non ha mente appropriata né pensiero
flessibile nel cuore, bensì conosce ferocia, come un leone
che, obbedendo alla sua grande forza e al suo cuore soverchiante,
va tra le greggi degli uomini per procurarsi il banchetto:

Capitolo tre

così Achille ha perduto la pietà; non ha
il ritegno, che molto danneggia o favorisce gli uomini».

A suscitare il biasimo di Apollo nei confronti degli altri dèi, apostrofati con parole dure (v. 33: *σχέτλιοί ἐστε θεοί, δηλήμονες*), è innanzitutto il disinteresse che questi ultimi manifestano nei confronti del carattere eunomico delle azioni compiute da Ettore in vita. Con una domanda retorica il dio allude in particolare alla costanza sacrificale dell'eroe troiano (vv. 33-4): egli bruciava le cosce di animali *τέλειοι*, aggettivo che indica la perfezione fisiologica e l'integrità corporea delle vittime scelte da Ettore per il sacrificio²⁰⁶.

Ettore sacrificava rispettando le buone norme che regolano lo scambio positivo tra uomini e dèi. Pochi versi dopo, in seguito all'intervento di Era (secondo cui Achille ha tutta la titolarità ad oltraggiare Ettore in quanto figlio di divinità), sarà lo stesso Zeus, evidentemente convinto dalle parole di Apollo, a far valere la sollecitudine sacrificale di Ettore come motivazione sufficiente all'interruzione dello scempio (vv. 66-70):

[...] Ἔκτωρ
φίλτατος ἔσκε θεοῖσι βροτῶν οἱ ἐν Ἰλίῳ εἰσίν·
ὧς γὰρ ἔμοιγ', ἐπεὶ οὐ τι φίλων ἡμάρτανε δῶρων.
οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς εἴσης
λοιβῆς τε κνίσσης τε: τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς. (70)

«...Ettore
era il più caro agli dèi tra gli uomini che sono a Ilio:
così anche a me, poiché non dimenticava i doni graditi;
per me l'altare non mancava mai, infatti, di un giusto banchetto,
e di libagioni e di grasso: questo è, infatti, l'onore che ci è dovuto».

Attraverso la ripetizione di negazioni (οὐ... ἡμάρτανε, οὐ... ἐδεύετο) che indicano il rispetto deontico delle norme sacre, Ettore è rappresentato come prodigo donatore e impeccabile sacrificatore: egli è cioè caratterizzato dal testo, attraverso una strategia di vera e propria “rammemorazione rituale”²⁰⁷, come esempio del tutto eunomico delle forme di abnegazione che scandiscono la vita religiosa della comunità umana. Il fatto di avere rispettato un dovere sacro (nel caso specifico la giusta ripartizione delle parti per gli dèi nel

²⁰⁶ Sulla norma dell'integrità fisica delle vittime sacrificali cfr. FEYEL 2006 e BONNECHERE 2013, p. 25.

²⁰⁷ Ricavo la nozione di “rammemorazione rituale” da TADDEI 2007, pp. 83-6 (con ulteriore bibliografia). Per un esempio di applicazione della nozione allo studio della rappresentazione tragica delle azioni sacre si veda TADDEI 2020, *passim*.

contesto della δαΐς, il banchetto sacrificale²⁰⁸) è, infatti, il principale elemento coesivo nella relazione di φιλία che lega l'uomo alla divinità, la condizione che permette all'individuo (e traslatamente al suo gruppo) di intrattenere un rapporto di reciprocità con la divinità²⁰⁹.

Apollo sottolinea la sollecitudine sacrificale di Ettore proprio per rimarcare l'incoerenza del disinteresse degli dèi verso l'eroe troiano: se è vero, come dirà Zeus, che l'eroe troiano non si dimenticava mai del γέρας che spetta agli dèi, perché gli dèi si dimenticano del γέρας (θανόντων) che ora spetta al cadavere di Ettore²¹⁰? Perché preferiscono “prestare aiuto al funesto Achille” (ὄλοϕ Ἀχιλῆϊ θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγειν)?

Le parole del dio convertono sul piano concettuale e valoriale ciò che nella descrizione dello scempio intorno alla tomba rimane implicito: per Apollo Achille non ha una mente ἐναΐσιμος, accordata alle norme elementari della convivenza umana (v. 40: ϕ ὄτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι)²¹¹; il suo pensiero non è flessibile (vv. 40-1: οὔτε νόημα / γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι), cosa che lo rende simile a un leone che si procaccia il cibo con violenza (v. 42: μεγάλη τε βίη καὶ ἀγήνορι θυμῶ) attaccando i μῆλα βροτῶν dei mortali. La similitudine del leone, positiva nel caso del guerriero impegnato nell'*aristeia*, assume qui connotazione negativa, proprio perché è riferita ad azioni che qualificano la disfunzionalità di Achille *al di fuori* della pratica bellica, là dove all'inflessibilità della violenza marziale, della λύσσα guerriera, deve subentrare di necessità il disciplinamento deontico delle emozioni²¹².

Achille è, cioè, presentato da Apollo come l'esatto opposto di Ettore: mentre quest'ultimo sacrifica agli dèi i migliori animali, alienando un segmento delle sue risorse in funzione della reciprocità col divino, Achille si comporta come un animale predatore che obbedisce solo alla propria forza e che si procura la δαΐς dissipando risorse che sono destinate al pasto socialmente fruito (v. 43: εἶς' ἐπὶ μῆλα βροτῶν ἵνα δαΐτα λάβησιν). Un'immagine, quest'ultima, che ben enfatizza il carattere antisociale ed egocentrico di chi si vuol sottrarre agli obblighi propri della vita associata. Bloccato nel suo eccesso, Achille ha perso quel ritegno (vv. 44-5: οὐδέ οἱ αἰδῶς / γίγνεται) che definisce il soggetto sociale ordinario.

²⁰⁸ Al v. 70 Zeus usa l'espressione λοιβῆς τε κνίσης τε, sintagma formulare che ricorre anche altrove nel poema (cfr. *Il.* IV 48-9, IX 500) in relazione alla parte delle risorse (la libagione e il grasso animale) che vanno destinate agli dèi nel contesto del sacrificio. Sul passo in questione cfr. anche PIRENNE-DELFORGE 2016, p. 182-3.

²⁰⁹ Sull'alienazione delle carni in funzione dello stabilimento di vincoli di reciprocità si veda anche EKROTH 2011, pp. 28-33.

²¹⁰ Secondo CERRI 1986, p. 25, nelle parole di Zeus è implicito «il nuovo criterio che presiede allo statuto del corpo dei caduti in battaglia». Si può obiettare, tuttavia, che il meccanismo della φιλία che porta gli dèi a difendere l'onore che spetta a un loro protetto è attivo in tutto il poema, fin dalla preghiera di Crise ad Apollo nel primo canto del poema: *Il.* I 17-21, 37-42, su cui si veda l'analisi di DI DONATO 2001, pp. 121 ss.

²¹¹ Cfr. CERRI 1986, pp. 20-1 sull'aggettivo ἐναΐσιμος.

²¹² Sulla similitudine del leone usata da Apollo a proposito di Achille si veda ANDÒ 2013, pp. 24-5. Cfr. WILSON 2007, pp. 126-7: «Apollo regards Achilleus as the reification of nondisplacement».

Capitolo tre

Nei versi successivi il dio chiarisce ulteriormente questo punto enfatizzando la corrispondenza tra l'incapacità di Achille di superare la crisi del cordoglio aperta dalla morte di Patroclo e la dilatazione della violenza che egli impone al cadavere di Ettore (vv. 46-54):

μέλλει μὲν πού τις καὶ φίλτερον ἄλλον ὀλέσσαι
ἢ ἐ κασίγνητον ὀμογάστριον ἢ ἐ καὶ υἷον·
ἀλλ' ἦτοι κλαύσας καὶ ὀδυράμενος μεθέηκε·
τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.
αὐτὰρ ὃ γ' Ἔκτορα δῖον, ἐπεὶ φίλον ἦτορ ἀπήυρα, (50)
ἵππων ἐξάπτων περὶ σῆμ' ἐτάριοι φίλοιο
ἔλκει· οὐ μὲν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ' ἄμεινον.
μὴ ἀγαθῶ περ ἑόντι νεμεσσηθέωμέν οἱ ἡμεῖς·
κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων.

«Ognuno può perdere anche qualcuno di più caro,
anche un fratello frutto dello stesso ventre oppure un figlio,
però smette di urlare e di lamentarsi:
agli uomini, infatti, le Moire hanno dato un cuore paziente.
Lui invece, da quando ha sottratto la vita ad Ettore,
lo aggioga ai cavalli e intorno al tumulto del proprio compagno
lo trascina: ciò per lui non è bello né gli reca vantaggio.
Stia attento che noi non ci adiriamo con lui, anche se è nobile:
con il suo furore sta oltraggiando, infatti, la muta terra».

Secondo la lettura di Cerri, Achille viene stigmatizzato dal dio (e, traslatamente, dalla prospettiva etica dell'aedo) non perché persiste solipsisticamente nell'oltraggiare il corpo di Ettore, ma perché, oltraggiando il nemico, agirebbe in modo contrario all'istituto giuridico e religioso della riconsegna del cadavere nemico, di cui il canto costituirebbe la prima attestazione o, come scrive lo studioso, il «certificato di nascita»²¹³.

Tale lettura mi sembra contraddetta dal fatto che lo scempio di Ettore non è presentato come un normale atto di ἀεικίζειν, analogo a quelli presenti nel resto del poema, ma come un'estensione disforica del lutto che Achille non riesce a superare. Altrove nel poema – l'abbiamo visto nel secondo capitolo, a proposito della cefaloforia rituale – la fine del lutto è segnata dalla mutilazione del nemico di cui ci si vuol vendicare: entro tale quadro, la mutilazione si presenta come uno strumento di riscatto che permette al gruppo di superare la crisi inaugurata dall'assassinio di un suo membro. Nel caso particolare di Achille, al

²¹³ CERRI 1986, pp. 28-9.

contrario, il lutto e lo scempio si dilatano *oltre* ogni contenimento di ordine rituale.

Apollo lo afferma chiaramente: quando qualcuno perde un parente, prima o poi smette di urlare e di lamentarsi; ma Achille non ha quel “cuore paziente” (τλητὸν... θυμόν) che le Moire hanno dato agli uomini. In altre parole, l'eroe si colloca al di fuori di quel disciplinamento delle pulsioni emotive che è condizione strutturale della comunità umana.

Le implicazioni critiche esplicitate da Apollo in questi versi possono essere intese se le riconduciamo alla modellizzazione del lutto antico offerta da Ernesto De Martino in *Morte e pianto rituale* (1958 [2008]): un coinvolgimento emotivo totalizzante e non disciplinato del soggetto verso il morto è un elemento inaccettabile e pericoloso per la comunità dei vivi, perché evolve facilmente lungo direttrici centrifughe²¹⁴, intaccando la coesione della collettività. Da qui la necessità di un disciplinamento delle pulsioni, la cui funzione è, come sottolineava Michel Foucault nella *Histoire de la sexualité*, conservare lo *status quo*, cioè garantire la coesione del gruppo prevenendo impulsi potenzialmente destabilizzanti²¹⁵.

Allo stesso modo l'ostinazione con cui Achille furente oltraggia Ettore è inquadrata da Apollo come del tutto indegna e priva di valore sociale (v. 52: οὐ μὴν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ' ἄμεινον). Significativo è, in particolare, il v. 54: κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεϊκίζει μενεαίων (“nella sua furia infierisce contro la terra muta”), il cui secondo emistichio riprende circolarmente il v. 22 (“Ὀς δὲ μὲν Ἔκτορα δῖον ἀεϊκίζεν μενεαίων”).

A proposito del sintagma κωφὴν... γαῖαν usato per designare il cadavere, Cerri nota: «la novità del concetto e del sistema ideologico in cui esso si iscrive trova il suo strumento espressivo in un'equazione tra corpo umano inanimato e terra, che non ha paralleli nella poesia di Omero e che piuttosto richiamava alla mente dei commentatori antichi certe proposizioni di filosofi presocratici»²¹⁶. A mio avviso, tale interpretazione non tiene conto

²¹⁴ L'abbiamo visto *supra* a proposito delle forme automutilatorie del “*planctus* irrelativo”, anch'esse qualificate nei poemi omerici come forma di ἀεικείη. Un esempio significativo delle reazioni estreme e antisociali che qualificano Achille dinnanzi alla morte di Patroclo si trova in *Il. XVIII* 32-4: Antiloco tiene le mani del Pelide temendo che quest'ultimo, disperato per l'uccisione del compagno, “si falciasse la gola col ferro” (Ἀντίλοχος δ' ἐτέρωθεν ὀδύρετο δάκρυα λείβων / χεῖρας ἔχων Ἀχιλλῆος· ὃ δ' ἔστενε κυδάμιμον κῆρ· / δεΐδιε γὰρ μὴ λαίμων ἀπαμήσειε σιδήρω). Il controllo sociale si inverte qui nell'inibizione (tenere le mani dell'altro in modo che non possa impugnare l'arma) degli impulsi autodistruttivi dell'individuo colpito dal lutto.

²¹⁵ FOUCAULT 1984. La centralità del lutto come campo elettivo del disciplinamento delle pulsioni emotive emerge in modo particolarmente evidente con la legislazione funeraria di Solone (la più antica a noi nota), fatta approvare ad Atene all'inizio del VI secolo: secondo quanto riporta Plutarco (*Solone* 21, 5-6), tra i vari interventi del legislatore figura significativamente la limitazione delle manifestazioni del cordoglio femminile e il divieto dell'autolesionismo (ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων... ἀφεῖλεν). La legislazione soloniana limitava, inoltre, la titolarità al lutto all'interno dei γένη, provvedimento che – nota MIRTO 2007, p. 117 – si poneva in linea con gli sforzi statali di sottrarre i reati di sangue all'arbitrio della vendetta privata tradizionale: «il comune denominatore sembra appunto la necessità di ridurre l'estensione del gruppo di parenti uniti da identici interessi, e così disponibili ad allearsi per agire in modo virtualmente dannoso alla concordia della *polis*».

²¹⁶ CERRI 1986, p. 23; sull'equiparazione tra cadavere e terra nella riflessione filosofica e nella produzione letteraria ed epigrafica si veda SASSI 1981, pp. 33-40.

Capitolo tre

della coerenza che l'immagine usata da Apollo ha con l'orizzonte semantico della nozione omerica di σῶμα, al cui interno rientra organicamente – come abbiamo visto nel primo capitolo – proprio la dimensione connotativa della passività cosale del corpo fisico.

Per quanto la divinità protegga il χρώς dell'eroe troiano stornando ogni ἀεικείη con l'egida²¹⁷, qui Apollo qualifica il cadavere di Ettore in termini di σῶμα (mera massa fisica) proprio per enfatizzare la durata abnorme dell'oltraggio: non c'è più alcun χρώς da sfigurare, perché il prolungato ἀεικίζειν ha ormai ridotto quel corpo a “muta terra”.

È possibile, peraltro, intendere κωφήν... γαῖαν non come metafora del cadavere, ma come iperbole designante in senso proprio la terra che subisce passivamente lo ἀεικίζειν di Achille²¹⁸; anche in questo caso, però, il punto del discorso di Apollo non cambia: non è l'oltraggio in sé a costituire problema, ma la sua persistenza al di là di ogni limite accettabile. Dire che Achille oltraggia γαῖα significa, infatti, indicare che lo ἀεικίζειν si è prolungato parossisticamente fino a coinvolgere la terra stessa, il che – come scriveva anche Segal – equivale a rappresentare la rabbia dell'eroe come una protesta, tragica e inutile, contro le ineluttabili leggi della natura²¹⁹.

Il ritratto che Apollo offre della violenza di Achille rappresenta, in ultima analisi, il pericolo di un impulso emotivo (il dolore e la rabbia che stanno alla base delle procedure del lutto e della vendetta) divenuto ormai centrifugo, resosi autonomo da quel disciplinamento sociale delle pulsioni che Apollo (in ciò una incarnazione del cosiddetto “principio di realtà”) qualifica come proprietà strutturale degli uomini (v. 49: τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν). È questo il dato critico che gli dèi, garanti dell'ordine sociale, non possono tollerare: Achille dovrà allora abbandonare il corpo di Ettore, così come ha dovuto abbandonare il corpo di Patroclo.

Significativamente la risoluzione della violenza asociale di Achille coinciderà con il recupero simbolico dell'abnegazione attraverso il ritorno dell'eroe all'interno della dimensione – sociale *par excellence* – dello *scambio*²²⁰. Invece che essere distrutto o usato come valvola di sfogo della rabbia irrelativa di Achille, il corpo di Ettore verrà dato a Priamo in cambio di doni; tale è la decisione di Zeus (vv. 75-6: ὅς κεν Ἀχιλλεὺς / δώρων ἐκ Πριάμοιο

²¹⁷ Sul motivo delle pelli magiche che proteggono l'integrità del corpo si veda *supra*, Cap. 1.3.

²¹⁸ VAN DER VALK 1963, p. 434, n. 104. Differente la proposta esegetica di PEIGNEY 1987, p. xvi, secondo cui il sintagma κωφήν... γαῖαν, «argile insensible», indicherebbe «un corps dont l'image est miraculeusement fixée, que nul ne peut plus modeler à son gré».

²¹⁹ SEGAL 1971, p. 59.

²²⁰ Fondamentali a questo proposito sono gli studi di Lévi-Strauss (in particolare LÉVI-STRAUSS 1947 [1969]), il quale ha messo a punto a livello teorico una definizione dello *scambio* come elemento strutturante della logica delle relazioni e «comun denominatore di un gran numero di attività sociali apparentemente eterogenee», definizione teorica che costituisce uno sviluppo in senso strutturalista del lavoro di MAUSS 1923-1924 [1950, 1965] sul dono: si veda a questo proposito LÉVI-STRAUSS 1950 [1965], pp. xli-xliv.

λάχη ἀπό θ' Ἑκτορα λύση)²²¹. In altri termini, il dilatarsi irrituale del furore verso il morto sarà re-incanalato, infine, nel circuito ritualizzato della reciprocità produttiva, di cui i δῶρα, i “doni”, costituiscono l'espressione antropologicamente più immediata²²².

Questo passaggio fondamentale trova la sua più esplicita formulazione linguistica nelle parole che Achille rivolgerà a Patroclo per giustificare la scelta di ridare indietro il corpo del nemico (*Il.* XXIV 592-4), dove gli ἄποινα dati da Priamo, i doni di risarcimento, vengono qualificati come οὐ... ἀεικέα, tali da non sfigurare (vv. 593-4: Ἑκτορα δῖον ἔλυσσά / πατρὶ φίλω, ἐπεὶ οὐ μοι ἀεικέα δῶκεν ἄποινα).

La violenza disgregante della ἀεικείη prolungata è superata tramite la logica ri-aggregante del dono, la stessa che ha permesso ad Ettore, prodigo elargitore di sacrifici, di conservare l'integrità corporea (XXIV 68: ἐπεὶ οὐ τι φίλων ἡμάρτανε δῶρων) e di ottenere, infine, il γέρας θανόντων. L'alienazione del corpo del nemico, doppio rovesciato del corpo dell'amico, trova così la sua messa a valore poetica *non* in quanto riflesso di un nuovo e specifico istituto giuridico e religioso²²³, *bensi* in quanto espressione antropopoietica di quel regime di autocontrollo delle pulsioni su cui si basa l'intero dispositivo della reciprocità.

²²¹ Su questo punto si veda la lettura di WILSON 2007, pp. 126-33, segnatamente pp. 132-3: «What Priam does is bring him [*scil.* Achilleus] back from the dead, reactivate him as a social, living, human being. This represents his reintegration into the human community, which necessarily means his reintegration back into the *timē*-based system; his return to the system is registered in taking the *apoina*».

²²² Sullo scambio di doni in Omero gli studi canonici sono FINLEY 1977 [1992], pp. 44-8 e SCHEID-TISSINIER 1994 (pp. 206-9 sul riscatto del cadavere di Ettore tramite gli ἄποινα donati da Priamo).

²²³ A proposito del carattere non gratuito della restituzione del corpo di Ettore, lo stesso CERRI 1986, p. 29 deve ammettere che «qui non ci troviamo ancora di fronte al *nomos* panellenico quale è documentato per l'età classica. [...] Sotto questo profilo specifico, non c'è soluzione di continuità rispetto alle forme di restituzione contrattata che abbiamo trovato attestata, sia pure sporadicamente, in precedenti passi del poema».

Mutilazione e ordine sociale nell'*Odissea*. Forme narrative e immaginario mitico

4.1. Introduzione

Mentre nell'*Iliade* le pratiche di mutilazione del corpo umano risultano di norma contenute entro contesti piuttosto circoscritti (l'aristia, la vendetta e il trattamento rituale del cadavere del nemico), nell'*Odissea* assistiamo a una significativa espansione delle forme e delle funzioni assunte dalla violenza. Il viaggio di Odisseo verso la riacquisizione delle sue prerogative regali si snoda, infatti, attraverso episodi di violenza parossistica che esorbitano dall'enciclopedia della ferocia guerriera: dall'antropofagia di Polifemo nel IX canto alla mutilazione delle estremità cui il protagonista sottopone il capraio Melanzio nel XXII canto, il poema passa in rassegna, cartografandole, forme di crudeltà cui gli stessi eroi iliadici non si spingono mai.

L'obiettivo specifico di questo capitolo è mostrare come queste immagini di violenza mutilatoria giochino un ruolo non secondario nella costruzione narrativa e nell'articolazione ideologica dell'*Odissea*. Procederò da un lato mappando il repertorio di immagini mitiche di cui il poema si serve, manipolandole plasticamente, per sollecitare la risposta estetica e cognitiva del fruitore implicito e contestualmente cercherò di mostrare, attraverso un'analisi dei rapporti di opposizione che il testo stabilisce tra queste differenti immagini, la polivalenza funzionale che la distruzione del corpo assume tanto all'interno dei processi di articolazione del significato del poema quanto all'interno dei processi di costruzione sociale dei regimi di normalità.

L'analisi si concentrerà soprattutto sull'ultima parte del poema, dal XVIII al XXII canto, dove il racconto del ritorno di Odisseo ad Itaca sotto mentite spoglie va configurandosi, attraverso imprese che assumono carattere iniziatico, come una progressiva restaurazione delle prerogative regali del legittimo sovrano. Come vedremo meglio nel corso del capitolo, la travagliata riconquista del potere da parte del protagonista va di pari passo col graduale spostamento delle funzioni narrative della violenza: dalle immagini di crudeltà illecita esercitata da personaggi disfunzionali, rispetto alla quale il fruitore è spinto a disallinearsi, si passa progressivamente a immagini di punizione cruenta coerenti con le forme di violenza socialmente accettate. È attraverso questa "dialettica" della violenza che il poema articola un discorso coerente sul rapporto tra esercizio della regalità e mantenimento dell'ordine sociale.

4.2. Alla corte del re Echeto. Sovrani mutilatori e violazione della ξενία

Alla fine del XVIII canto Odisseo, nascosto sotto le sembianze di un vecchio mendicante, riesce ad accedere all'interno della propria dimora, trovandovi i pretendenti che banchettano consumando le scorte alimentari di sua legittima proprietà. Rimandando alla codificazione sociale e rituale del banchetto omerico come momento saliente di creazione di forme di reciprocità, questa prima indicazione contestuale svolge una funzione di primaria importanza nell'orientare il fruitore tanto nella decodifica delle immagini di violenza che analizzeremo in questo capitolo (tutte incastonate all'interno di scene di banchetto) quanto nell'interpretazione generale dell'intero poema del ritorno, incentrato – soprattutto nella sua sezione finale – sul recupero progressivo da parte di Odisseo di una regalità minata dall'azione parassitaria dei pretendenti.

Occorre dunque esplicitare preliminarmente alcune delle funzioni che l'immagine leggendaria del banchetto svolge entro l'orizzonte mentale presupposto nel fruitore implicito¹.

Abbiamo già notato come nella nozione omerica di banchetto, espressa in modo prevalente dalla famiglia lessicale di δαΐς², la componente semanticamente centrale coincida con l'elemento della ripartizione collettiva delle carni delle vittime sacrificali. Come nel caso della spartizione del bottino (δασμός), anche la distribuzione delle carni animali (κρέα) risulta regolata da una logica di attribuzione delle porzioni, tra cui spiccano le parti d'onore (γέρας)³, che è organica ai meccanismi performativi attraverso cui si negozia intersoggettivamente lo *status* sociale dei partecipanti. Per questo motivo il banchetto assume a luogo determinante per lo stabilimento o il rafforzamento delle gerarchie sociali⁴, nonché come vero e proprio banco di prova del “potere” dei *basileis*⁵.

È, infatti, ai *basilees* che compete ordinariamente la facoltà di offrire (e, in subordine,

¹ Per una trattazione approfondita sul ruolo del banchetto nella società arcaica cfr. SCHMITT-PANTEL 1992, pp. 17-113.

² Sull'articolato vocabolario di cui i poemi si servono per indicare i pasti comuni si vedano nello specifico BRUNS 1970 e SAÏD 1979; sui sostantivi δαΐς e δαΐτη cfr. SCHEID-TISSINIER 1994, p. 268 («ils sont issus du radical **da(i)*- qui véhicule les notions de partage, de division et de distribution et a fourni en grec un esemble lexical spécialisé dans la désignation du partage de la nourriture») e BAKKER 2013, pp. 38-42.

³ DETIENNE 1988, pp. 178-9. Sulla logica della ripartizione comune a banchetto e bottino cfr. SAÏD 1979, pp. 17-23, che mette in rilievo come tra il τέμενος e il γέρας-parte d'onore nel banchetto ci sia la stessa relazione che intercorre tra il τέμενος e il γέρας prelevato dal bottino. Sul γέρας nel banchetto cfr. BAKKER 2013, pp. 39-40 e p. 45 sulla sovrapposizione tra banchetto e spartizione di bottino (come risultato di saccheggio) che qualifica l'azione dei pretendenti in casa di Odisseo.

⁴ L'importanza strutturale del banchetto come momento di riproduzione delle gerarchie sociali è sottolineata dalla ricorrenza di episodi mitici in cui l'assenza di una corretta ripartizione delle porzioni porta a una contesa (νεῖκος) e a esiti disforici. Sul motivo leggendario del «quarrel at a sacrifice» cfr. NAGY 1979, p. 130 (a proposito della morte di Neottolema a Delfi durante una lite sulla ripartizione della carne e di Meleagro che uccide gli zii mentre è in corso la divisione delle spoglie del cinghiale abbattuto) e BAKKER 2013, pp. 42-3 sui «dangers of the *dais*». Significativa è anche una versione mitica riferibile alla *Tebaide* del Ciclo epico, testimoniata dallo scolio – forse didimeo – a Soph. OC 1375 (= *Thebais*, fr. 3 Allen), secondo la quale Eteocle e Polinice mandavano abitualmente a Edipo la spalla di ogni animale sacrificato come vero e proprio pezzo d'onore (οἱ περὶ Ἐτεοκλέα καὶ Πολυνείκην δι' ἔθους ἔχοντες τῷ πατρὶ Οἰδίποδι πέμπειν ἐξ ἐκάστου ἱερείου μοῖραν τὸν ὄμιον), “ma una volta, dimenticandosene del tutto per trascuratezza o per qualche altra ragione, gli mandarono una coscia” (ἐκλαθόμενοι ποτε, εἴτε κατὰ ῥαστώνην εἴτε ἐξ ὀτουοῦν, ἰσχίον αὐτῷ ἔπεμψαν); in questa versione del mito la ripartizione “disordinata” della carne, frutto della mancata considerazione dell'onore che spetta alla figura paterna, porterà a Edipo a maledire i suoi due figli.

⁵ Su questo punto si veda l'analisi di MARRUCCI 2005, pp. 88-100.

Capitolo quattro

partecipare a) banchetti. Così, nell'*Iliade*, è Agamennone che deve farsi carico di offrire il banchetto agli anziani e ai capi degli Achei, poiché, come gli ricorda Nestore, egli è “più re di tutti gli altri” (*Il.* IX 68-69: σὺ γὰρ βασιλεύτατός ἐσσι. / δαίνυ δαῖτα γέρουσιν); all'Atride pertiene, cioè, una superiorità relazionale sugli altri *basilees* che si afferma nell'ambito della generosità alimentare⁶.

Le scorte alimentari, e in particolare i capi di bestiame, costituiscono una parte essenziale delle “sostanze” (il βίωτος) che permette ai *basilees* omerici di dar prova del proprio potere attraverso i meccanismi operativi della reciprocità: alienare una porzione di tali sostanze nel banchetto (così come riservare parte della vittima alla divinità) ha, infatti, lo scopo di costruire dei vincoli relazionali che rafforzano la posizione statutaria di chi si fa promotore di tale alienazione (il sovrano). Questo dato è ben evidente nell'*Odissea*, dove offrire banchetti, e offrirli in abbondanza, è elemento che segnala, a più riprese, il buon funzionamento della reciprocità e della regalità: basti pensare ai sontuosi banchetti offerti a Telemaco da Nestore⁷ e Menelao⁸ e a Odisseo da Alcino⁹.

Rispetto alle altre scene odissiache di banchetto (e, più in generale, rispetto all'orizzonte mentale presupposto dall'intero macrotesto omerico), i pasti comuni dei pretendenti acquistano, come ha ben evidenziato Suzanne Saïd¹⁰, una specifica salienza narrativa che deriva dal costante capovolgimento del modello “eunomico” della reciprocità, quella del banchetto in cui ciascuno dei partecipanti ha la parte che gli è dovuta (δαῖς ἔσση): fin dall'inizio del poema i banchetti dei pretendenti all'interno della dimora di Odisseo si configurano, infatti, come espressione di una società in cui le condizioni ordinate dell'esistenza collettiva sono gravemente inficiate dalla prolungata assenza del sovrano¹¹. Tratto caratterizzante dell'azione dei pretendenti, uomini che rivendicano l'appartenenza alla classe degli *aristees*, è quella di dilapidare incessantemente¹² e in

⁶ Sull'immagine leggendaria del re distributore di cibo e di abbondanza cfr. Plut. *Quaest. Gr.* 12, con le riflessioni di GERNET 1968, pp. 46-7 e MARRUCCI 2005, p. 33. Sul nesso tra regalità e distribuzione di carni cfr. EKROTH 2011.

⁷ *Od.* III 37 ss., 428 ss.

⁸ *Od.* IV 52-68.

⁹ *Od.* VII 172-7 e VIII 38-9, dove Alcinoo specifica che intende offrire il δαῖς a tutti e in abbondanza (ἐγὼ δ' ἐὺ πᾶσι παρέξω).

¹⁰ SAÏD 1979, pp. 23-41.

¹¹ MARRUCCI 2005, p. 97.

¹² Come nota MARRUCCI 2005, pp. 92-3, i pasti comuni dei pretendenti occupano, da soli, quasi un quarto dell'intero poema. Non del tutto convincente è l'interpretazione di BAKKER 2013, che pone l'accento sul motivo dell'eccesso di consumo di carne come elemento pertinente alla costruzione narrativa della dismisura dei pretendenti: secondo lo studioso, nell'*Odissea* sopravviverebbe, infatti, l'idea “primitiva” concernente «the dangers of and anxieties about eating meat in general, especially meat that is (too) readily available» (BAKKER 2013, p. 86), dato di pensiero che, per Bakker, trova la sua ragione materiale nel limitato regime di alimentazione carnea che contrassegnava la vita quotidiana nel periodo di composizione dei poemi. Enfatizzando quest'assunto, Bakker interpreta il ritorno di Odisseo e la sua vendetta sui pretendenti, accaniti consumatori di carne, come rielaborazione epica di modelli narrativi afferenti alla morfologia dell'*anax theton*, il divino “signore degli animali” che punisce i trasgressori garantendo la sopravvivenza del bestiame in regime di risorse limitate (così anche COOPER 2020, p. 122, che, riprendendo Bakker, proietta nell'*Odissea* una sensibilità ecologica del tutto contemporanea: «To regain his kingship, he [*scil.* Odisseo] must in fact become a *defender of animals*» [corsivo mio]). L'interpretazione non regge, però, se consideriamo che mangiare carni in

modo predatorio, cioè senza ordine nella ripartizione gerarchizzata e senza alcuna controprestazione, il βίωτος di Odisseo, tratto che è ben enfatizzato dalla dizione formulare¹³. Odisseo si trova, allora, nella posizione critica di involontario offerente del banchetto (il che ne conferma, seppur in modo stravolto, la regalità), ma i beni che gli vengono sottratti non sono alienati nelle forme di reciprocità positiva che alimentano la macchina sociale, bensì radicalmente distrutti dall'edonismo predatorio dei pretendenti.

A questo primo elemento contestuale, che orienta fin dall'inizio del poema il distanziamento del fruitore rispetto al comportamento irregolare dei pretendenti, ne risulta correlato un secondo: invece di accogliere lo straniero e mendico Odisseo alla sua stessa tavola, i pretendenti non si fanno scrupolo di stigmatizzarne la persona e di maltrattarlo, stravolgendo in tal modo le norme della ξενία omerica, nozione che definisce l'insieme codificato dei rapporti relazionali afferenti all'orizzonte dell'ospitalità¹⁴. La gravità della trasgressione si comprende se consideriamo che la posizione che Odisseo occupa nel XVII canto è quella propria di una macrocategoria sociale, gli ξεῖνοι καὶ πτωχοί, cui è ugualmente riconosciuta un'inviolabilità sanzionata dagli dèi¹⁵. In aggiunta a ciò, accogliere stranieri e mendicanti, riservando loro un posto al banchetto e spartendo con essi il cibo, rientra organicamente tra i comportamenti tipici del buon *basileus*¹⁶.

abbondanza è norma ripetutamente agita da tutti i personaggi umani dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, come testimonia l'uso generalizzato della formula, tipica del banchetto, δαινόμενοι κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἡδύ (Od. 6x, cfr. PAVESE – BOSCHETTI 2003, III, ad Od. IX 557). Per i fruitori del poema l'elemento centrale per la caratterizzazione dei pretendenti sta, in ogni caso, nel fatto che essi consumano in eccesso non generica carne, bensì la carne che deriva dall'appropriazione indebita del bestiame di proprietà di Odisseo. La questione in sé del *surplus* di consumo carneo è, in altri termini, del tutto secondaria rispetto all'elemento dell'abuso di risorse su cui i pretendenti non hanno, di fatto, alcuna titolarità.

¹³ Si vedano in particolare la formula οἱ τοὶ βίωτον κατέδουσι (Od. XI 116, XIII 396, 428; XV 32, XVII 378) e βίωτον νήποινον ἔδουσι (Od. I 160, XIV 377, XVIII 280), che enfatizza l'assenza di reciprocità (νήποινον, "senza poινή") del mangiare dei pretendenti. Sulla consumazione del βίωτος ἄνακτος come modalità specifica dell'azione dei pretendenti che attentano alla sovranità di Odisseo cfr. MARRUCCI 2007a, pp. 56-7. A proposito del desiderio predatorio che contrassegna la relazione dei pretendenti nei confronti dei beni di Odisseo, è significativa la formula κτήματα δαρδάπτουσιν ὑπέρβιον (Od. XIV 92, XVI 315); nell'*Iliade* il verbo δαρδάπτειν è, infatti, utilizzato a proposito dell'omofagia degli sciacalli (cfr. *supra*, Cap. 3.4.1.). Sul repertorio di immagini odissiache che configurano i pretendenti come "divoratori" delle sostanze di Odisseo si veda l'analisi di SAÏD 1979, pp. 9-14; sulla "bestializzazione" che investe chi non manifesta il dovuto ritegno durante il banchetto e in occasione della spartizione delle carni cfr. anche DETIENNE – SVENBRO 1982 [1979] a proposito della πλεονεξία del lupo.

¹⁴ A fronte dell'ampia bibliografia sulla ξενία omerica si segnalano almeno STEWART 1976, FINLEY 1977 [1992] 75 ss., SIMPSON 1992, SCHEID-TISSINIER 1994, pp. 115-76; KONSTAN 1997, pp. 33-7; GIORDANO 1999b, pp. 71 ss., THALMANN 2011, pp. 324-5, COZZO 2014, pp. 11-9 e CAMEROTTO 2018. Sulle pratiche rituali che scandiscono le "scene tipiche" di accoglienza dello ξεῖνος nell'*Odissea* cfr. lo studio di REECE 1993, in particolare le pp. 5-46.

¹⁵ Cfr. la formula πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες / ξεῖνοί τε πτωχοί τε (Nausicaa in Od. VI 207-8, Eumeo in XIV 57-8) e Od. XVII 483-7. Sulla figura marginale dello πτωχός nell'*Odissea* (nell'*Iliade* il termine non è attestato: su quest'assenza cfr. le utili osservazioni di PADUANO 1967, pp. 333-4) si vedano NDOYE 1993, SCHEID-TISSINIER 1994, pp. 151-2; GIAMMELLARO 2013, COZZO 2014, pp. 14-9.

¹⁶ Com'è noto, nell'assiologia e nell'articolazione sintattica dei rituali di ξενία, invitare lo ξεῖνος al banchetto e offrirgli una porzione di cibo è azione rituale che ha assoluta priorità rispetto alla richiesta di identificazione: si veda il discorso di Menelao in Od. IV 31-6, dove il sovrano invita a banchetto gli ξεῖνοι (che poi scoprirà essere Telemaco e Pisistrato) ricordando allo scudiero Eteoneo che entrambi avevano mangiato diverse volte "cibo offerto da ospiti" (v. 33: ξεινήια πολλὰ φαγόντες). Cfr. REECE 1993, p. 22 («the banquet is the primary locus for participation in *xenia*; significantly, the term ξενία, ξεινήια may specifically denote the food offered to a guest») e SCHMITT PANTEL 1992, pp.

Capitolo quattro

Al contrario, i pretendenti, e in particolare Antinoo, si dimostrano fin dall'ingresso di Odisseo del tutto ostili a condividere il cibo col nuovo arrivato. Antinoo, ad esempio, biasima i mendicanti "ripulitori di banchetti" (*Od.* XVII 377: *πρωχοὶ ἀνηροί, δαιτῶν ἀπολυμαντήρες*) accusandoli dello stesso comportamento parassitario che fin dall'*incipit* del poema caratterizza, piuttosto, lo smodato banchettare dei pretendenti¹⁷. Lo stesso Antinoo occupa una posizione statutaria, quella dei *basilees*, da cui ci si aspetterebbe, come abbiamo visto, un'attestazione di generosità alimentare. È quanto gli ricorda in modo inequivocabile proprio il mendico Odisseo: "Concedimi del cibo, caro. Tra gli Achei non mi sembri il più umile, / bensì il più nobile, perché assomigli a un *basileus*. / Perciò a te è richiesto dare del cibo anche migliore / rispetto agli altri"¹⁸.

Per tutta risposta, Antinoo accusa di impudenza il mendico e, alla replica pacata di quest'ultimo, non esita a tirargli addosso uno sgabello, colpendolo in fondo alla schiena (*Od.* XVII 462-3: *βάλε δεξιὸν ὄμων / πρυμνότατον κατὰ νῶτον*), una specificazione dal forte valore simbolico, poiché la parte colpita coincide con quella sezione del corpo animale, il *νῶτον*, che costituisce la parte d'onore nei banchetti¹⁹. Invece di elargire al mendico (nonché οἰκοιο ἄναξ e sovrano di Itaca) la porzione di cibo che più gli spetterebbe, Antinoo ricorre ad una violenza del tutto contraria alla norma dell'inviolabilità fisica dello *ξείνος*²⁰, tanto che gli stessi pretendenti, preoccupati, stigmatizzeranno la sua reazione come 'hybristica'²¹.

La violenza innescata da Antinoo costituisce, insomma, l'esatto opposto delle norme di reciprocità eunomica proprie del banchetto e della *ξενία*²². A partire da questo gesto aggressivo di Antinoo, la socialità regressiva che caratterizza *ab initio* i banchetti dei pretendenti in casa di

40-1.

¹⁷ Cfr. la replica con cui Telemaco stigmatizza l'egoismo edonistico di Antinoo: "tu stesso preferisci mangiare molto piuttosto che dare a un altro" (*Od.* XVII 404: *αὐτὸς γὰρ φαγέμεν πολὺ βούλει ἢ δόμεν ἄλλω*).

¹⁸ *Od.* XVII 415-8: *δός, φίλος· οὐ μὲν μοι δοκεῖς ὁ κάκιστος Ἀχαιῶν / ἔμμεναι, ἀλλ' ὄριστος, ἐπεὶ βασιλῆϊ ἔοικας. / τῷ σε χρὴ δόμεναι καὶ λώϊον ἢ ἐπερ ἄλλοι / σίτου*. Cfr. DE JONG 2001, p. 429: «Antinous forms the exact reverse of Eumaeus, who, though only a swineherd – admittedly of royal descent –, behaves as hospitality as a king».

¹⁹ Cfr. *Od.* XIV 437-8, dove Eumeo, dopo aver accolto Odisseo nei panni del mendicante, onora il suo ospite offrendogli l'intero dorso di un maiale (*νότοισιν δ' Ὀδυσῆα διηγεκέεσσι γέραρεν / ἀργιόδοντος ὄος, κύδαινε δὲ θυμὸν ἄνακτος*). Sul dorso (*νῶτον*) come parte d'onore cfr. anche *Il.* VII 321 e *Od.* VIII 474-6, dove Odisseo taglia un pezzo della carne di maiale che sta mangiando, dono di Alcinoo, per darlo a Demodoco (*νότου ἀποπροταμών*), e *schol.* Soph. *OC* 1375 (= *Thebais*, fr. 3 Allen). Analogo è il caso di Ctesippo che lancia un piede di bue su Odisseo in *Od.* XX 295-300, dove, peraltro, è lo stesso pretendente a qualificare ironicamente come *ξείνιον*, "dono ospitale", e come *γέρας*, "parte d'onore", l'oggetto scagliato contro l'ospite-mendico. Questo punto ritornerà nel vanto espresso da Odisseo dopo l'uccisione del pretendente, vendetta che si qualifica così come giusto contro-dono (*Od.* XXII 290-1): "Ecco, a te questo dono ospitale in cambio del piede (*τοῦτό τοι ἀντὶ ποδὸς ξενιῆιον*) / che hai donato ad Odisseo pari agli dèi quando mendicava per la casa"; cfr. CLAY 1994, p. 37.

²⁰ Dietro il corpo dell'ospite-mendico potrebbe, infatti, nascondersi un dio, come sottolinea uno dei pretendenti poco dopo, ai vv. 484-7, in particolare v. 485: *θεοὶ ξείνοισιν εὐκότες ἄλλοδαποῖσι*.

²¹ *Od.* XVII 483-7. La deviazione morale che caratterizza il personaggio di Antinoo, tra tutti i pretendenti il più ostile (*Od.* XVII 388: *αἰεὶ χαλεπὸς περὶ πάντων εἰς μνηστήρων*, come afferma Eumeo; cfr. anche il rimprovero che Telemaco formula nei suoi confronti in XVII 404), è tematizzata già nell'etimologia del suo antropónimo, cfr. RUSSO 1985, ad *Od.* XVII 375-9. L'atto di lanciare oggetti sul corpo inviolabile dell'ospite-mendico è esplicitamente qualificato da Telemaco come forma di *ἀεικείη* in *Od.* XX 308-9: *τῷ μὴ τίς μοι ἀεικείας ἐνὶ οἴκῳ / φαινέτω*; su questo punto e sulla speciale *puissance* religiosa che avvolge il corpo dell'ospite cfr. GERNET 1917 [2001], p. 219.

²² Sul lancio degli oggetti contro l'ospite cfr. REECE 1993, pp. 176-8; STEINER 2010, p. 17 e 137, ad *Od.* XVII 462-5.

Odisseo sfocerà gradualmente, attraverso alcuni snodi significativi, nelle forme parossistiche della violenza sanguinaria. Il primo snodo è offerto dalla gara di pugilato tra Odisseo e lo πτωχός itaceo Iro, imposta da sempre da Antinoo. Si tratta, infatti, di uno spettacolo violento che oltrepassa le forme di reciprocità positiva incarnate dal banchetto regale e che ha come unico scopo il divertimento irrituale e antisociale dei pretendenti²³. Inoltre, per spronare Iro a lottare con Odisseo, Antinoo non esita a formulare una minaccia, dai tratti particolarmente espressionistici, che chiama in causa l'orizzonte delle pratiche mutilatorie (*Od.* XVIII 83-7):

αἶ κέν σ' οὔτος νικήσῃ κρείσσων τε γένηται,
πέμψω σ' ἠπειρόνδε, βαλὼν ἐν νηὶ μελαίνῃ,
εἰς Ἔχετον βασιλῆα, βροτῶν δηλήμονα πάντων, (85)
ὅς κ' ἀπὸ ῥίνα τάμησι καὶ οὔατα νηλεῖ χαλκῷ
μήδεά τ' ἐξερύσας δῶη κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι.

«Se costui vincerà e sarà superiore,
ti manderò sulla terraferma, gettato dentro una nave,
dal *basileus* Echeto, massacratore di tutti i mortali,
che col bronzo spietato ti taglierà naso e orecchie,
ti strapperà i genitali e li darà crudi ai cani!».

Significativamente questa minaccia sarà iterata sempre dallo stesso Antinoo in altre due circostanze, tramite l'impiego della medesima formula del v. 85, che salda il nome Echeto al suo ruolo parossistico di *basileus* “massacratore di tutti i mortali” (εἰς Ἔχετον βασιλῆα, βροτῶν δηλήμονα πάντων)²⁴. La prima di queste due occorrenze si colloca appena pochi versi dopo: in seguito alla sconfitta di Iro, Antinoo ribadirà, infatti, di voler attuare la minaccia precedentemente formulata: “sulla terraferma lo porteremo assai presto, / dal re Echeto, massacratore di tutti i mortali” (vv. 115-6: τάχα γάρ μιν ἀνάξομεν ἠπειρόνδε / εἰς Ἔχετον βασιλῆα, βροτῶν δηλήμονα πάντων). L'iterazione della formula da parte del solo Antinoo promuove così l'istituzione di un

²³ Sulle crudeli risate dei pretendenti come esempio della loro immoralità cfr. DE JONG 2001, p. 440. Cfr. anche STEINER 2010, *ad Od.* XVIII 35: «the derision also reveals the nature of the suitors, signalling their blindness and mistaken sense of security as well as their absence of self-control».

²⁴ *Od.* XVIII 116; XXI 308. Al versante connotativo della violenza parossistica riconduce già l'utilizzo del raro δηλήμων, deverbativo di δηλέομαι (cui CHANTRAINE 1968, s.v., attribuisce un tema iterativo-intensivo, ipotizzando per la radice **del-* il valore etimologico di «fendre, déchirer»). In Omero l'aggettivo ricorre solo come appellativo stigmatizzante nel verso iniziale del duro discorso che Apollo rivolge agli dèi, accusandoli di assecondare la ἀεκεῖν del cadavere di Ettore (*Il.* XXIV 33: σχέτλιοί ἐστε θεοί, δηλήμονες); per quanto riguarda la produzione poetica di età classica, l'aggettivo ricorre in Soph. *TrGF* IV F730c** Radt (= *P. Oxy.* XXVII 2452, attribuito a *Teseo* di Sofocle), v. 20: σὺν ἐμπόρῳ[ν] δηλήμον[α], in relazione alla scrofa di Crommione, creatura mitica che, nel frammento in questione come altrove, rientra – insieme ai “briganti” Sini e Scirone – in un elenco di figure anticulturali specializzate nell'uccisione dei malcapitati viandanti (cfr. anche Bacch. *Dithyrambi* 4, 19-25, dove la scrofa di Crommione è detta ἀνδροκτόνος), accomunate dall'essere state neutralizzate da Teseo durante il suo viaggio di “civilizzazione” da Trezene ad Atene.

rapporto di analogia tra gli abusi sugli ξειῖνοι agiti dal capo dei pretendenti e la figura inquietante del sanguinario Echeto.

Questo dato, come ora vedremo meglio, risulta determinante per comprendere la struttura delle immagini odissiache di violenza mutilatoria, immagini di cui l'aedo si serve per articolare in primo luogo un discorso che ha come posta in gioco la relazione strutturale tra l'esercizio della regalità e i protocolli condivisi della ξενία.

4.2.1. "Colui che trattiene presso di sé".

Del *basileus* Echeto, sempre connotato in relazione ad atti di violenza, il testo odissiacco non specifica altro²⁵. Il personaggio non è collocato con precisione nello spazio, al di là dell'indicazione che il suo regno si trova ἡπειρόνδε (*Od.* XVIII 84), oltre Itaca, "sulla terraferma"²⁶. Le tre menzioni formulari da parte di Antinoo sono, peraltro, le uniche attestazioni relative al personaggio in questione nell'intera letteratura greca dai poemi omerici fino al IV libro delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio. Qui Echeto riappare in un fugace *excursus* mitico che, pur largamente influenzato dal modello odissiacco, afferisce a forme di violenza morfologicamente diverse da quelle cui fa riferimento Antinoo nella sua minaccia a Iro. Per convincere il marito Alcino, signore dei Feaci, a proteggere Medea dall'ira del padre Eeta, la regina Arete fa una breve rassegna di figure mitiche contrassegnate dal rapporto disfunzionale con le proprie figlie²⁷. Tra queste figure spicca, appunto, il crudele Echeto (AR IV 1092-5):

λίην γὰρ δούζηλοι εἰσὶ ἐπὶ παισὶ τοκῆς·
οἷα μὲν Ἀντιόπην εὐώπιδα μήσατο Νυκτεῦς, (1090)
οἷα δὲ καὶ Δανάη πόντω ἔνι πῆματ' ἀνέτλη
πατρὸς ἀτασθαλίῃσι· νέον γε μὲν, οὐδ' ἀποτηλοῦ,
ὑβριστῆς Ἔχετος γλήναις ἔνι χάλκεα κέντρα
πῆξε θυγατρὸς εἴης, στονόεντι δὲ κάρφεται οἴτω,
ὀρφναίῃ ἐνὶ χαλκὸν ἀλετρεύουσα καλιῆ. (1095)

²⁵ È tradizionale negli studi, fin dalla voce curata da K. Tümpel per il quinto volume della *Real-Encyclopädie* (1905), l'interpretazione di Echeto come «sagenhafter grausamer König» (*ivi*, col. 1916) afferente al sostrato folklorico dell'*epos* odissiacco. Per RUSSO 1985, p. 198, *ad Od.* XVIII 85 egli equivale al «re malvagio delle leggende popolari che mette a morte tutti i forestieri»; per CAPPELLETTO 2003, p. 222 si tratta di «una specie di orco delle fiabe», per STEINER 2010, p. 169, *ad Od.* XVIII 85 di un «sinister bogey-man». Secondo HALM-TISSERANT 1995, p. 291, Echeto è addirittura «à l'évidence une métaphore d'Hadès».

²⁶ Talvolta inteso nel senso di "in Epiro" o "nel continente" (cfr. CAPPELLETTO 2003, p. 223), il locativo ἡπειρόνδε è da interpretare, piuttosto, in relazione al significato originario di ἡπειρος come "terraferma". Il termine ricorre anche altrove nell'*Odissea* in relazione a isole: così in V 56 ἡπειρόνδε è usato a proposito del movimento di Hermes verso l'isola di Calipso; cfr. ἐς ἡπειρον in IX 496 a proposito dell'onda, sollevata dal masso del Ciclope, che rispinge verso l'isola i compagni di Odisseo. Sulla duplice localizzazione di Echeto (in Epiro o in Sicilia) offerta dagli scolii omerici *ad Od.* XVIII 85 cfr. *infra* e Appendice I, 3.

²⁷ HUNTER 2015, p. 230, *ad AR IV* 1089.

«Troppo severi sono, infatti, i genitori nei confronti delle loro figlie:
ricorda quello che Nitteo fece alla bella Antiope,
e quali pene ebbe a soffrire in mare Danae
per gli eccessi del padre; recentemente poi, non lontano da qui,
il tracotante Echeto con spiedi di bronzo gli occhi
di sua figlia fece trafiggere, e lei si consuma nel suo triste destino,
macinando granelli di bronzo in un tenebroso granaio».

Così come nell'*Odissea*, anche in Apollonio Rodio Echeto appare attivo nel presente della narrazione ed è ugualmente associato a un'alterità geografica non meglio specificata (v. 1092: οὐδ' ἀποτηλοῦ)²⁸. A differenza dell'ipotesto omerico, dove il nome del personaggio si lega formularmente alla sua funzione sociale di βασιλεύς, nelle *Argonautiche* Echeto è qualificato, più genericamente, come ὑβριστής. Questa forma di marginalizzazione della regalità è da rapportare alla valorizzazione di un differente aspetto del personaggio: egli figura, infatti, come rappresentante estremo di una serie di figure paterne (Nitteo, Acrisio) caratterizzate dall'opposizione regressiva alla maturità sessuale delle proprie figlie e alla loro fuoriuscita dall'orizzonte dell'οἶκος²⁹.

Si tratta di una risemantizzazione del modello omerico che è organica all'economia narrativa del IV libro delle *Argonautiche*, dove assume ampio rilievo il motivo del conflitto con l'autorità paterna³⁰ e, più in generale, quello dello sfaldamento violento dei legami interni all'οἶκος, tema che trova il suo apice drammatico nell'omicidio proditorio e nella sanguinaria mutilazione di Apsirto, compiuta da Giasone grazie all'inganno di Medea, sorella dello stesso Apsirto³¹.

Il passaggio dall'orizzonte semantico della regalità a quello della sfera familiare è segnalato, inoltre, dalla specifica tipologia di violenza mutilatoria cui fa riferimento il poeta alessandrino: la duplice indicazione della perforazione degli occhi tramite "spiedi bronzei" (χάλκεα κέντρα) e della reclusione della θυγάτηρ all'interno del "tenebroso granaio" (ὄρφναίη ἐν... καλιῆ), luogo deputato

²⁸ È probabile, però, che la versione mitica adottata da Apollonio Rodio presupponga la localizzazione epirotica di Echeto attestata in *Schol. HMV Od. XVIII 85a* (p. 657, 30 Dindorf), poiché, al contrario di quanto accade nell'*Odissea*, il poeta alessandrino identifica l'isola dei Feaci – rispetto alla quale Echeto si trova οὐδ' ἀποτηλοῦ – con Corcira: LIVREA 1973, p. 285; VIAN 1981, p. 29; HUNTER 2015, p. 154 ad AR IV 539. Nello scolio al passo di Apollonio Rodio il commentatore non aggiunge informazioni geografiche, ma informa di aver trovato la storia nota al poeta ellenistico in un autore epirota, Lisippo, autore di un non altrimenti noto *Catalogo di Ἀσεβείας* (*Schol. ad AR IV 1093-5a*: εὐρομεν δὲ τὸν μῦθον ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Λυσίππου Ἠπειρώτου Ἀσεβῶν καταλόγῳ).

²⁹ La vicenda cui allude Arete è esplicitata da *Schol. HMV Od. XVIII 85a* [p. 657, 30 Dindorf]: la figlia di Echeto, Metope o Anfissa, era stata sedotta da Aicmodico, motivo per cui il padre l'aveva accecata. Cfr. *infra*. Sul motivo leggendario della sottrazione degli occhi in quanto canali di una passione erotica illecita si veda SEAFORD 1990, p. 84.

³⁰ Sul terrore dell'autorità paterna nelle *Argonautiche* cfr. PADUANO 1972, p. 146.

³¹ AR IV 468-81, dove all'uccisione di Apsirto da parte di Giasone segue, al v. 477, una forma di mutilazione del cadavere (Ἥρωσ δ' Αἰσονίδης ἐξάρματα τάμνε θανόντος) generalmente intesa dalla critica antica e moderna come richiamo all'immagine tragica del cosiddetto *μασχαλισμός* di Agamennone da parte di Clitemestra. Sulla questione cfr. *infra*, Appendice III.

Capitolo quattro

a conservare le risorse alimentari (βίωτος) dell'οἶκος³², è, infatti, coerente con una serie di immagini mitiche di accecamento e di fissazione all'interno della casa che hanno come comun denominatore l'inibizione coercitiva della norma esogamica³³. In questo caso l'elemento pertinente è, più nello specifico, il rovesciamento della paternità da posizione cui compete strutturalmente la dazione in sposa della figlia (dunque la sua alienazione dall'οἶκος paterno verso l'οἶκος del marito) a condizione semi-incestuosa data dal possesso esclusivo e reificante del corpo della figlia.

In generale, la funzione di assoggettamento violento del corpo altrui appare codificata nello stesso antroponimo Ἐχετος, un “nome parlante” che per i parlanti greco rimanda con ogni probabilità all'orizzonte semantico del possesso (in quanto formato dalla radice di ἔχειν)³⁴. Come molti altri antroponimi epici (tra cui anche quello di Antinoo, “νόος contrario [*scil.* alla norma]”), anche la denominazione del crudele *basileus* sollecita nel fruitore antico una resa “figurativa” del personaggio³⁵: Ἐχε-τος è, innanzitutto, “colui che possiede/trattiene presso di sé”³⁶.

4.2.2. La mutilazione delle estremità

Se Apollonio Rodio gioca col nome del personaggio enfatizzando il rapporto possessivo che egli esercita sul corpo della figlia, nell'*Odissea* l'oggetto dell'azione predatoria del *basileus* Echeto è, piuttosto, il corpo degli stranieri. Su quest'ultimo punto l'interpretazione degli antichi sembra essere stata concorde, come si ricava dalla ricorrenza del medesimo *pattern* nelle due differenti annotazioni marginali relative ad Echeto tradite dai tre principali testimoni degli scolii all'*Odissea*. Il materiale mitico confluito in tali fonti è notevolmente stratificato: in questo paragrafo prenderemo in analisi solo una sezione della prima annotazione (Schol. **HMV** *Od.* XVIII 85a)³⁷, quella che risulta maggiormente coerente con la caratterizzazione omerica di Echeto. Per un'analisi dettagliata delle altre tradizioni mitiche su Echeto rimando il lettore all'Appendice I (parr. 2-3).

La prima annotazione riporta la versione mitica adottata da Apollonio Rodio: Echeto è presentato come un *basileus* dell'Epiro (Ἐχετος βασιλεὺς ἦν τῆς Ἠπείρου) particolarmente

³² Cfr. Hes. *Op.* 301: βιώτου δὲ τεῖν πμπλῆσι καλήν.

³³ Il dibattito sul tema è inaugurato da DEVEREUX 1973, pp. 40 ss., che individua nei miti di accecamento un nesso strutturale tra la mutilazione degli occhi e «sexual crimes», tra cui spicca l'incesto; cfr. le caute obiezioni di BUXTON 1980, che riconduce il *pattern* specifico all'interno di una più articolata serie di miti in cui l'accecamento figura come punizione per la trasgressione dei limiti (anche sessuali) che competono alla relazione tra uomini e divinità. Sull'accecamento e l'imprigionamento come indicatore di un “eccesso endogamico” all'interno dell'οἶκος cfr. SEAFORD 1990, pp. 83-4, STEINER 1995, pp. 200 ss. e TATTI-GARTZIOU 2010, pp. 183-5.

³⁴ RUSSO 1985, p. 198, *ad Od.* XVIII 85; CAPPELLETTO 2003, p. 222, n. 564; STEINER 2010, p. 169, *ad Od.* XVIII 85. Differente etimologia in VON KAMPTZ 1982, p. 150, che interpreta Ἐχετος come forma abbreviata di Ἐχέ-τιμος.

³⁵ Sulla funzione “figurativizzante” degli antroponimi nell'*epos* arcaico cfr. CALAME 1985, pp. 30-2.

³⁶ Cfr. TÛMPEL 1905, col. 1916: «der “Festhaltende”, der niemanden wieder los läßt, den er einmal hat».

³⁷ Per gli scolii *ad Od.* XVIII 85 presuppongo la *constitutio textus* e la numerazione introdotte da CAPPELLETTO 2003, pp. 80-1 (scolio b), pp. 219-20 (scolio a), differenti rispetto a quelle impiegate da Dindorf nella sua edizione. Riporto qui il *conspectus siglorum*: **H** corrisponde a Harl. Mus. Brit. 5674; **V** designa i cosiddetti *Scholia Didymi*, rappresentati da Bodl. Auct. V 1.51, **M** è il Marc. Gr. 613.

“crudele e severo”, ὠμὸς καὶ ἀπότομος³⁸. Egli avrebbe accecato (πιηρώσας) sua figlia, Metope o Anfissa, poiché era stata sedotta da un tale Aicmodico, e poi l'avrebbe costretta a macinare chicchi di ferro (ἠνάγκαζε σιδηρᾶς ἀλεῖν κριθάς), promettendo di “renderle gli occhi” qualora fosse riuscita a macinarli (λέγων τότε ἀποδώσειν τὰς ὄψεις, ὅτε ἀλέσει τὰς κριθάς)³⁹. Poi, dopo aver invitato ad un banchetto Aicmodico (ἐπὶ ἐστίασιν καλέσας), gli avrebbe “tagliato le estremità” (ἠκρωτηρίασε) e – aggiungono due dei tre testimoni manoscritti (M e V)⁴⁰ – anche i genitali (καὶ τὰ αἰδοῖα αὐτοῦ ἀπέκοψεν), elemento punitivo che è evidentemente da rapportare all'inibizione del legame erotico tra Aicmodico e la figlia di Echeto.

Le informazioni che ricaviamo da questa prima parte dello scolio A presentano già alcune significative concordanze con le immagini mitiche che è possibile rintracciare nell'*Odissea*, a partire dal rapporto di connessione tra l'esercizio della regalità, il contesto del banchetto (cui Aicmodico è invitato dallo stesso *basileus*)⁴¹ e il dispiegamento della violenza mutilatoria. Il contesto mitico in cui trova configurazione il rapporto tra questi tre termini è quello, ampiamente documentato, della cosiddetta “*fête fatale*”, nozione con cui designiamo il banchetto cruento nel quale compare in qualche modo una vittima umana⁴².

Caso esemplare è l'omicidio oltraggiante di Agamennone da parte dell'usurpatore Egisto e di Clitemestra, rievocato dall'ombra di Agamennone nella *Nekyia* (*Od.* XI 405-39). Invitato a casa per banchettare (vv. 410-1: οἴκόνδε καλέσσας, / δειπνίσσας) come accade ad Aicmodico nella versione mitica riportata dallo scolio, l'Atride e i suoi uomini verranno uccisi proditoriamente, subendo la medesima sorte che attende l'animale sacrificale (v. 411: ὧς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνη)⁴³. L'inversione dei normali rapporti di reciprocità che stanno alla base del banchetto come momento di riproduzione ordinata dei rapporti di potere trova la sua espressione più macroscopica proprio nella riduzione connotativa del corpo inviolabile dell'invitato (che, nel caso di Agamennone, coincide con il legittimo detentore del potere regale) a equivalente del corpo macellabile dell'animale.

³⁸ Il sintagma ὠμὸς καὶ ἀπότομος è omissa da uno dei tre testimoni (H = Harl. Mus. Brit. 5674). Significativa è la scelta dell'aggettivo ἀπότομος, che coniuga al senso proprio denotante l'atto mutilatorio (CHANTRAINE 1968, s.v. τέμνω) il senso metaforico di “eccessivamente severo” (*LSJ* s.v. ἀπότομος; CAPPELLETTO 2003, pp. 225-6, n. 580). Nel sostantivo corrispondente, ἀποτομία, sono presenti talvolta entrambe le accezioni, cfr. ad es. [Demetr.] *Eloc.* 292 sulla crudeltà proverbiale di Falaride (τῆς Φαλάριδος ἀποτομίας), su cui cfr. Appendice I, 3.

³⁹ L'immagine della macinazione dei chicchi di ferro (o di bronzo, come in Apollonio Rodio) implica ovviamente un supplizio senza fine e qualifica come economicamente improduttiva la permanenza della figlia nello οἶκος paterno.

⁴⁰ Cfr. CAPPELLETTO 2003, p. 219, n. 547.

⁴¹ Il motivo mitico e sociale dell'invito al banchetto (ricorrentemente espresso dal verbo καλέω + termine, spesso preceduto da preposizione, che designa il pasto) è un vero e proprio catalizzatore di immagini di regalità, come mostrato in modo approfondito da MARRUCCI 2005, p. 36 ss. e *passim* a proposito dei banchetti in Erodoto.

⁴² Come ha ben mostrato Lucia Marrucci, già nell'*Odissea* il motivo della “*fête fatale*” si delinea tipicamente come occasione di un inganno finalizzato ad accedere alla sovranità o piuttosto a riconfermarne la detenzione (MARRUCCI 2005, pp. 92-100).

⁴³ Cfr. BAKKER 2013, p. 43: «Agamemnon and his companions were murdered while dining, the hero himself butchered like the beef on which he was feasting».

Capitolo quattro

Si tratta della medesima sorte che, durante il banchetto a casa di Odisseo, Antinoo prospetta prima a Iro e poi allo stesso Odisseo tramite l'allusione alla violenza mutilatoria di Echeto. Allo stesso modo è possibile istituire un parallelo tra la tipologia di mutilazione che Antinoo prospetta agli ospiti (amputazione del naso e delle orecchie, castrazione) e il crudele taglio delle estremità, ivi compresi i genitali, che Echeto impone ad Aicmodico.

Lo scolio designa tale mutilazione attraverso il verbo ἀκρωτηριάζειν, denominativo formato dal termine post-omerico ἀκρωτήριον⁴⁴. La vaghezza semantica di quest'ultimo termine – che nella prosa classica designa la “parte prominente” di qualcosa⁴⁵, la “prora” delle navi (e il rostro in particolare)⁴⁶ e, al plurale ἀκρωτήρια, le “estremità” del corpo umano⁴⁷ – non consente di determinare esattamente la morfologia delle amputazioni presupposte da ἀκρωτηριάζειν. La diversità dei contesti d'uso non permette, inoltre, di distinguere una pratica rituale definita da specifici protocolli e regole precise: nelle fonti antiche lo ἀκρωτηριασμός è praticato indiscriminatamente sia su cadaveri che su corpi vivi⁴⁸.

Anche le estremità corporee rese oggetto di ἀκρωτηριάζειν variano; è ricorrente nelle fonti la menzione di mani e piedi, ma figurano spesso anche naso e orecchie⁴⁹, motivo per cui per lo scoliasta dell'*Odissea* e per i commentatori antichi il verbo ἀκρωτηριάζειν compendia perfettamente la tipologia di operazione mutilatoria che Antinoo attribuisce ad Echeto, espressa in forma perifrastica attraverso il verbo ἀποτέμνειν⁵⁰. Al di là dell'opportunità o meno di usare

⁴⁴ CHANTRAINE 1968, p. 44 (s.v. ἀκ-) dà al verbo il senso di «couper les ἀκρωτήρια» e, più in generale, «amputer, mutiler»; secondo MULLER 2013, quest'ultima accezione costituirebbe uno sviluppo recenziore, cfr. Appendice I, 1.

⁴⁵ Cfr. e.g. Hdt. IV 43, VII 217 (ἐπ' ἀκρωτηρίῳ τοῦ ὄρους), Thuc. I 30, 1; 47, 2; II 93, 4; III 79, 3. Il termine compare con quest'accezione topografica già in Pind. *Ol.* IX 7 (ἀκρωτήριον Ἰλίδος). Lo stesso verbo ἀκρωτηριάζειν si specializza come termine tecnico della descrizione geografica: in diverse fonti esso designa un luogo che “forma un promontorio”, e.g. Plb. IV 43, 2 e Str. I 2, 20; II 1,40.

⁴⁶ Hdt. VIII 121, 2; Xen. *Hell.* II 3, 8; Polyæn. V 41, cfr. anche Hymn. Hom. XXXIII 10.

⁴⁷ In Thuc. II 49, 8 ἀκρωτήρια è usato a proposito delle estremità del corpo umano colpite dalla peste (τῶν γε ἀκρωτηρίων ἀντίληψις). Tucidide specifica subito dopo che tali estremità erano, in particolare, i genitali, le mani e i piedi e che molti si salvarono tramite la perdita di questi arti, altri perdendo gli occhi (II 50, 8: κατέσκηπτε γὰρ ἐς αἰδοῖα καὶ ἐς ἄκρα χειρᾶς καὶ πόδας, καὶ πολλοὶ στερισκόμενοι τούτων διέφηνγον, εἰσι δ' οἱ καὶ τῶν ὀφθαλμῶν). Significativa è l'attestazione del termine in Lys. VI 26, dove Andocide tradisce il *basileus* di Citio e, imprigionato, teme di subire l'amputazione delle estremità da vivo (τὰ ἀκρωτήρια ζῶντος ἀποτμηθήσεσθαι).

⁴⁸ Sull'amputazione delle estremità del cadavere si veda *infra*, Appendice III.

⁴⁹ Cfr. e.g. D.S. XVII 69, 3 a proposito degli ottocento Greci mutilati che vanno incontro ad Alessandro quando quest'ultimo si accingeva a conquistare Persepoli (ἠκρωτηριασμένοι δὲ πάντες, οἱ μὲν χειρᾶς, οἱ δὲ πόδας, οἱ δὲ ὄτα καὶ ῥίνας); Ph. *De somniis* II 168 (ἀκρωτηριαζόντων ὄτα καὶ ῥίνας), Str. XVI 2, 31 sui faraoni etiopi che mutilano il naso dei colpevoli (ἠκρωτηριασμένων τὰς ῥίνας), Ath. XII 534d a proposito degli Sciti che amputano il naso dei nemici (ἠκρωτηρίαζον τὰς ῥίνας). Su ἀκρωτηριάζειν usato a proposito di mutilazioni facciali si veda il riferimento alla mutilazione delle Erme in Plut. *Alc.* XVIII 6, (ἀκρωτηριασθέντων τὰ πρόσωπα) e Polyæn. VII 12 e 13 (ἀκρωτηριάσας τὸ πρόσωπον) sull'automutilazione del persiano Zopiro, che in Hdt. III 154 si taglia il naso e le orecchie. Il verbo ἀκρωτηριάζειν è inoltre utilizzato, senza ulteriore specificazione, in D.S. IV 10, 3 in relazione alle mutilazioni inflitte da Eracle agli inviati del re di Orcomeno giunti da lui per chiedere un tributo; nella versione mitica riportata da [Apoll.] II 4, 11 viene specificato che Eracle aveva mozzato loro il naso e le orecchie (ἀποτεμῶν γὰρ αὐτῶν τὰ ὄτα καὶ τὰς ῥίνας). In Arriano (*An.* IV 7, 4) il taglio del naso e delle estremità delle orecchie (τὴν τε ῥίνα Βήσσου ἀποτμηθῆναι καὶ τὰ ὄτα ἄκρα) imposto a Besso da Alessandro è qualificato dall'autore come “oltraggio degli ἀκρωτήρια che si addice ai barbari” (βαρβαρικὴν εἶναι τίθειαι τῶν ἀκρωτηρίων τὴν λώβην).

⁵⁰ *Od.* XVIII 86: ἀπὸ ῥίνα τάμησι καὶ οὐάτα. La pertinenza del termine ἀκρωτηριασμός è affermata esplicitamente da

ἀκρωτηριάζειν / ἀκρωτηριασμός come nozioni produttive per l'analisi del materiale omerico e arcaico⁵¹, è da rilevare come, rispetto alle forme della violenza mutilatoria che abbiamo individuato nell'*Iliade*, l'ambito specifico dell'ablazione delle estremità costituisca un orizzonte semantico assai differente, dotato di una sua marcata specificità. Nella violenza bellica degli *aristeies* non c'è, infatti, alcuno spazio per l'ablazione delle appendici facciali: il guerriero idealtipico è caratterizzato, come abbiamo visto, dall'abilità di uccidere "in un sol colpo", squarciando il corpo del nemico o mozzandogli la testa. Quel che conta per gli *aristeies*, come ricorda Diomede a Paride (*Il.* XI 390-2), è uccidere in fretta: lasciare in vita l'avversario, facendogli patire dolore, è comportamento da vili.

Estranea alle pratiche guerriere dell'*Iliade* è, di conseguenza, anche la mutilazione dei genitali: l'unica circostanza iliadica in cui è evocata l'immagine della perdita degli αἰδοῖα coincide con il terrore, espresso da Priamo, di essere divorato dai cani (*Il.* XXII 74-6). Non si tratta quindi di una mutilazione tecnicizzata, ma di uno *σπαραγμός* animale⁵². Per quanto l'immagine della dazione dei genitali crudi ai cani, attribuita da Antinoo ad Echeto, alluda esplicitamente all'orizzonte della ἀεικείη attraverso la ripresa del sintagma formulare *κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι* (*Od.* XVIII 87 = *Il.* XXIII 21, dove Achille afferma di voler dare l'intero cadavere di Ettore ai cani), la semplice possibilità di tagliare i genitali a un avversario ancora vivente non si dà mai.

La mutilazione delle appendici corporee di una vittima umana viva sembra segnalare, insomma, un radicale scarto rispetto alla sintassi della violenza iliadica e contribuisce a marcare la salienza di Echeto come personaggio aberrante. Dal resto del primo scolio apprendiamo, peraltro, che Echeto era un vero specialista di tale pratica e che Aicmodico non era stata la sua unica vittima. Tale era la crudeltà di questo *basileus* che egli era solito pagare un compenso (*μισθὸν ἐλάμβανεν*) per sottoporre ad ἀκρωτηριάζειν anche "gli stranieri che venivano mandati da lui" (*ὑπὲρ τοῦ ἀκρωτηριάζειν τοὺς ἐπὶ τούτῳ πεμπομένους αὐτῷ ξένους*).

La generalizzazione della violenza punitiva usata contro Aicmodico nella violenza assoluta e improduttiva contro gli stranieri è espressa da un dettaglio perturbante: Echeto impiega le sue risorse economiche per mutilare corpi. Lo scoliasta, in linea con un senso comune ancora oggi assai diffuso, tenta di razionalizzare la crudeltà aberrante e antieconomica del sovrano omerico attraverso una lettura psicologica: Echeto paga per mutilare perché "gode nell'essere crudele" (*εἰς ὠμότητα*

Eustazio di Tessalonica nei suoi *Commentarii ad Homeri Odysseam* (t. II, p. 169 Stallbaum, *ad Od.* XVIII 86): Τὸ δὲ, ῥίνα ταμεῖν καὶ οὐατα, τὸν ἀκρωτηριασμὸν δηλοῦσιν.

⁵¹ MULLER 2020a, p. 87 suggerisce di «abandonner l'appellation d'*akrotèriasmos* pour exprimer l'amputation des extrémités : non seulement il ne correspond pas à un usage antique, mais il a aussi été défini de manière trop différente par les modernes ; on a pu en faire tour à tour un rituel magique ayant évolué en torture, une mutilation infligée uniquement aux vivants ou encore l'émanation d'un pré-droit archaïque. Par ailleurs, les sources montrent une grande variété de fonctions».

⁵² Come sottolinea anche Eustazio (t. II, p. 169 Stallbaum, *ad Od.* XVIII 87): Τὸ δὲ, ὠμὰ δάσασθαι, τὸν σπαραγμὸν δηλοῖ τῶν κυνῶν.

Capitolo quattro

τραπείζ)⁵³. Si tratta di uno psicologismo che risulta del tutto anacronistico rispetto all'orizzonte mentale dell'*epos* arcaico (cfr. *infra*, Appendice I, 2 e I, 3), dove l'esercizio attivo della crudeltà verso il nemico si configura ordinariamente come un orizzonte autonomo, se non proprio antipodico, rispetto ai contesti elettivi di manifestazione del piacere⁵⁴.

4.2.3. La mutilazione degli stranieri: connessioni e associazioni

Il materiale fin qui analizzato ci consente di intendere le mutilazioni agite da Echeto come un dispositivo simbolico che declina al negativo il rapporto eunomico che si dà, all'interno del sistema di pensiero dei poemi omerici, tra la regalità del *basileus* e i protocolli rituali della *ξενία*.

Due sono, in particolare, gli aspetti di questo rapporto che Echeto rovescia in senso anticulturale: in primo luogo, accogliere ospiti, ivi compresi i mendicanti, rientra pienamente tra le funzioni connesse al *basileus*⁵⁵; in secondo luogo, all'interno delle pratiche istituzionalizzate che definiscono la *ξενία* omerica, la cura del corpo dell'ospite ha un ruolo primario: bagni e applicazioni d'olio, pratiche cosmetiche che hanno la funzione di ripristinare o enfatizzare la bellezza del corpo, sono elementi ricorrenti della "scena tipica" dell'accoglimento di uno straniero, di cui l'*Odissea* presenta ampie attestazioni⁵⁶. Invece di provvedere alle loro cure come un buon sovrano, Echeto accoglie gli stranieri proprio per mutilarli. In altri termini, le sue relazioni di reciprocità passano attraverso il commercio di vittime e la sua regalità si esprime esclusivamente nell'assoggettare e reificare i corpi altrui. Questo processo passa attraverso un processo di sottrazione mutilatoria delle appendici corporee non vitali: il naso, le orecchie (*Od.* XVIII 86: ἀπὸ ῥῖνα τάμησι καὶ οὐᾶτα) e i genitali.

Abbiamo osservato come la selezione dei margini del corpo in quanto oggetto di taglio sia sostanzialmente estranea alla sintassi della violenza bellica degli *aristees* iliadici; è significativo, tuttavia, che l'elemento della mutilazione del volto appaia, già nell'*Iliade*, come tratto distintivo delle minacce di un altro sovrano disfunzionale, il troiano Laomedonte, padre di Priamo.

L'attestazione pertinente si colloca nel quadro del breve *excursus* metanarrativo con cui Poseidone ricorda ad Apollo, che si ostina a difendere i Troiani, i mali che entrambi avevano subito un tempo da parte del mitico sovrano di Troia (*Il.* XXI 441-57). Giunti a Troia da parte di Zeus (v.

⁵³ I critici hanno a più riprese qualificato la relazione che lega Echeto alla mutilazione degli stranieri attraverso la moderna nozione di "sadismo"; cfr. REDFIELD 1975, pp. 269-70 («the sadistic pleasure of that monstrous monarch») e HALM-TISSERANT 1995, p. 291 («sadique Echétos»).

⁵⁴ Un tratto qualificante della psicologia dei guerrieri omerici (e dell'etica arcaica) è, piuttosto, il sentimento di gioia per il fallimento o la sconfitta dei nemici (*Schadenfreude*) cfr. LATACZ 1966, pp. 62-3, 123 ss. con rassegna di *loci* omerici e, più in generale, BLUNDELL 1991, p. 27. Mancano, in ogni caso, vere e proprie attestazioni di comportamenti aggressivi indicizzabili tramite la nozione di "sadismo".

⁵⁵ MARRUCCI 2007, p. 57.

⁵⁶ REECE 1993, pp. 33-4.

444: πὰρ Διὸς ἐλθόντες), i due dèi si erano messi al servizio del nobile Laomedonte, lavorando un interno anno come θῆτες, lavoratori senza proprietà alle dipendenze di un signore, in cambio di un compenso prestabilito (vv. 444-5: θητεύσαμεν εἰς ἐνιαυτὸν / μισθῷ ἔπι ρητῷ)⁵⁷. Poseidone aveva costruito le mura che resero imprendibile Troia, mentre Apollo portava le greggi a pascolare sulle pendici del monte Ida. In tal modo i due dèi avevano contribuito a far prosperare la città, ma al termine dei lavori Laomedonte si era rifiutato di dar loro il compenso pattuito (*Il.* XXI 450-5):

ἀλλ' ὅτε δὴ μισθοῖο τέλος πολυγηθέες ὄραι (450)
ἐξέφερον, τότε νῶϊ βίησατο μισθὸν ἅπαντα
Λαομέδων ἔκπαγλος, ἀπειλήσας δ' ἀπέπεμπε.
σὺν μὲν ὃ γ' ἠπειλήσε πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθε
δήσειν, καὶ περᾶν γήσων ἔπι τηλεδαπῶν·
στεῦτο δ' ὃ γ' ἀμφοτέρων ἀπολενόμεν οὔατα χαλκῷ. (455)
νῶϊ δὲ ἄγορροι κίομεν κεκοτηότι θυμῷ
μισθοῦ χωόμενοι, τὸν ὑποστὰς οὐκ ἐτέλεσσε.

Quando le stagioni portarono con sollievo il termine del compenso,
fece violenza sull'intero nostro compenso
il violento Laomedonte, e ci scacciò con minacce.
Minacciava che ci avrebbe legato i piedi e le mani,
e che ci avrebbe portati in isole lontane,
e che avrebbe mozzato ad entrambi le orecchie col bronzo.
Allora noi due tornammo indietro con animo adirato,
in collera per il compenso, che, pur avendolo promesso, non portò a compimento.

Che la regalità del “violento Laomedonte” (Λαομέδων ἔκπαγλος) si definisca attraverso il rovesciamento delle buone pratiche di reciprocità è un dato che è possibile ricavare anche da un'ulteriore attestazione iliadica⁵⁸. Nel V canto Sarpedonte ricollega la prima distruzione di Troia alla «dissennatezza» di Laomedonte (*Il.* V 649: ἀφραδίησιν... Λαομέδοντος), il quale, invece di ricompensare l'aiuto ricevuto da Eracle facendogli dono dei propri cavalli, compenso che gli era

⁵⁷ La marginalità di questa tipologia di lavoratori, prossima per statuto sociale alla figura dei mendicanti, è evidente nell'*Odissea*: celebre è l'affermazione iperbolica con cui lo spettro di Achille afferma di preferire il lavoro come θῆς (XI 489: βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητεύεμεν ἄλλῳ) alle dipendenze di un uomo senza terra piuttosto che regnare su tutti i morti. Sullo statuto sociale del θῆς nei poemi omerici si veda FINLEY 1992 [1977], pp. 38-9.

⁵⁸ Nella versione tradita da Ellanico (*FGrH* 4 F 26b, *apud schol.* AB ad *Il.* XX 146), i tratti sacrileghi della mancata dazione del μισθός da parte di Laomedonte sono accentuati dalla violazione dei giuramenti (Λαομέδων δὲ παραβὰς τοὺς ὄρκους καὶ τὰς συνθήκας μὴ δοὺς τὸν μισθὸν ἀπῆλασεν αὐτούς). Sono d'accordo con l'analisi di GAGNÉ 2013, p. 180, secondo cui è possibile ricavare da diversi indizi testuali che le parole di Poseidone nell'*Iliade* presuppongono già la tradizione sullo spergiuro di Laomedonte. Sulla figura di Laomedonte come «breaker of sacred oaths» e come personificazione mitica del rapporto disforico che i Troiani intrattengono con la pratica del giuramento nell'*Iliade* si veda anche LOUDEN 2006, pp. 184-5, con paralleli biblici.

Capitolo quattro

stato promesso, lo aveva piuttosto redarguito «con parole malevole»⁵⁹, suscitando così la reazione ostile di Eracle e condannando la città di Troia ad essere espugnata. Questo secondo episodio relativo all'inadempienza di Laomedonte risulta, peraltro, strettamente connesso con il primo: secondo una tradizione mitica che pare presupposta già dall'*Iliade* (XX 145-8), Laomedonte aveva chiesto l'aiuto di Eracle proprio per contrastare il mostro marino (κῆτος) che Poseidone, adirato per il maltrattamento ricevuto dal sovrano, aveva mandato a devastare il territorio troiano⁶⁰.

Il tratto ricorsivo della regalità disfunzionale di Laomedonte coincide, insomma, con l'indisponibilità all'erogazione di controdoni nei confronti dei propri beneficiari (il μισθός pattuito con Apollo e Poseidone, i cavalli promessi in dono ad Eracle)⁶¹, cioè con un totale sbilanciamento in senso autocratico ed antisociale delle norme di reciprocità su cui basa la tradizione di potere ripartito tipica della regalità omerica: alla dazione della giusta ricompensa Laomedonte sostituisce l'elemento dell'aggressione verbale, in particolare la minaccia di infliggere mutilazioni. Il carattere disforico del comportamento del sovrano è segnalato, peraltro, dagli esiti socialmente disastrosi delle sue violente minacce: Poseidone invierà il mostro, Eracle espugnerà Troia. L'ira del dio per i Troiani cesserà, inoltre, solo con la morte dei guerrieri troiani e la distruzione finale della città⁶².

La medesima connessione tra regalità disfunzionale, cacciata/mutilazione proditoria di uno straniero ed esiti socialmente disforici è rintracciabile negli episodi leggendari concernenti la violenza mutilatoria agita da Licurgo, rappresentato, già nell'*Iliade*, come *exemplum* di sovrano crudele e disfunzionale. Tale è, infatti, il ritratto che Diomede evoca nel suo discorso al troiano Glauco (*Il.* VI 132-7), poco prima di riconoscere il rapporto di ξενία che legava i loro padri e di abbandonare i propositi di duello⁶³: l'empio Licurgo – qualificato da epiteti «fortemente connotativi

⁵⁹ *Il.* V 650-51: ὅς ῥά μιν εὖ ἔρξαντα κακῶ ἠνίταπε μύθῳ, / οὐδ' ἀπέδωχ' ἵππους, ὃν εἵνεκα τηλόθεν ἦλθε.

⁶⁰ Cfr. Hellenic. *FGrH* 4 F 26b, *apud schol.* AB ad *Il.* XX 146: ἀνακατήσας δὲ Ποσειδῶν ἐπεμψε τῇ χῶρᾳ κῆτος, ὁ τοὺς τε παρατυγχάνοντας ἀνθρώπους καὶ τοὺς γιγνομένους καρποὺς διέφθειρεν. Su questo κῆτος e sulla sua rappresentazione come animale antiagrario si veda il dossier raccolto e analizzato da OGDEN 2013, pp. 116-23.

⁶¹ La stigmatizzazione culturale del comportamento imputato a Laomedonte trova una sua espressione saliente nel supplizio sulla ruota di Issione, che per Pindaro insegnerebbe, appunto, a “contraccambiare solleciti con ricompense gentili colui da cui si è beneficiati” (*Pyth.* II 23-4: τὸν εὐεργέταν ἀγαναῖς / ἀμοιβαῖς ἐποιομένους τίνεσθαι).

⁶² GAGNÉ 2013, pp. 179-80. Sebbene Laomedonte sia altrove qualificato dall'epiteto ἀμύμων, attributo tipico dei sovrani (“irreprensibile”; *Il.* XX 236: ἀμύμονα Λαομέδοντα), egli agisce in modo sostanzialmente contrario al profilo idealtipico del βασιλεύς ἀμύμων offerto da *Od.* XIX 109-14: il “buon sovrano” è, infatti, θεουδής (v. 109), “rispettoso degli dèi”, ed “è garante di atti di giustizia” (v. 111: εὐδικίας ἀνέχησι); così facendo, egli garantisce il rigoglio naturale della terra e del mare (espresso da immagini di superfetazione vegetale e animale) e, “grazie al suo buon governo, prosperano le genti che stanno sotto di lui” (v. 114: ἐξ εὐηγεσίας, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ). Le azioni empie di Laomedonte hanno, al contrario, ricadute catastrofiche sull'intero territorio di Troia e sulle sue genti, così come negli *Erga* esiodei (Hes. *Op.* 220-1) le azioni tracotanti e ingiuste degli ἄνδρες δωροφάγοι (= βασιλῆες δωροφάγοι di *Op.* 38), “uomini che divorano [cioè non ricambiano] i doni”, causano la rovina dell'intera *polis*. La concezione già omerica secondo cui la condotta disfunzionale del sovrano risulta potenzialmente catastrofica per l'intera comunità è stata spiegata già da Louis Gernet attraverso il ricorso alla categoria antropologica di “*mana* del capo”: GERNET 2001 [1917], p. 34. Sul nesso tra regalità arcaica e amministrazione della giustizia cfr. CARLIER 1984, pp. 204-5 e n. 325.

⁶³ Sul rapporto che lega la rievocazione metanarrativa dell'episodio di Dioniso e Licurgo al presente della narrazione (l'incontro di Diomede e Glauco) si vedano LUCCI 2007, pp. 73-5 e BEDNAREK 2021, pp. 7-11.

degli *aristeis* dell'epica»⁶⁴: κρατερός (130) e ἀνδροφόνος (v. 134) – aveva inseguito e colpito le nutrici di Dioniso col βουπλήξ, una doppia ascia usata per l'abbattimento sacrificale dei buoi⁶⁵, e aveva così terrorizzato il dio stesso, costretto a tuffarsi in mare per sfuggire alla furia del sovrano.

Il Licurgo iliadico è rappresentato, alla pari di Laomedonte, come sovrano che minaccia di mutilare corpi inviolabili. Egli è latore di una violenza che, pur non lontana formalmente dalla λύσσα bellica degli *aristees*⁶⁶, si qualifica cionondimeno come estremamente regressiva e antieconomica: in primo luogo, al posto di affrontare nemici in battaglia, il sovrano attacca un gruppo di donne, categoria sociale che è normalmente definita dalla sua strutturale dislocazione dal novero dei corpi passibili di taglio, in accordo con la norma che pone la donna nella posizione di un oggetto da *integrare* all'interno dell'interno dei circuiti di potere degli uomini⁶⁷; Licurgo maneggia, inoltre, uno strumento sacrificale, destinato all'abbattimento di corpi animali, non per instaurare un rapporto di reciprocità positiva con la divinità, ma al contrario proprio per abbattere i corpi inviolabili di chi presta il proprio servizio alla divinità (le nutrici di Dioniso). C'è, inoltre, un elemento che rende del tutto coerente tale episodio con il repertorio di miti concernenti la regalità disfunzionale di chi mutila gli stranieri: come ha evidenziato Bartłomiej Bednarek nella sua recente monografia sul mito licurgeo, «the violence inflicted by Lycurgus on Dionysus in the *Iliad* (6.130–140) by means of a double-axe [...] is very much like the sacrifice of an itinerant foreigner, given that the god was a stranger (*nota bene*, of Greek origin) in Lycurgus' country»⁶⁸.

Nella versione più antica del mito, quella attestata già nell'*Iliade* e nell'*Europa* di Eumelo, sono assenti indicazioni esplicite sulle ricadute collettive della violenza agita dal sovrano: semplicemente Licurgo è reso cieco da Zeus⁶⁹. Nella versione mitica accolta dal mitografo della *Biblioteca*, dove il tema della mutilazione figura in un rapporto più stretto con il motivo del respingimento violento degli stranieri⁷⁰, l'azione di Licurgo ha significative ripercussioni sulla sua

⁶⁴ MARRUCCI 2007b, p. 100-1. Sull'epiteto ἀνδροφόνος cfr. *supra*, p. 68, n. 186.

⁶⁵ Lo *schol.* ad Hom. *Il.* VI 135b attribuisce al termine due possibili sensi, o frusta o ascia (βουπλήγι· μάστιγι ἢ πελέκει). MASSENZIO 1969, p. 59 pensa al βουπλήξ come «pungolo per i buoi», ma l'interpretazione più verosimile, stando al contesto omerico, resta quella che identifica lo strumento maneggiato da Licurgo con l'ascia bipenne usata per l'abbattimento sacrificale. Sulla questione si vedano KERÉNYI 1979 [1992], p. 173 e MAGNELLI 2009. Sull'ascia come arma sacrificale che ha rapporto con le leggende di regalità disfunzionale cfr. GERNET 2004, pp. 169-76 e *infra*, Appendice I, 2.

⁶⁶ Sull'associazione tra Licurgo e la λύσσα, il “furore lupesco”, cfr. BURKERT 1972 [2021], p. 128. Lo stesso antropónimo ha rapporto etimologico con il nome del lupo: Λυκοῦργος è, infatti, «l'homme-loup» (GERNET 1968, p. 66), un individuo qualificato in relazione all'eccesso di violenza che è attribuita prototipicamente al lupo.

⁶⁷ L'elemento dell'inseguimento violento delle donne di Dioniso trova ampio spazio nell'orizzonte mitico-rituale del menadismo e del dionisismo; sulla questione rimando a BURKERT 1972 [2021], pp. 125-8 a proposito delle Agrionie di Orcomeno.

⁶⁸ BEDNAREK 2021, p. 83.

⁶⁹ *Il.* VI 139: καί μιν [*scil.* Licurgo] τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου, cfr. *Schol.* D ad *Il.* VI 131 (= Eumelo fr. 11 Bernabé): ἀφηρέθη γὰρ πρὸς τοῦ Διὸς τοὺς ὀφθαλμούς.

⁷⁰ Questo motivo assumerà uno speciale rilievo in Nonn. *D.* XX 152-3, dove Licurgo è rappresentato come un sovrano barbaro che mette a morte tutti gli stranieri caduti nelle sue mani e che con le loro teste decora le porte del proprio palazzo (ἀποκταμένων δὲ σιδήρω / ἔστεφεν ἀνδρομέοισιν ἐὼν πυλεῶνα καρήνοισ).

Capitolo quattro

famiglia e sui territori su cui egli esercita la sovranità: alla cacciata dello straniero Dioniso da parte del sovrano degli Edoni⁷¹ corrisponde, innanzitutto, la μανία che porta quest'ultimo ad abbattere a colpi di πέλεκυς il figlio Driante, scambiato per un arbusto di vite, pianta sacra al dio Dioniso⁷². Il sovrano ἀκρωτηριάσας αὐτόν ἐσωφρόνησε, “tornò in sé solo dopo averlo sottoposto ad ἀκρωτηριάζειν”, verbo che in tale contesto indica la mutilazione delle estremità di un cadavere (Driante è ormai morto colpito dall'ascia del padre)⁷³ e, in particolare, l'amputazione dei piedi, se accettiamo che la parte del corpo tagliata via corrisponda alla stessa indicata dalle fonti latine, dove il sovrano si taglia da sé uno o due piedi durante la sua follia⁷⁴.

In seguito a tali eventi, prosegue l'autore della *Biblioteca*, la terra su cui Licurgo esercitava la sovranità venne colta da una carestia (τῆς δὲ γῆς ἀκάρπου μενούσης), cessata soltanto quando gli Edoni, obbedendo all'oracolo, ebbero legato e condotto al supplizio il sovrano sul monte Pangeo⁷⁵. Anche qui, come nell'episodio iliadico di Laomedonte, la minaccia di mutilazione nei confronti di un corpo concepito come inviolabile (la divinità) porta a conseguenze socialmente catastrofiche. La coerenza di questo pattern mitico è confermata da un episodio marginale della saga di Pelope: stando a quanto riportato dall'autore della *Biblioteca* (III 159), egli era in guerra con Stinfalo,

⁷¹ [Apoll.] III 35: Λυκοῦργος [...], Ἡδωνῶν βασιλευόν, [...] πρῶτος ὑβρίσας ἐξέβαλεν αὐτόν [*scil.* Dioniso].

⁷² *Ibidem*: ὁ δὲ μεμηνὸς Δρύαντα τὸν παῖδα, ἀμπέλου νομίζων κλῆμα κόπτειν, πελέκει πλήξας ἀπέκτεινε. La stessa etimologia dell'antroponimo Driante (che in Omero figura come padre di Licurgo) ha rapporto, peraltro, con il mondo vegetale: il nome rimanda infatti alla δρῦς, la “quercia”, albero che nell'immaginario greco assume frequentemente connotazioni sacrali. L'insieme di questi motivi leggendari riconducono all'immagine mitica del sovrano tagliatore di piante sacre, su cui si veda *infra*, Appendice I, 2.

⁷³ FRAZER 1921, pp. 328-9, ad [Apoll.] III 35, 1 riconduce le mutilazioni subite da Driante all'orizzonte del μασχαλισμός, che egli intende come mutilazione rituale del cadavere atta a inibire la vendetta del morto. Su questo presunto valore del μασχαλισμός e sulla confusione tra questa specifica tipologia di violenza mutilatoria e l'ἀκρωτηριασμός si veda *infra*, Appendice III.1.

⁷⁴ Nell'*editio princeps* della *Biblioteca* (1555) Licurgo torna in sé dopo aver agito un ἀκρωτηριασμός contro se stesso (ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν ἐσωφρόνησε): ciò dipende, però, dall'arbitraria emendazione dell'editore, l'umanista spoletino Egio Benedetto, che ha sostituito il tradito αὐτόν con ἑαυτόν per far corrispondere il testo alla versione adottata da Igino (*Fab.* 132), dove Licurgo si taglia un piede in preda alla follia. CARRIÈRE – MASSONIE 1991 hanno difeso l'emendazione sulla base del parallelo con Paus. VIII 34, 2-3, dove Oreste guarisce dalla sua follia staccandosi a morsi un dito, ma ci sono argomenti sufficienti a favore dell'autenticità del testo tradito, cfr. SCARPI 1996 *ad loc.* e BEDNAREK 2021, pp. 188-9.

⁷⁵ Nello Pseudo-Apollodoro (III 35) Licurgo muore, per volontà di Dioniso, ὑπὸ ἵππων διαφθαρεῖς. Si tratta, con ogni probabilità, di uno smembramento animale (σπαραγμός), in quanto il composto διαφθεῖρω associa l'idea della distruzione a quella della separazione e della scissione evocata dal prefisso δια-. Nel resto della tradizione licurghea non v'è traccia di un supplizio tramite cavalli (cfr. BEDNAREK 2021, pp. 151-2), ma altrove il sovrano degli Edoni muore dato in pasto alle pantere da Dioniso (così in Hyg. *Fab.* 132: *Licurgum Liber pantheris obiecit*). A conferma dell'indicizzazione del supplizio di Licurgo entro la categoria dello σπαραγμός si può aggiungere, inoltre, che nello Pseudo-Apollodoro il verbo διαφθεῖρω ricorre, in connessione con ἐπισπάω, a proposito delle cavalle antropofaghe di un altro sovrano tracio – Diomede, re dei Bistonni – che avevano fatto a pezzi Abdero, amico di Eracle (II 97, 4-5: αἱ ἵπποι διέφθειραν ἐπισπασάμεναι). Sul rapporto tra lo smembramento di Licurgo, ricondotto alle connotazioni specifiche e del tutto peculiari che assume lo σπαραγμός come tipologia di smembramento nell'orizzonte mitico-rituale del dionisismo, e la fertilità dei campi si veda l'analisi di MASSENZIO 1969, pp. 78-82.

In altre fonti il supplizio di Licurgo è ricondotto all'azione avviluppante della vite e di altre piante (BEDNAREK 2021, p. 65 e n. 80), mentre, secondo una tradizione rappresentata da Diodoro Siculo, egli sarebbe morto impalato dopo essere stato accecato e torturato dallo stesso Dioniso (D.S. III 65, 5: τὸν Λυκοῦργον ζωγρήσαντα τυφλώσαι τε καὶ πάσαν αἰκίαν εἰσενεγκάμενον ἀνασταυρώσαι). Quest'ultimo *modus operandi* sembra rimandare al variegato immaginario, attivo già in Erodoto e ben attestato in Diodoro, sulla crudeltà dei sovrani orientali e presuppone probabilmente l'assimilazione ellenistica di Dioniso ad Alessandro Magno.

basileus degli Arcadi; poiché non riusciva a conquistare l'Arcadia, Pelope fece credere a Stinfalo di volersi riappacificare (προσποιησάμενος φίλιαν) ma lo uccise proditoriamente e, “smembratolo, ne disseminò le membra” (διέσπειρε μέλιστας). Tale atto causò l'insorgenza di una tremenda carestia (ἀφορία, ἀκαρπία) che s'abbatté sull'intera Grecia⁷⁶. In tutti i casi leggendari analizzati rintracciamo l'idea arcaica secondo cui il sovrano che non agisce la violenza nelle sue forme socialmente prescritte compromette la fertilità della terra e la sopravvivenza della comunità.

La gravità del comportamento di Laomedonte è, ovviamente, tanto più marcata in virtù del sovvertimento gerarchico implicato; la minaccia di imprigionamento e mutilazione ha come oggetto non il corpo di veri θῆτες, individui appartenenti a una classe sociale subordinata, bensì il corpo sacro e inviolabile delle divinità. Come le mutilazioni di Echeto rovesciano i protocolli rituali della ξενία, così quelle minacciate da Laomedonte costituiscono una sorta di fotogramma al negativo della reciprocità che regola il rapporto di φιλία tra dèi e uomini, in particolare quella che si oggettiva nell'accoglienza del dio da parte del buon sovrano⁷⁷.

Rievocando l'episodio per il tramite di Poseidone, il poema enfatizza la regalità anomica di Laomedonte e sollecita il fruitore implicito a prenderne le distanze.

Va aggiunto, peraltro, che l'idea arcaica secondo cui la divinità agisce attraverso il corpo di individui socialmente marginali svolge un ruolo fondamentale anche all'interno dell'immaginario omerico relativo all'invulnerabilità del corpo degli ξεῖνοι. Ciò ci permette di tracciare un più stretto rapporto di associazione tra la mutilazione che Laomedonte minaccia agli dèi-θῆτες e le mutilazioni che Antinoo prospetta agli ξεῖνοι evocando il nome di Echeto. Nella ben nota formula impiegata da Nausicaa (*Od.* VI 207-8) e da Eumeo (*XIV* 57-8), “stranieri e mendicanti vengono tutti da parte di Zeus” (πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες / ξεῖνοί τε πτωχοί τε), così come da parte di Zeus giungono Apollo e Poseidone in quanto θῆτες al servizio di Laomedonte (v. 444: πὰρ Διὸς ἐλθόντες). Inoltre, come sostiene uno dei pretendenti condannando l'aggressione di Antinoo ai danni Odisseo-mendico (*Od.* XVII 483-7), colpire uno ξεῖνος è atto esecrabile poiché questi potrebbe essere, in realtà, un dio (εἰ δὴ πού τις ἐπουράνιος θεὸς ἐστί): gli dèi sono soliti, infatti, assumere l'aspetto di stranieri venuti da fuori (θεοὶ ξείνοισιν εὐκόταες ἀλλοδαποῖσι) e, con gli aspetti più diversi, “si aggirano per le città / per sorvegliare la tracotanza e la giustizia degli uomini” (ἐπιστροφῶσι πόληας, / ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες).

Significativamente, nella variante del mito di Laomedonte tramandata dallo Pseudo-

⁷⁶ Su questo punto si veda ACERBO 2016, pp. 167-9.

⁷⁷ LOUDEN 2006, pp. 183-5, 216. Laomedonte non è, peraltro, l'unico eroe dell'età precedente alla guerra di Troia a comportarsi in modo disforico nei confronti dei corpi delle divinità: RICHARDSON 1993, p. 91, *ad Il.* XXI 441-57 ricollega la minaccia di incatenamento subita da Apollo e Poseidone all'imprigionamento di Ares da parte di Oto ed Efilte (*Il.* V 385-91, su cui cfr. FARAONE 1991a, pp. 166-72), ma i casi più pertinenti sono quelli di Eracle che aggredisce Era ed Ade (*Il.* V 392-404) e di Licurgo che insegue Dioniso (*Il.* VI 132-7), armato di βουπλήξ.

Capitolo quattro

Apollodoro, Apollo e Poseidone avevano assunto spoglie umane, spacciandosi per umili lavoratori, proprio perché “volevano mettere alla prova la ὕβρις di Laomedonte” ([Apoll.] II 5, 9: Ἀπόλλων γὰρ καὶ Ποσειδῶν τὴν Λαομέδοντος ὕβριν πειράσαι θέλοντες, εἰκασθέντες ἀνθρώποις).

La ricorrenza delle mutilazioni facciali e la connessione strutturale tra il motivo del rigetto degli stranieri e quello del rigetto degli dèi non sono, d'altra parte, gli unici elementi che permettono l'associazione morfologica tra il Laomedonte iliadico e le immagini odissiache che stiamo analizzando. Nelle minacce del *basileus* troiano è presente, infatti, una connessione tra mutilazione e dislocazione spaziale della vittima che ritroviamo nella minaccia di Antinoo ad Iro: in entrambi i casi è evocato un trasporto coatto via mare verso un “altrove” indefinito (*Il.* XXI 454: νήσων ἐπὶ τηλεδαπάων ~ *Od.* XVIII 84: ἤπειρόνδε), che si presenta come spazio della mutilazione. Questa ricorrenza di indicazioni di movimento centrifugo risulta indicativa: si è ipotizzato più volte che le mutilazioni ascritte ad Echeto e Laomedonte vadano intese come attestazione di un sapere condiviso sui supplizi tipici dei regimi monarchici del Vicino Oriente antico⁷⁸, ma l'assenza nei poemi di espliciti rimandi geografici e di elementi qualificanti l'alterità etnico-culturale dei due sovrani mutilatori testimonia, piuttosto, la non pertinenza del rimando alle mutilazioni dei despoti orientali per la comprensione del testo: la dislocazione verso i margini può, più semplicemente, essere intesa come significante spaziale di cui il testo si serve per segnalare al fruitore implicito il carattere “anticulturale” della mutilazione degli ξεῖνοι⁷⁹.

Nel caso di Laomedonte, a quest'alterità di spazio corrisponde, peraltro, un'evidente alterità di tempo, che contribuisce ulteriormente a sollecitare il distanziamento del fruitore rispetto al comportamento disforico del sovrano. Come ha notato Carlamaria Lucci, il rischio di un oltraggio al corpo degli dèi è collocato, infatti, in un tempo anteriore alla guerra di Troia, arretramento che fa pensare a un forte scarto rispetto all'ideologia dell'eccellenza eroica che attraversa l'*Iliade*⁸⁰. È

⁷⁸ WEST 1997, p. 430 ha evidenziato, ad esempio, come il taglio o la mutilazione di naso e orecchie sia un tipo di punizione corporale comune sotto le monarchie del Vicino Oriente antico; secondo ROLLINGER 2004, pp. 140-1 i poemi omerici testimonierebbero una conoscenza diffusa dei supplizi assiri. Sulle mutilazioni facciali nell'impero achemenide cfr. MULLER 2016, pp. 217-8 a proposito dell'iscrizione di Dario a Behistun, in cui il sovrano persiano si vanta di aver cavato un occhio e tagliato naso, orecchie e lingua a due ribelli, Fravarti e Tritantaxma (*DB* II 32-3 Kent = LECOQ 1997, pp. 199-200).

⁷⁹ Nei termini della semiotica della cultura di Jurij M. Lotman, i significanti spaziali di un testo o di un prodotto dell'immaginario risultano fondamentali per la definizione contrastiva dell'ordine culturale: in particolare, l'uso dei significanti relativi all'“altrove” (inteso come orizzonte esterno allo spazio ordinato) ha la funzione di classificare in termini di “non-cultura” elementi incompatibili con l'ordine del sistema; cfr. LOTMAN 1969 [1975].

⁸⁰ LUCCI 2019, pp. 31-2 evidenzia come l'evocazione del comportamento disforico di Laomedonte, al limite estremo dell'oltraggio al corpo divino, si collochi in una dimensione temporale cronologicamente ed assiologicamente “arretrata” rispetto a quella degli eventi narrati – la guerra di Troia (a sua volta dimensione altra rispetto a quella dei fruitori dell'*epos*) – e suscettibile di sovrapporsi all'età dell'argento del mito esiodeo delle razze. Per nulla inclini ad onorare gli dèi con le dovute azioni sacre (al punto da provocare la collera di Zeus che li seppellisce prematuramente: Hes. *Op.* 127-139), gli uomini dell'età dell'argento sono associati ad un immaginario di «dissennatezza» (ἀφραδία, v. 134) che ricorre variamente nell'epica. Nell'*Iliade*, le ἀφραδία sono attribuite proprio a Laomedonte (*Il.* V 663: ἀνέρος ἀφραδίῃσιν ἀγαυοῦ Λαομέδοντος). Come scrive LUCCI 2019, p. 32: «l'arretramento di questo immaginario in un tempo anteriore alla guerra di Troia fa pensare a un tentativo di censura e irregimentazione di un materiale percepito come

significativo, d'altra parte, che anche nel caso di Echeto la mutilazione sia proiettata in un tempo "altro", cioè verso un futuro in cui le minacce di Antinoo non troveranno effettivo compimento.

4.2.4. *Cannibali e re*

La collocazione della mutilazione degli stranieri in un "altrove" minaccioso e regressivo, privo di specifiche connotazioni etnico-culturali, costituisce un *pattern* ricorsivo della narrazione odissiaca; basti pensare alle figure semiferine che costellano l'immaginario mitico del poema, in particolare al ciclope Polifemo e ai Lestrigoni. La violenza cannibalesca di tali personaggi, afferenti allo strato folklorico dell'*epos* odissiaco⁸¹, è stata intesa talvolta come espressione immaginifica delle paure degli esploratori di età arcaica, se non proprio – è il caso di Carol Dougherty nel suo *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of "Odyssey"* (2001) – come un mito di legittimazione dell'espansione coloniale⁸², una sorta di prodromo antico dello "stereotipo cannibalesco" che ha orientato, a partire dal tardo XV secolo, le narrazioni e lo sguardo di esploratori, coloni e missionari europei sulle popolazioni autoctone del Nuovo Mondo⁸³.

L'assenza di riferimenti espliciti ad aree geografiche suscettibili di interessi coloniali e la collocazione di Ciclopi e Lestrigoni in uno spazio "altro", estraneo ai traffici umani, mi sembra scoraggiare questa interpretazione⁸⁴. Come l'altrove del sovrano mutilatore Echeto, anche la dislocazione dei cannibali in uno spazio *estraneo* all'esperienza umana è, piuttosto, da intendere in quanto indicatore semiotico del valore "disumano" della ξενοκτονία e come rovesciamento dell'immaginario condiviso relativo alle pratiche sociali e rituali della buona regalità.

Nel IX canto Odisseo racconta ai Feaci del suo arrivo presso la terra dei Ciclopi, selvaggi abitanti dei picchi montani⁸⁵, qualificati fin dalla loro prima menzione come ὑπερφιάλοι e

ancor più deviante rispetto all'ideologia di ἀπιστεύειν che attraversa l'*Iliade*. Se i guerrieri combattenti a Troia potevano essere percepiti, dai destinatari dell'epica, come immediati predecessori e antenati, i protagonisti di scontri sovraumani, tendenti a violare sistematicamente l'ordine cosmico, non potevano che essere respinti in un tempo ancora più remoto e, in un certo senso, estraneo».

⁸¹ PAGE 1973, pp. 27-48. Sui pattern folklorici nell'episodio di Polifemo si vedano GLENN 1971; MONDI 1983 e COOK 1995, pp. 93 ss.

⁸² DOUGHERTY 2001, pp. 134-42, con le prudenti considerazioni di MALKIN 1998 [2005], pp. 40-2 e le critiche di COOPER 2020, pp. 117-8. Al contrario, RINON 2007 sostiene, in modo non convincente, che nell'episodio di Polifemo emerga, piuttosto, un'attitudine critica nei confronti della colonizzazione: «ambitious colonization that is constantly focalized as a sign of high civilization is also repeatedly presented and perceived as abhorrent cruelty serving the interests of selfish and wily dominance» (p. 331). Giusta la considerazione di CHESI 2018, p. 16: «Nell'ottica di un pubblico che negli anni della redazione del poema è partecipe della colonizzazione greca del Mediterraneo, l'azione violenta del Ciclope difficilmente potrebbe rappresentare la lotta del buon selvaggio contro il 'cattivo' conquistatore».

⁸³ Cfr. ANDÒ 2013, p. 17. Lo studio di riferimento sugli usi ideologici e strumentali dello "stereotipo cannibalesco" nella cultura occidentale di età moderna è ARENS 1979 [1980].

⁸⁴ Questa tendenza a collocare il cannibalismo ai margini del mondo, in particolare presso popolazioni difficilmente raggiungibili (ed estranee al raggio d'azione dei Greci), è evidente anche nelle *Storie* di Erodoto; cfr. ROSELLINI – SAÏD 1978, pp. 955-66, in particolare pp. 960-2 e DORATI 2000, p. 74 sugli Androfagi che abitano i confini della Scizia.

⁸⁵ Sulle connotazioni generalmente regressive e selvagge delle montagne nel mito greco cfr. BUXTON 2013, pp. 9-31. Abitanti selvaggi delle montagne sono anche – e per eccellenza – i Centauri (così BREMMER 2012: 26), su cui cfr. *infra*.

Capitolo quattro

ἀθέμιστοι, “violenti e privi di leggi”⁸⁶. L’eroe afferma di aver intrapreso la spedizione alla caverna di Polifemo appositamente per “mettere alla prova” che tipo di uomini siano i Ciclopi (IX 174: τῶνδ’ ἀνδρῶν πειρήσομαι), attività che, come abbiamo visto, qualifica anche gli dèi che si celano sotto le sembianze di ξεῖνοι. La prova ha come obiettivo dichiarato la categorizzazione sociale dell’alterità attraverso una dicotomia assai netta: Odisseo vuol sapere se i Ciclopi “sono tracotanti, selvaggi e ingiusti, / oppure se accolgono gli stranieri e hanno mente rispettosa degli dèi” (Od. IX 175-6: ἢ ῥ’ οἷ γ’ ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, / ἦε φιλόξενοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδῆς). La φιλοξενία, il rispetto delle norme sacre dell’ospitalità, e la deferenza verso la divinità appaiono qui come il principale marcatore della condizione “eunomica” di un gruppo sociale.

Per questo motivo, non appena il ciclope si presenta nella caverna, Odisseo gli si rivolge chiedendo esplicitamente di essere ospitato insieme ai propri compagni⁸⁷. L’eroe addita per questa via le norme della ξενία, nel cui quadro grande rilevanza assume il ruolo – menzionato nella chiusa del discorso – di Zeus ξείνιος come protettore e “vendicatore di supplici e ospiti” (IX 271: ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε). Il comportamento del ciclope è, tuttavia, alieno a ogni forma di abnegazione nei confronti dell’altro e di rispetto per le norme sacre, poiché – com’egli stesso dichiara a Odisseo, giustificando sul piano dei rapporti di forza il proprio imminente atto di empietà – “i Ciclopi non si danno cura di Zeus portatore dell’egida / né degli dèi beati: noi siamo, infatti, molto più forti”⁸⁸. Il rigetto della sanzione divina funziona qui come il corollario didascalico della violenza estrema che Polifemo eserciterà subito dopo sui compagni di Odisseo (IX 287-93):

ὁ δέ μ’ οὐδὲν ἀμείβετο νηλεῖ θυμῷ,
ἀλλ’ ὃ γ’ ἀναΐξας ἐτάροισ’ ἐπὶ χεῖρας ἴαλλε,
σὺν δὲ δύω μάρψας ὥς τε σκύλακας ποτὶ γαίῃ
κόπτ’· ἐκ δ’ ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέε, δεῦε δὲ γαῖαν. (290)
τοὺς δὲ διὰ μελεῖστί ταμῶν ὀπλίσατο δόρπον·
ἦσθιε δ’ ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος, οὐδ’ ἀπέλειπεν,

⁸⁶ Od. IX 106: Κυκλώπων δ’ ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων. Indicazione semioticamente saliente che sollecita il pubblico a intendere i Ciclopi non solo e non tanto come rovesciamento speculare dei Feaci – come sostiene HEUBECK 1983 [2003], ad Od. IX 106-15 – quanto piuttosto come paradigma di bestialità “non-culturale”. Per la civiltà greca di età arcaica l’assenza di leggi e il *continuum* di violenza costituiscono, infatti, un tratto definitorio della condizione animale (cfr. Hes. *Op.* 276-9).

⁸⁷ Od. IX 266-71: ἡμεῖς δ’ αὐτε κχανόμενοι τὰ σὰ γούνα / ἰκόμεθ’, εἴ τι πόροις ξεινήϊον ἦε καὶ ἄλλως / δοίης δωτήνην, ἦ τε ξείνων θέμις ἐστίν. / ἀλλ’ αἰδεῖο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δὲ τοί εἰμεν. / Ζεὺς δ’ ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε, / ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἄμ’ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ). Secondo GIORDANO 1999b, p. 93 in questi versi Odisseo si allontanerebbe in realtà dalla norma oscillando tra ξενία e supplica senza partecipare pienamente di nessuna delle due («In quanto straniero ospite non avrebbe dovuto, infatti, compiere una supplica, anche se si tratta di una supplica solo verbale, e in quanto supplice la sua richiesta è quella di partecipare dell’onore dovuto a un ospite, ma senza apparentemente mostrarne le caratteristiche»), ma il modulo supplica + richiesta di ospitalità è caratteristico dell’azione di Odisseo nell’*Odissea* (cfr. la supplica a Nausicaa in Od. VI 149-85, la supplica ad Arete in Od. VII 146-54), dunque non sembra avere un carattere particolarmente marcato.

⁸⁸ Od. IX 275-6: οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν / οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰμεν.

Mutilazione e ordine sociale nell'Odissea

ἔγκατά τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόνετα.

E quello non mi rispose, con animo spietato,
ma, lanciatosi, gettava le mani sui compagni;
ne afferrò due, come fossero cuccioli, e a terra
li sbatteva: il cervello schizzava a terra, bagnando il suolo.
Li dilaniò facendoli a pezzi e se ne servì come pasto.
Si nutriva come un leone cresciuto sulle montagne, non lasciava niente,
né viscere né carni né le ossa con loro midollo.

Il ciclope afferra i compagni di Odisseo e, sbattendoli al suolo, fracassa le loro teste⁸⁹, in modo da far scorrere a terra l'ἔγκεφαλος. Alla mutilazione tecnicizzata dei tratti facciali che qualifica il rapporto di Echeto e Laomedonte con i corpi degli stranieri subentra qui lo smembramento totale, indicato dalla costruzione di διατέμνειν, impiegato normalmente per esprimere l'ablazione di una parte specifica del corpo tramite l'utilizzo di uno strumento da taglio, + l'avverbio μελεῖστί, "un membro dopo l'altro"⁹⁰. Il corpo dei compagni è fatto a pezzi a mani nude, secondo le modalità pre-tecniche e pre-civilizzate tipiche dello σπαραγμός agito dagli animali crudivori; è quindi ridotto a oggetto di un orripilante banchetto omofagico (v. 291: δόρπον) nonché integralmente divorato, senza alcuna logica di ripartizione tra parti edibili e scarti⁹¹.

Si tratta di un'espressione parossistica di ξενοκτονία che fa leva sull'inversione simultanea di diverse norme condivise dal pubblico che fruisce del canto⁹². Centrale è, in particolar modo, il rovesciamento dei normali rapporti di potere implicati dall'atto del mangiare. La sproporzione quantitativa della "forza bruta" (βίη) del ciclope è tale da far slittare i compagni di Odisseo da mangiatori di carne animale a "cuccioli" (v. 289: ὡς τε σκύλακας) mangiati dal leone Polifemo (v.

⁸⁹ Per la caratterizzazione di Polifemo come fracassatore di teste cfr. anche *Od.* IX 458-9 (Polifemo accecato desidera afferrare Odisseo per sbatterlo qua e là per la grotta in modo da spaccargli il cervello: τῷ κέ οἱ ἐγκέφαλος γε διὰ σπέος ἄλλυδις ἄλλη / θεινομένου ραίοιτο πρὸς οὐδεῖ), 498-9 (i compagni intimano ad Odisseo di non parlare con Polifemo: σύν κεν ἄραξ' ἡμέων κεφαλὰς καὶ νήϊα δοῦρα / μαρμάρῳ ὀκρίονεντι βαλῶν).

⁹⁰ Sul ricorso alla costruzione τέμνω + μελεῖστί per indicare uno smembramento totale cfr. *Il.* XXIV 409, dove Priamo teme che Achille abbia fatto a pezzi il corpo di Ettore per darlo ai cani. Per l'interpretazione di μελεῖστί si veda HEUBECK 1983 [2003], p. 202, ad *Od.* IX 291, con bibliografia. Nel *Ciclope* di Euripide, dove Polifemo è esplicitamente caratterizzato come μάγειρος, egli si serve di una μάχαιρα per trinciare i corpi dei compagni (vv. 402-4); nel testo omerico non compare, invece, alcun accenno ad armi da taglio o a strumenti di cucina.

⁹¹ Nell'immagine del cannibalismo di Polifemo confluiscono non solo la già citata alterità spaziale come indicazione di lontananza dallo spazio civilizzato, ma anche tratti pertinenti alla rappresentazione del passato pre-civilizzato. Si veda in particolare la concentrazione di connotazioni pre-agricole, pre-tecniche e pre-politiche in *Od.* IX 106-15: i Ciclopi non coltivano le terre, poiché ogni cosa da loro nasce senza semina e senza aratura; non hanno assemblee per deliberare né leggi; ognuno fa valere la propria legge sui figli e sulle mogli, senza curarsi degli altri. VIDAL-NAQUET 1981 [2006], pp. 34-5, p. 41 ha ricollegato l'antropofagia di Polifemo all'orizzonte mitico della "età dell'oro", condizione utopica della storia umana che precede l'introduzione dei lavori agricoli con i suoi correlati principali: l'istituzione del sacrificio regolare secondo il modello prometeico e l'istituzione della famiglia monogamica. Cfr. anche SEGAL 1992, pp. 495 ss., sul carattere "primitivo" del ciclope e AGUIRRE – BUXTON 2020, pp. 139-81.

⁹² Sulla violazione della ξενία nella *Kyklopeia* cfr. DE JONG 2001, pp. 231-3, DOUGHERTY 2001, pp. 138-40.

Capitolo quattro

292: ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος). Gli uomini sono, cioè, regrediti alla condizione di animali indifesi divorati dall'animale per eccellenza crudivoro⁹³.

Vale la pena evidenziare come negli ultimi anni diversi studiosi afferenti ai nuovi campi disciplinari nati nell'alveo della teoria critica, come l'*ecocriticism* o i *posthuman studies*, abbiano tentato di rintracciare – in tale immagine e, più in generale, nell'episodio dell'antropofagia di Polifemo – la presenza di una presunta problematizzazione omerica dell'antropocentrismo. Secondo Samuel Cooper, la similitudine ὥς τε σκύλακας di IX 289 servirebbe, ad esempio,

«as a vivid reminder that Odysseus and his companions share the fragility of animal life with goats and sheep as well as dogs, and that Polyphemus shares this too, despite being for the moment the successful predator. The visualization of body parts, meanwhile, reveals the 'vibrant materiality' of animal life: confined to the body's hidden inside under the condition of bodily integrity, the human ἐγκεφάλος ('brain matter') may in an instant be set free to go its own way while human 'entrails, flesh, and marrowy bones' enter the belly of another animal» (COOPER 2020, p. 117).

Il passo non può essere considerato, tuttavia, una semplice indicazione della natura animale e della "materialità" del corpo umano: come abbiamo visto nel Capitolo 1, nei poemi omerici la de-differenziazione del corpo socializzato rispetto al corpo animale, mera massa fisica, non si presenta mai come osservazione neutra e asettica della fisicità umana, ma indica l'irruzione di una violenza *degradante*, il cui effetto è quello di far collassare definitivamente una barriera categoriale (uomo/animale) che il gruppo deve continuare a rendere operativa, tramite il rito funebre, anche dopo la morte biologica di uno dei suoi membri. L'effetto sollecitato dal testo nel fruitore implicito è, piuttosto, l'orrore per la riduzione del soggetto umano a mero σῶμα smembrabile, orrore accentuato dai tratti di abiezione che contrassegnano l'immagine di Polifemo che rigurgita pezzi di carne umana mischiata al vino (*Od.* IX 373-4). Anche lo schizzar via dei cervelli – elemento che, come abbiamo visto *supra*, ricorre in numerose scene iliadiche di massacro⁹⁴ – si presenta qui come un'immagine estremamente orrorifica, poiché fa piombare la dimensione mutilatoria della mischia bellica laddove ci si aspetterebbe, invece, il rispetto deontico dell'inviolabilità degli ξεῖνοι.

Allo stesso modo, non sembra conciliabile col testo omerico e con la sua dimensione

⁹³ Per un'analisi dell'antropofagia del Ciclope si vedano DION 1969, LONGO 1983, MAUDUIT 2006, pp. 112-24; sulla βίη che caratterizza il mostro segnalato almeno CLAY 1983, pp. 112-3; COOK 1995, p. 94; BREMMER 2002, p. 143.

⁹⁴ *Il.* XI 97, XII 185, XVI 347, XVII 297, XX 399, e cfr. *Od.* XIII 394-5, dove Atena assicura a Odisseo il successo nella riconquista della propria casa, prefigurando che, al momento dello scontro, più di un cervello dei pretendenti imbratterà il suolo: καὶ τιν' ὄϊω / αἵματι τ' ἐγκεφάλῳ τε παλαξέμεν ἄσπετον οὐδᾶς. BAKKER 2013, pp. 70-1 ritiene che la battuta di Atena contribuisca a una caratterizzazione 'ciclopica' dell'Odisseo della *Mnēstērophonia* (cfr. sulla stessa linea anche LONEY 2015, p. 65 e GRETHLEIN 2017, p. 225; più cauta CHESI 2018, pp. 12-3); la violenza che l'eroe manifesterà nel XXII canto contro i pretendenti è da ricollegare, piuttosto, alla «conspicuous destruction» che caratterizza la figura idealtipica dell'*aristeus* già nel poema iliadico.

assiologica l'interpretazione post-coloniale di Maria Grazia Chesi, secondo cui l'antropofagia di Polifemo può essere intesa come «la sua particolare forma di resistenza ciclopica all'esercizio di egemonia culturale da parte di Odisseo (= o sei come me o sei un mostro)»⁹⁵. Tale lettura costituisce, a mio avviso, una versione più “aggiornata” e sofisticata di un'ipotesi formulata per la prima volta da Walter Burkert ed approfondita, più di recente, da Egbert J. Bakker nel saggio *The Meaning of the Meat and the Structure of the “Odyssey”*: l'episodio odissiacco costituirebbe, in sostanza, il ricordo di un più antico *folktale* in cui la violenza agita dal mostro si configurava come la feroce ma *necessaria* reazione di un «signore degli animali», tale da promuovere, in ultima analisi, una riaffermazione delle esigenze del non-umano contro gli scompensi ecologici risultanti dalle attività predatorie dell'uomo⁹⁶. La lettura di Chesi si basa sull'ipotesi che l'episodio dello smembramento dei compagni assolve a un'analogha funzione *autocritica*:

«l'antropofagia del Ciclope e la sua violazione delle norme di *xenia* sembrano funzionare come un dispositivo che spinge ad interrogarsi sulla legittimità dell'idea dell'uomo come misura di tutte le cose. In altre parole, in Omero, l'esistenza di una legge umana pone sempre la questione della sua legittimità: le regole umane non sono universali; l'altro le può disconoscere. Una conseguenza cruciale è che senza il mostruoso l'uomo perderebbe l'opportunità di stabilire un discorso critico sulle regole» (CHESI 2018, p. 15).

Il limite principale di questa lettura consiste, a mio avviso, nella mancata tematizzazione dei meccanismi semiotici attraverso cui il poema sollecita e determina la risposta emotiva e cognitiva dell'*audience*: non bisogna dimenticare, infatti, che è il personaggio di Odisseo a catalizzare l'adesione empatica del fruitore implicito e, nel caso specifico, a svolgere la funzione di punto di riferimento all'interno di un mondo – quello descritto negli *Apologoi* – che, come vedremo, è caratterizzato essenzialmente dal costante rischio di regressione alla dimensione animale⁹⁷. Tale

⁹⁵ CHESI 2018, p. 15.

⁹⁶ BURKERT 1979 [1986], p. 54: «l'uomo mangia gli animali e li distrugge, turbando l'equilibrio della vita; per compensare questo, il mito introduce un agente che protegge le greggi e mangia gli uomini. L'orco, signore degli animali, è un termine reso necessario dalla logica strutturale, per così dire, non dalla fantasia infantile»; cfr. BAKKER 2013, pp. 57-60, *passim*, e COOPER 2020, pp. 102 ss. Sulla figura del “signore” o della “signora degli animali” cfr. *infra*.

⁹⁷ Secondo CHESI 2018, pp. 16-7, il testo spiegherebbe il comportamento di Polifemo presentando Odisseo come un visitatore ostile più che come un ospite (così anche FRIEDRICH 1987, pp. 125-126 e BROWN 1996, pp. 24-25); l'eroe sarebbe responsabile di aver violato la *ξενία* per primo, poiché «a) entra nella grotta senza essere invitato e si serve del formaggio dell'ospite (*Od.* IX 231-2); b) offre del vino al Ciclope solo con l'intento di ucciderlo; c) esige doni da Polifemo (*Od.* IX 229); d) dà un falso nome (*Od.* IX 366)». Si tratta, tuttavia, di una lettura forzata: in particolare, i punti b) e d) si riferiscono a eventi successivi alla scena dello smembramento dei compagni, quando è ormai chiaro che, senza un inganno, il Ciclope ucciderà tutti gli uomini; il punto c) va letto, invece, in contrapposizione alla richiesta dei compagni di saccheggiare la caverna e ritornare alle navi (vv. 224-30): Odisseo si rifiuta di comportarsi da pirata proprio perché intende, fino all'ultimo, far valere le norme della *ξενία* e instaurare relazioni di scambio con lo sconosciuto abitante della grotta (DI BENEDETTO 2010, p. 515, ad *Od.* IX 224). Per quanto riguarda il punto a), la deviazione dagli elementi che caratterizzano la scena tipica dell'arrivo di un ospite appare giustificata dal differente contesto narrativo: la grotta non è, infatti, un'abitazione umana, motivo per cui il fatto di entrarvi senza invito non

Capitolo quattro

adesione si *radicalizza* proprio attraverso lo scontro con il mostro, la cui totale alterità ha la funzione contraria, cioè quella di elicitare nel fruitore una specifica reazione di distanziamento.

Se prescindere da questo dato strutturale, l'interprete si allontana dai meccanismi che strutturano il significato complessivo del testo. Leggere la lotta tra l'eroe e il mostro come una strategia di problematizzazione della centralità dell'umano significa *idealizzare il testo omerico* proiettandovi categorie anacronistiche; al contrario, la lotta tra Odisseo e Polifemo è lo strumento di cui il poema si serve per asseverare, attraverso il funzionamento antropopoietico della risposta estetica del fruitore, il valore assiomatico (e fondamentalmente non questionabile) delle categorie che definiscono sul piano pragmatico la posizione di chi è "umano" e quella di chi non lo è⁹⁸.

Più nello specifico, l'antropofagia di Polifemo non può essere intesa *sic et simpliciter* come espressione di una semplice alternativa alla civiltà né si pone come indicatore dei limiti intrinseci dei νόμοι umani (così, al contrario, sarà intesa da Erodoto l'antropofagia ritualizzata degli Indiani Callati⁹⁹), poiché rappresenta, piuttosto, l'esito fortemente demonizzato del mancato rispetto di quegli obblighi di abnegazione che definiscono assiomaticamente l'uomo come soggetto sociale.

Del tutto coerente con la lettura che avanzo è l'ipotesi di una progressiva brutalizzazione della violenza di Polifemo nel corso della tradizione orale: sulla base di un confronto con le numerose varianti folkloriche del racconto, si è ipotizzato, infatti, che nell'originario *folktale* il mostro si servisse di uno spiedo per arrostire i suoi ospiti, proprio come accade nel *Ciclope* di Euripide¹⁰⁰. Il mostro avrebbe dispiegato, cioè, un tipo di violenza tecnicizzata (uso di strumenti culinari, cottura delle carni) che, come abbiamo già evidenziato nel capitolo precedente, è più vicina alla norma umana di quanto non lo siano lo *σπαραγμός* e l'*ὠμοφαγία*¹⁰¹. Possiamo chiarire tale differenza servendoci della teoria semiotica della cultura di Jurij M. Lotman: se infilzare con lo spiedo gli uomini ed arrostirli costituiscono due tratti propriamente "anti-culturali", nel senso che rappresentano un'applicazione errata della norma culturale (in quanto destinano al corpo umano il trattamento ritualizzato che la cultura prescrive come normale nel caso del corpo animale), dilaniarli

sembra assumere una particolare salienza; in più, il padrone di casa non è presente e non può, evidentemente, invitare Odisseo e i suoi compagni. Infine, l'appropriazione dei formaggi da parte di Odisseo avviene nel contesto di un sacrificio, elemento che sembra escludere, a rigore, una violazione effettiva dei protocolli di ξενία (così HEUBECK 1983 [2003], p. 199, *ad Od.* IX 231 e DANEK 1998, p. 178). In ultima analisi, non sembrano esserci prove dirimenti a sostegno dell'ipotesi della "cattiva ospitalità" di Odisseo né, tantomeno, ve ne sono a sostegno dell'interpretazione secondo cui il comportamento di Odisseo spiegherebbe la reazione di Polifemo.

⁹⁸ ANDÒ 2013, pp. 18-20. Può essere utile il riferimento a una nozione – euristica assai produttiva – coniata dal sociolinguista americano Harvey Sacks, secondo cui quella di essere «protected against induction», cioè aprioristicamente non sottoponibile a critica, è una caratteristica fondamentale della conoscenza codificata e trasmessa per il tramite delle categorie sociali (SACKS 1992, I, p. 180). La nozione di "umano" costituisce un esempio piuttosto eclatante di 'concetto protetto contro l'induzione': i tratti definitivi che la qualificano assumono sempre una posizione assiomatica, tale da risultare immune a qualsiasi controprova che ne mini la consistenza ontologica; su questo punto cfr. GRILLI 2015.

⁹⁹ Hdt. III 3-4, cfr. MUNSON 2001, pp. 167-72.

¹⁰⁰ Eur. *Cycl.* 302-3, 393; cfr. PAGE 1955, p. 11, GLENN 1971, pp. 165-6, COOK 1995, pp. 93 ss., 102, 105.

¹⁰¹ Sugli spiedi (ὀβελοί) come strumenti culinari atti ad arrostire le carni dell'animale sacrificato cfr. *e.g.* II. I 465.

a mani nude e divorarli crudi costituiscono, invece, due tratti “non-culturali”, nel senso che rimandano alla totale *assenza* dei nessi che definiscono la norma culturale¹⁰².

Denys Page ha provato a rendere conto del progressivo abbandono dello spiedo e della cottura come elementi caratterizzanti la violenza di Polifemo: ricorrendo a una prospettiva interpretativa di tipo evolucionistico, fortemente influenzata dalle tesi di Gilbert Murray sulla “censura” omerica della violenza primitiva, lo studioso sostiene che «the cooking of the human victims, whether alive or dead, was rejected as being a deed of the utmost barbarism, outside the law prescribed by tradition to the Odyssean story-teller»¹⁰³. Se così fosse, non si capirebbe tuttavia, per quale ragione si sia verificato nella tradizione uno slittamento dalla violenza tecnicizzata al dilaniamento e all’omofagia; infatti, come ha obiettato giustamente Seth Schein, «Polyphemos’ eating his victims raw [...] is, by Homeric standards, a more savage act than eating them cooked»¹⁰⁴.

La “bestializzazione” della violenza di Polifemo si spiega, piuttosto, in relazione a un processo di economizzazione della narrazione, perché si mostra particolarmente adatta a catalizzare il disallineamento del fruitore nei confronti del mostro e a promuovere l’adesione empatica nei confronti del protagonista e dei suoi compagni. Non a caso, all’enfasi sulla brutalità animalesca del Ciclope corrisponderà, inversamente, l’accentuazione dei tratti tecnicizzati e pro-sociali della violenza mutilatoria di Odisseo (*Od.* IX 382-400, su cui si torneremo nel prosieguo del capitolo), inequivocabilmente rappresentata come una giusta punizione per la violazione della *ξενία*. Non è, quindi, la violenza del “colonizzatore” Odisseo a costituire la premessa logica della reazione di Polifemo; al contrario, è proprio lo smembramento selvaggio operato da quest’ultimo a legittimare, nella prospettiva del fruitore implicito, la mutilazione che egli subirà da parte dell’eroe.

La *ξενοκτομία* di Polifemo porta all’estremo i tratti morfologici della tipologia di violenza discussa in questo capitolo: al posto dell’attesa integrazione sociale degli *ξείνοι* abbiamo una vera e propria disintegrazione fisica del loro corpo; al posto del loro inglobamento nel circuito relazionale del signore locale, l’inglobamento nell’enorme pancia del mostro.

Nel caso specifico di Polifemo, la declinazione mutilatoria della *ξενοκτομία* non appare connessa direttamente con immagini di regalità. Ciò si spiega con la frammentazione e l’atomizzazione della società ciclopica descritta da Odisseo: i Ciclopi non possiedono le istituzioni politico-giuridiche delle comunità umane (IX 112: *τοῖσιν δ’ οὐτ’ ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες*), in quanto “ciascuno *fa valere la propria legge* / ai figli e alle mogli, e non si curano gli uni degli altri” (vv. 114-5: *θεμιστεύει δὲ ἕκαστος / παίδων ἠδ’ ἀλόχων, οὐδ’ ἀλλήλων ἀλέγουσι*).

¹⁰² LOTMAN – USPENSKIJ 1971 [1975], pp. 54-55.

¹⁰³ PAGE 1955, p. 11.

¹⁰⁴ SCHEIN 1970, p. 74; cfr. EISENBERGER 1973, p. 137, n. 25 e, soprattutto, COOK 1995, pp. 105-9.

Capitolo quattro

Particolarmente significativa è la presenza del verbo θεμιστεύειν, che nella sua unica altra occorrenza omerica è strettamente associato all'orizzonte della regalità: il verbo si applica all'azione del re Minosse che, reggendo il suo scettro d'oro, dispensa la giustizia ai morti (*Od.* XI 570: χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσι)¹⁰⁵ e rimanda, dunque, all'orizzonte delle prerogative giudiziarie dei *basilees*, di cui l'*epos* arcaico fornisce differenti attestazioni¹⁰⁶.

In altri termini, tra i Ciclopi la funzione di sovranità coincide direttamente con la totale autarchia dei singoli capi famiglia¹⁰⁷, cui è associata l'assenza delle relazioni coesive di reciprocità orizzontale (v. 115: οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι) e verticale (v. 275: οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν). È significativo, tuttavia, che fin dai primi versi del poema Polifemo sia qualificato come latore di un "potere" (κράτος) che è "grandissimo tra tutti i Ciclopi" (I 70-1: ἀντίθεον Πολύφημον, ὅου κράτος ἐστὶ μέγιστον / πᾶσιν Κυκλώπεσσι); egli è marcato, cioè, da una supremazia relazionale nell'ambito della propria collettività di riferimento¹⁰⁸. Ciò conferma la ricorsività del nesso tra la violazione cruenta della ξενία e la "disfunzionalità" relazionale di personaggi rappresentati come gerarchicamente e statutariamente apicali.

La regalità è, invece, ben presente nell'episodio dei Lestrigoni, prossimi ai Ciclopi in quanto giganti (*Od.* X 120: οὐκ ἄνδρεςσιν εἰκότες, ἀλλὰ Γίγασιν) mangiatori di uomini: è, infatti, Antifate, esplicitamente qualificato come *basileus* dei Lestrigoni (X 110-111), ad afferrare e divorare uno dei compagni di Odisseo (X 116: αὐτίχ' ἕνα μάρψας ἐτάρων ὀπίσσω δειπνον), dando così inizio alla feroce aggressione che porterà alla distruzione delle navi dell'eroe¹⁰⁹. Il pasto antropofagico inizia, peraltro, proprio all'interno della "insigne dimora" (X 112: κλυτὰ δώματα) del *basileus*: lo spazio istituzionalmente dedicato all'accoglimento degli ξεῖνοι si rovescia qui in un equivalente funzionale della selvaggia caverna di Polifemo.

In questi episodi emerge nettamente la polifunzionalità cui si presta la principale struttura ricorsiva della rappresentazione immaginifica dello smembramento in Grecia antica: l'assimilazione del corpo socializzato del soggetto umano al corpo dell'animale. In termini generali, nell'*Odissea*, e in modo particolare negli *Apologoi*, tale motivo assume un rilievo narrativo che è funzionale a veicolare in modo emotivamente e cognitivamente pregnante le coordinate antropologiche che

¹⁰⁵ Su quest'immagine di regalità cfr. BOUVIER 2002, p. 243, n. 21.

¹⁰⁶ CARLIER 1984, pp. 172-7.

¹⁰⁷ La questione è affrontata nel dettaglio da BOUVIER 2002, pp. 232-55.

¹⁰⁸ Cfr. MARRUCCI 2010, pp. 14-18 sulle valenze gerarchiche e relazionali del κράτος omerico.

¹⁰⁹ *Od.* X 121-4, dove la distruzione delle navi ormeggiate nel porto è rappresentata attraverso la similitudine dei pesci infilzati: "Lanciavano dalle rocce macigni, che un uomo / a stento può alzare: sulle navi era sorto un rumore sinistro / di uomini uccisi e, insieme, di navi spezzate. / Infilzandoli quasi fossero pesci, li portavano come funesto pasto (ἰχθῦς δ' ὧς πείροντες ἀτερπέα δαῖτα φέροντο)". Il δαῖς dei Lestrigoni è qualificato come ἀτερπής, "privo di piacere", aggettivo che è usato in relazione all'oltretomba in *Od.* XI 94 (νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον). Come nota SCHEID-TISSINIER 1994, p. 268, n. 44, nei poemi omerici il sostantivo δαῖς è connotato negativamente solo qui e in *Il.* XXIII 48, a proposito del banchetto che ad Achille, impegnato nel lutto per Patroclo, appare στυγερός.

definiscono la posizione del soggetto umano nel mondo¹¹⁰. Oltre che per demonizzare la *sauvagerie* di chi è estraneo ai circuiti rituali della relazionalità umana (gli episodi di Polifemo, Lestrigoni, Scilla e Cariddi), le immagini di regresso all'animalità sono utilizzate per segnalare il rischio della perdita delle forme di abnegazione che qualificano l'agire sociale degli individui (è il caso della trasformazione dei compagni di Odisseo in porci nell'episodio di Circe¹¹¹), una forma di regressione, quest'ultima, che è strettamente associato dal poema alla funzione psicologica della dimenticanza (intesa come oblio del νόστος, della patria, delle sue norme)¹¹². L'azione ansiogena che questo immaginario esercita sui fruitori dell'*Odissea* permette di percepire come radicalmente pericolose le deviazioni rispetto alle norme condivise, e svolge così – nel quadro di una società tradizionale – il ruolo di un dispositivo di controllo funzionale al processo antropopoietico¹¹³.

A questa prima articolazione strutturale del motivo si aggiungono, poi, ulteriori strati di senso: in particolare, nell'*Odissea* il regresso all'animalità appare come l'esito disforico di uno stravolgimento – per difetto o per eccesso – delle norme di reciprocità afferenti all'orizzonte istituzionale della ξενία¹¹⁴. Nel caso specifico delle immagini di mutilazione e smembramento fin qui analizzate, la trasgressione segue regolarmente un orientamento “dall'alto verso il basso”: è il sovrano (o, nel caso di Polifemo, una figura gerarchicamente apicale) a stravolgere attraverso empici atti di violenza le prescrizioni rituali dell'ospitalità. Nell'immagine odissica del pasto antropofagico è rintracciabile, in particolare, l'inversione di differenti prerogative regali: il sovrano che elargisce le carni dell'animale sacrificato in occasione del banchetto, che accoglie l'ospite e che amministra la giustizia in accordo con le prescrizioni divine, si rovescia in un mostro che, senza alcuna considerazione per le norme sacre, imbandisce a se stesso le carni dell'ospite.

Il motivo di un personaggio di status sociale elevato che minaccia, maltratta e, infine, mutila il corpo di uno ξένος si colloca, pur a un grado inferiore di violenza, sullo stesso piano semantico.

Ciò è confermato, per quanto riguarda l'*Odissea*, dalla stretta connessione tra l'empia violenza dei pretendenti (al cui orizzonte va ascritta anche la minaccia di mutilazione formulata da

¹¹⁰ Cfr. VIDAL-NAQUET 1981 [2006], p. 37; HARTOG 1996 [2002], pp. 27-8.

¹¹¹ *Od.* X 233-43, dove la trasformazione in porci segue immediatamente l'ingestione dei φάρμακα λύγυα – corrispettivi funzionali dei fiori mangiati dai Lotofagi – che Circe mescola al cibo appositamente “perché si perdesse del tutto il desiderio della patria” (v. 236: ἵνα πάγχυ λαθοίαιτο πατριδος αἴης). Significativamente ciò avviene, ancora una volta, in occasione del banchetto imbandito da Circe per accogliere gli stranieri giunti presso la sua isola.

¹¹² Sulla rilevanza narrativa che l'*Odissea* accorda al motivo dell'oblio del ritorno cfr. BOUVIER 1999, pp. 65-71.

¹¹³ Anche in questo caso si rivela poco condivisibile la lettura ecocritica di COOPER 2020, p. 121, secondo cui «the Wanderings do not define the human by opposition with what it is not, but rather show that the human is inextricably entangled with what it may sometimes forget that it cannot transcend».

¹¹⁴ Come scrive BAKKER 2013, pp. 25-6, l'architettura narrativa dei vagabondaggi di Odisseo è strutturata «according to an alternation between opposite forces such as violence and temptation or lack versus excess of hospitality, resulting, respectively, in being eaten (i.e., incorporated physically) and being indefinitely entertained and detained (incorporated culturally)». Agli episodi di «excessive hospitality (Lotus-Eaters, Circe, Sirens, Calypso), causing forgetfulness in the traveler or other causes for extreme delay, or even annihilation of *nostos*» corrispondono simmetricamente gli episodi di «total lack of hospitality, resulting in cannibalism or other forms of ingestion».

Antinoo evocando il nome del *basileus* Echeto) e il cannibalismo di Polifemo. Tra i molti paralleli che il testo stabilisce tra i due ambiti¹¹⁵, uno in particolare risulta per noi particolarmente utile: Polifemo aveva affermato di voler concedere a Odisseo il dono ospitale (*Od.* IX 370: ξενήϊτον) di essere divorato per ultimo; allo stesso modo il pretendente Ctesippo qualificherà come ξείνιον il piede di bue che egli scaglierà contro lo ξείνοσ Odisseo (*Od.* XX 296). L'empietà dei pretendenti riattualizza, seppur in forma attenuata, le minacce subite da Odisseo nella caverna del ciclope: in entrambi i contesti la generosità che contrassegna la figura idealtipica del buon sovrano, prodigo donatore e difensore della ξενία, è infatti rovesciata nella violenza deregolamentata di un soggetto che si sottrae ai comportamenti prescritti ai soggetti gerarchicamente apicali.

Nelle immagini fin qui analizzate possiamo individuare, in ultima analisi, una prima funzione ideologica dell'immaginario mutilatorio riflesso dall'*Odissea*: associare l'effetto ansiogeno e orrorifico della violenza parossistica a paradigmi negativi di regalità, sollecitando il pubblico a prenderne le distanze. Tale dinamica è parte funzionale di un sistema di pensiero che continua a legare la riproduzione dell'ordine sociale al "buon uso" della regalità – intesa non come esercizio del potere assoluto e personale, ma come condizione in cui il potere resta oggetto di circolazione, ripartizione e reciproco riconoscimento tra membri di un'aristocrazia guerriera. Lo stereotipo mitico del sovrano mutilatore o del re cannibale stigmatizza, in tal senso, il carattere aberrante di un potere centrifugo, irriducibile ai limiti codificati dal sistema sociale, che rischia di distruggere le forme di scambio su cui si regge l'equilibrio precario delle società riflesse nei poemi¹¹⁶.

4.3. Il mostro sfigurato. La mutilazione tra mito, rito e norme sociali

Passiamo a una seconda tipologia funzionale di immagini di mutilazione, che, come vedremo, risulta strettamente connessa alla prima. Nel XXI canto Antinoo propone di rimandare al giorno successivo alla gara consistente nel tendere l'arco di Odisseo ed esorta i pretendenti a dedicarsi piuttosto alle libagioni (vv. 263-4). Il narratore evoca a questo punto le azioni differenziate dei κήρυκες che versano l'acqua sulle mani dei partecipanti al banchetto, in ottemperanza all'abluzione preliminare, e dei κοῦροι, che riempiono i crateri e versano vino nelle coppe di tutti i

¹¹⁵ Sull'analogia funzionale tra i pretendenti (in particolare Antinoo) e Polifemo cfr. HANKEY 1990, p. 91 e BAKKER 2013, pp. 54-7. A proposito delle connotazioni "ciclopiche" dei sovrani mutilatori dopo Omero si veda l'Appendice II.

¹¹⁶ Sull'importanza che il motivo dei «mauvais rois» assume nell'ideologia della regalità riflessa nell'*Odissea* cfr. anche CARLIER 1984, p. 204. Confrontando il quadro complessivo che emerge da *Iliade* e *Odissea*, lo studioso evidenzia una transizione da un modello più complesso e articolato di sovranità (è il caso dell'*Iliade*) a un rigido manicheismo in cui i sovrani si dividono nettamente in positivi e negativi (*Odissea*). Tale irrigidimento dipenderebbe, secondo lo studioso, dalla reazione a «une phase beaucoup plus aiguë du conflit entre les rois et certains aristocrates» (*ibid.* p. 213) e alla crisi dei fondamenti arcaici del potere regale. Si può obiettare, tuttavia, che la differente enfasi che i due poemi attribuiscono ai paradigmi di regalità trovi la sua ragione in rapporto alla differente materia del canto (il recupero della regalità e il rispetto delle norme dell'ospitalità costituiscono temi cardinali dell'*epos* odissiacco) piuttosto che a un vero e proprio scarto ideologico.

partecipanti¹¹⁷. Il contesto è quello della fruizione collettiva del vino, il cui carattere prettamente rituale è segnalato dall'elevata densità formulare degli esametri (vv. 270-4) che introducono la sezione narrativa¹¹⁸.

Dopo aver libato e bevuto insieme ai pretendenti, Odisseo-mendico chiede ad Antinoo di provare a tendere l'arco, ma la richiesta dello ξείνος και πτωχός è accolta con indignazione ed è interpretata dal capo dei pretendenti come un chiaro segno di ubriachezza, cioè come espressione di un'assenza di ritegno nella fruizione rituale del vino che è altamente stigmatizzata dalla cultura greca arcaica e classica¹¹⁹. Antinoo replica quindi con un *excursus* metanarrativo che associa la presunta trasgressione dell'ospite-mendico all'ubriachezza raggiunta dal centauro Eurizione in occasione del suo banchetto di nozze di Piritoo, sovrano dei Lapiti e figlio di Zeus¹²⁰.

Tale episodio è additato dal capo dei pretendenti come *exemplum* di un comportamento bestiale che è inconciliabile con i protocolli della ξενία e che rovescia l'occasione festiva del banchetto in teatro di violenza sanguinaria (*Od.* XXI 293-310):

οἴνός σε τρώει μελιηδής, ὅς τε καὶ ἄλλους
βλάπτει, ὅς ἄν μιν χανδὸν ἔλη μηδ' αἴσιμα πίνη.
οἴνος καὶ Κένταυρον, ἀγακλυτὸν Εὐρυτίωνα, (295)
ἄσ' ἐνὶ μεγάρῳ μεγαθύμου Πειριθόοιο,
ἐς Λαπίθας ἐλθόνθ'· ὁ δ' ἐπεὶ φρένας ἄασεν οἴνω,
μαινόμενος κάκ' ἔρεξε δόμον κάτα Πειριθόοιο.
ἦρωας δ' ἄχος εἶλε, διέκ προθύρου δὲ θύραζε
ἔλκον ἀναΐζαντες, ἀπ' οὐάτα νηλεί χαλκῶ (300)
ῥῖνάς τ' ἀμήσαντες· ὁ δὲ φρεσὶν ἦσιν ἀσθεὶς
ἦἔεν ἦν ἄτην ὀχέων ἀεσίφρονι θυμῶ.
ἐξ οὗ Κενταύροισι καὶ ἀνδράσι νεῖκος ἐτύχθη,
οἳ δ' αὐτῶ πρώτῳ κακὸν εὖρετο οἰνοβαρείων.
ὧς καὶ σοὶ μέγα πῆμα πιφάσκομαι, αἶ κε τὸ τόξον (305)
ἐντανύσης· οὐ γάρ τευ ἐπητύος ἀντιβολήσεις
ἡμετέρῳ ἐνὶ δήμῳ, ἄφαρ δέ σε νηὶ μελαίνῃ

¹¹⁷ *Od.* XXI 270-2: τοῖσι δὲ κήρυκες μὲν ὕδωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν, / κοῦροι δὲ κρητῆρας ἐπεστῆσαντο ποτοῖο, / νόμησαν δ' ἄρα πᾶσιν ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν.

¹¹⁸ L'unico sintagma non formulare nei versi citati è l'οἳ δ' ἐπεὶ οὖν del v. 273 (cfr. BOSCHETTI – PAVESE 2003, *ad loc.*). Tutti gli altri versi (e il resto del v. 273) sono formulari e ricorrono frequentemente in Omero. I momenti conviviali descritti nell'epica omerica costituiscono un'appendice del pasto preso in comune e sono stati interpretati come esempi di "protosimposio", cioè come prefigurazioni della pratica aristocratica del simposio, attestata in letteratura solo a partire dalla fine del VII secolo: cfr. DELLA BIANCA – BETA 2015, p. 47. Sul rilievo assunto dai momenti di fruizione collettiva del vino nell'*Odissea* cfr. SLATER 1990.

¹¹⁹ Cfr. Theogn. 211 ss., 509 ss., 837-40; Xenoph. fr. 1, 17-20 Gentili-Prato. Ampia la bibliografia a riguardo: si vedano almeno LISSARRAGUE 1987 [1989], pp. 3-24, 107 ss.; CERRI 1991; CATONI 2010, pp. 3-9; CUSUMANO 2015, pp. 63-8. Sull'ambiguità del vino e sulla sua oscillazione tra uso pro-sociale nel contesto ritualizzato del simposio ed eccesso antisociale si veda VERNANT 1985b [1991], p. 241.

¹²⁰ *Il.* II 741; XIV 317-8.

Capitolo quattro

εἰς Ἐγχετον βασιλῆα, βροτῶν δηλήμονα πάντων,
πέμψομεν· ἔνθεν δ' οὐ τι σώσεται, ἀλλὰ ἔκηλος
πῖνέ τε μηδ' ἐρίδαινε μετ' ἀνδράσι κουροτέροισι. (310)

«A te fa male il dolce vino, che anche ad altri reca danno,
a chiunque ne tracanni e beva senza misura.
Anche il centauro, il glorioso Eurizione, il vino accecò
nella casa dell'intrepido Piritoo, quando andò
dai Lapiti. Il centauro accecò la sua stessa mente col vino,
e, nella follia, male azioni compì in casa di Piritoo.
Dolore prese gli eroi Lapiti: gli si avventarono e attraverso l'atrio
fuori lo trascinarono, e col bronzo spietato gli falciarono
le orecchie e il naso; e quello, accecato nella sua mente,
andò via e cecità di mente portava con sé nel suo animo folle.
Fu da qui che sorse contesa tra i Centauri e gli eroi; ma quello
per l'eccesso del vino, a se stesso per primo procurò il danno.
Così anche a te predico grande sciagura, qualora quell'arco
tu tenda: non incontrerai nessuna gentilezza
nella nostra gente, ma su una nera nave subito
ti manderemo dal re Echeto, flagello di tutti i mortali,
e lì non ti salverai, in alcun modo. Insomma, bevi
tranquillo e non stare a contendere con uomini più giovani».

Dal punto di vista formale, la mutilazione subita da Eurizione da parte dei Lapiti (vv. 299-301) e quella di cui è specialista Echeto (evocato per la terza e ultima volta da Antinoo al v. 308) coincidono: in entrambi i casi il *modus operandi* consiste nell'amputazione di naso e orecchie (vv. 300-1: ἀπ' οὐατα νηλέϊ χαλκῷ / ῥῖνάς τ' ἀμήσαντες). Si tratta di una forma “ridotta” di ἀκρωτηριασμός, quella mutilazione delle estremità che, come detto sopra, ricorre frequentemente in rapporto all'orizzonte della violazione della ξενία. L'elemento che differenzia radicalmente la mutilazione del centauro dai casi precedentemente analizzati concerne, invece, la caratterizzazione negativa e disfunzionale della vittima: Eurizione non è un ospite trattato empicamente da un sovrano, è un essere semiferino che, “impazzito” (μαινόμενος) a causa dell'eccesso di vino, “ha compiuto male azioni” in casa di Piritoo (κάκ' ἔρεξε δόμον κατά Περιθόοιο). Il centauro si è dato, cioè, ad atti di violenza che sovvertono, dalla parte di chi è invitato, il codice dell'ospitalità¹²¹.

¹²¹ Cfr. BREMMER 2012, p. 37. Lo scoliasta (*ad Od.* XXI 295) riferisce che Bacchilide (fr. 44 + 66 Maehler) aveva narrato a proposito di Eurizione una vicenda di violazione della ξενία che costituisce un doppione dell'episodio raccontato da Antinoo: ospitato da Dessameno, re di Elide (ἐπιξενωθέντα Δεξαμενῷ ἐν Ἥλιδι), il centauro aveva tentato di impossessarsi con la forza della figlia del suo ospite (ὕβριστικῶς ἐπιχειρήσαι τῇ τοῦ ξενοδοχοῦντος θυγατρὶ), motivo per cui era stato ucciso da Eracle, sopraggiunto in tempo a casa di Dessameno.

La mutilazione si configura allora non come crudeltà gratuita, ma come una reazione punitiva agita dalla collettività di ἦρωες (v. 299) su cui Piritoo esercita la regalità, i Lapiti, in risposta al disordine regressivo del centauro, creatura che non conosce le regole della socialità ordinata¹²².

Inoltre, se le mutilazioni agite da Echeto implicano la morte delle vittime o comunque una loro reclusione senza fine (come afferma Antinoo al v. 309: ἐνθεν δ' οὐ τι σωώσεται, “lì non ti salverai in alcun modo”), i Lapiti al contrario mutilano e lasciano andar via il centauro (vv. 301-2). Tenere in vita la vittima dopo averla sfigurata presuppone una strategia ammonitiva. La sottrazione di naso e orecchie imprime nel volto della vittima, cioè nell'area del corpo maggiormente esposta allo sguardo altrui, un segno riconoscibile che veicola informazioni di ordine negativo sull'individuo, screditandone *ab initio* la presentazione sociale, in accordo con la definizione di «stigma visibile» elaborata da Erving Goffman (1963)¹²³. In tal modo l'anomalia sociale del trasgressore continua a vivere trasposta e inscritta nella sua figura, ribadendo in negativo il rapporto di interdipendenza tra superficie del corpo individuale e socializzazione delle norme condivise¹²⁴.

Possiamo rintracciare un ulteriore elemento differenziale nella mutilazione subita da Eurizione. In quest'ultimo caso, infatti, l'ablazione delle appendici facciali è espressa (v. 301) dall'impiego di ἀπαμάω, che nel lessico della mutilazione sembra occupare una posizione del tutto marcata. Il verbo, composto di ἀμάω, afferisce principalmente all'orizzonte semantico della mietitura e, più in generale, delle operazioni di raccolta¹²⁵. Quest'intersezione microtestuale tra l'orizzonte della mutilazione e quello della mietitura non dev'essere intesa come un elemento secondario sul piano del significato né come una mera immagine espressionistica, poiché, come cercherò di mostrare, la connessione – sollecitata dall'uso di ἀπαμάω – con la sfera semantica della mietitura consente di discriminare la violenza subita da Eurizione e di riconnetterla a un orizzonte mitico-rituale in cui la mutilazione assume funzioni diverse, se non proprio antitetiche, rispetto all'immagine mitica di sovrani disfunzionali specializzati nella mutilazione degli stranieri.

¹²² Sui Centauri come agenti mitici qualificati dalla sovversione delle norme codificate (specialmente in ambito sessuale e matrimoniale) si vedano le analisi di DUBOIS 1991a, pp. 25 ss. e BRILLANTE 1998, pp. 41 ss. La radicale estraneità che i Centauri manifestano nei confronti delle regole della civiltà si traduce, in termini spaziali, nella loro collocazione montana. Cfr. BREMMER 2012, p. 26: «the most prominent mythological inhabitants of the mountains, the Centaurs».

¹²³ Su cui cfr. *supra*, p. 13. Una peculiare rappresentazione letteraria della “ridicolezza” che circonda la persona privata del naso e delle orecchie è offerta dal racconto del mutilato Telifrone nelle *Metamorfosi* di Apuleio (II 21-30), su cui cfr. PANAYOTAKIS – PAPADIMITRIOU – GEMENETZI 2022. Per un confronto con altre culture in cui la mutilazione di naso e orecchie ha funzione screditante cfr. FREMBGEN 2006, BRADLEY – VARNER 2015 e LOKTIONOV 2017.

¹²⁴ La più esplicita attestazione del discredito sociale che circonda l'individuo marchiato da cicatrici (οὐλαί) è probabilmente un passo del *Gorgia* di Platone (524c-525a), dove i segni lasciati sul corpo dalle percosse vengono presentati come indicatori della deviazione morale della persona (οὐλῶν μεστήν ὑπὸ ἐπιορκίων καὶ ἀδικίας).

¹²⁵ Il verbo indica infatti “falciare” ma anche “mietere”, cfr. CHANTRAINE 1968 s.v. ἀμάω e GIUMAN 2013, p. 73. Sull'uso di ἀμάω in relazioni a operazioni agricole cfr., in particolare, *Il. XVIII* 550-1 e *XXIV* 451; in *Od. IX* 134-5 il verbo è impiegato in relazione al caglio che Polifemo separa dal latte depositandolo in alcuni canestri. Lo stesso verbo è usato già nell'*Iliade* per connotare in senso espressionistico lo sgozzamento che, secondo Antiloco, Achille nel suo dolore avrebbe potuto operare su di sé dopo aver appreso della morte di Patroclo (*Il. XVIII* 34: δεῖδιε γὰρ μὴ λαμδὸν ἀπαμήσειε σιδήρω).

Capitolo quattro

4.3.1. *Il mostro falciato: violenza, cerealicoltura, ordine sociale*

Nell'ambito dell'*epos* arcaico, la connessione tra la mutilazione di un personaggio disfunzionale e sfera della mietitura trova una sua configurazione esplicita e antonomastica nella *Teogonia* esiodea, dove il verbo ἀπαμάω viene utilizzato a proposito della castrazione di Urano da parte di Crono (vv. 180-1: φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρὸς / ἐσσυμένως ἤμησε). Tale mutilazione – racconta Esiodo – è compiuta per il tramite di un μέγα δρέπανον (v. 162), una “grande falce”, anche qualificato pochi versi dopo come ἄρπη καρχαρόδων (v. 175), “falce dai denti aguzzi”. Si tratta di un oggetto che Gaia aveva dato al figlio Crono appositamente per mutilare Urano¹²⁶.

Tale strumento possiede una sua specifica salienza nell'immaginario mutilatorio: nella civiltà greca di età arcaica la falce dentellata è, in primo luogo, in un utensile agricolo¹²⁷, uno strumento concepito per il lavoro nei campi e non per il taglio dei corpi (diversamente dalla πέλεκυς o dalla μάχαιρα)¹²⁸. Significativamente Esiodo presenta l'ἄρπη di Crono come arma prototipica: fatta di ἀδάμας, metallo indomabile¹²⁹, la falce è, infatti, il primo oggetto fabbricato¹³⁰ e funge da catalizzatore di una violenza mutilatoria posta al servizio della culturalizzazione del reale¹³¹: ormai castrato, Urano è sottratto al suo continuo amplesso con Gaia e i figli della coppia divina, i primi nati da un accoppiamento eterosessuale, possono finalmente fuoriuscire dal grembo materno.

Oltre a separare il cielo dalla terra e a operare, quindi, una prima elementare forma di discriminazione dello spazio e del tempo¹³², la violenza tecnicizzata di Crono permette anche

¹²⁶ Hes. *Th.* 174-5: ἐνέθηκε δὲ χερσὶν / ἄρπην καρχαρόδοντα, δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα.

¹²⁷ Cfr. NILSSON 1951, p. 124 e WEST 1966, p. 217 ad Hes. *Th.* 175: «the epithet καρχαρόδων shows that Hesiod thought of Kronos' weapon as a simple agricultural sickle [...]. Ancient reaping sickles were often toothed». Etimologicamente il termine ἄρπη sembra connesso alla medesima radice da cui derivano i verbi latini *sarpo* e *sarpio*, che indicano segnatamente l'atto del potare (cfr. GIUMAN 2013, p. 72). Sulle falci dentellate e, più in generale, sui valori funzionali e religiosi che la falce assume nell'ambito della civiltà greca cfr. KRON 1998.

¹²⁸ Pausania riferisce, tuttavia, di un culto della dea Ctonia, presso Ermione, connesso a una cerimonia particolare nel corso della quale quattro donne anziane dovevano uccidere una vacca all'interno del santuario e successivamente farla a pezzi per mezzo di δρέπανα (Paus. II 35, 10). Si tratta di un rituale che presenta vistosi tratti di deviazione dalla norma sacrificale: come suggerisce DETIENNE 1979 [1982], pp. 142-3, l'uso anomalo della falce, «uno strumento agricolo che si trasforma qui in una subdola arma mortale», è significativamente associato all'anomalia rappresentata dal protagonismo delle donne sulla scena sacrificale. L'uso anomalo (e disforico) della falce da parte di soggetti femminili sembra attestato, inoltre, in una *kylix* attica a figure rosse del primo quarto del V secolo (Cincinnati, Art Museum 1979.1), nella cui decorazione esterna un gruppo di donne armate si accaniscono con ferocia sul corpo riverso a terra di Orfeo; cfr. KRON 1998, p. 213 e GIUMAN 2013, p. 71. Sulla tradizione mitica relativa all'uccisione di Orfeo da parte delle donne di Tracia cfr. GRAF 1989, pp. 85-6 e SANTAMARÍA ÁLVAREZ 2008, pp. 107 ss.

¹²⁹ Hes. *Th.* 161-2: αἴψα δὲ ποιήσασα γένος πολιοῦ ἀδάμαντος / τεῦξε μέγα δρέπανον. Come nota GIUMAN 2013, p. 68, il materiale impiegato proietta la falce in una dimensione manifestamente prodigiosa: «riconducibile a *damazo*, ovvero *domo*, *addomestico*, ma anche a *damnemi*, sarebbe a dire *abbatto*, *distruggo schiere* – tutti verbi che significativamente stanno a indicare mutamenti di natura irreversibile – il termine *adamas* (ἀδάμας) viene a designare il materiale più duro esistente in natura».

¹³⁰ Sull'immaginario relativo alla “primordialità” della falce come arma da taglio si veda BARB 1972.

¹³¹ La falce è presentata come oggetto che reduplica in forma socialmente utile la violenza che è propria delle bestie; nell'epica greca arcaica l'aggettivo καρχαρόδων, che qualifica l'ἄρπη di Crono, è infatti innanzitutto attribuito dei cani: *Il.* X 360, XIII 198; Hes. *Op.* 604, 796, *Scut.* 303.

¹³² DETIENNE – VERNANT 1974 [1978], p. 73: «Il gesto di Crono, con la lacerazione che esso provoca nell'ordinamento

l'addomesticamento della sessualità e della sfera riproduttiva, poiché delimita nettamente l'orizzonte del coito e quello del parto, esperienze elementari della progressività sociale precedentemente inibite e confuse a causa della sessualità caotica e abnorme di Urano.

Il racconto esiodeo fa corrispondere, come ha notato Schwartz¹³³, l'utilizzo anomalo dello strumento agricolo alla violazione dell'ordine naturale, rappresentata dal tentativo di Urano di impedire lo sviluppo di ciò che egli stesso ha seminato nel grembo della terra. La mutilazione operata attraverso il δρέπανον o l'άρπη si presenta, in altri termini, come l'atto di violenza primordiale che storna il rischio di sterilità, garantendo così la fecondità della terra e la prolificità della donna – un binomio, quest'ultimo, che trova senso nel quadro di una concezione arcaica della riproduzione sessuale come corrispettivo funzionale della cerealicoltura e del corpo femminile come una sorta di doppio antropomorfo del campo in cui l'agricoltore deve seminare¹³⁴.

La manipolazione della falce come strumento di violenza primordiale e la creazione di uno stato d'ordine attraverso l'addomesticamento coercitivo del disordine originario appaiono, inoltre, come prerogativa distintiva e simbolica del potere regale: è solo in seguito alla manipolazione dell'άρπη e alla castrazione del padre che Crono verrà qualificato come βασιλεύς¹³⁵. Che l'utilizzo produttivo della falce messoria rientri tra le competenze che definiscono l'identità del vero sovrano pare presupposto, d'altra parte, già da un passo dell'*Odissea*: quando Odisseo, ancora travestito da mendicante, invita Eurimaco a gareggiare in resistenza nel lavoro della terra, l'oggetto con cui propone di svolgere il lavoro è qualificato come, appunto, come δρέπανον¹³⁶. Questo nesso tra il l'uso della falce e la dimostrazione della titolarità di un eroe all'esercizio della regalità non è un dato isolato, ma si ripresenta frequentemente all'interno di un più ampio conglomerato di immagini leggendarie che stabiliscono una forte connessione tra la nozione di regalità, la presa di possesso di uno spazio "infestato" da personaggi ostili e la rifunzionalizzazione culturale della terra¹³⁷.

del mondo, permette a tutte le cose di prendere la loro forma e di trovare il loro posto nello spazio e nel tempo». LINCOLN 1991, p. 39 intravede nella castrazione di Crono «a much-transformed reflex of the P[roto]-I[ndo]-E[uropean] myth of creation by a sacrificial dismemberment».

¹³³ SCHWARTZ 1979.

¹³⁴ Su questo punto si vedano VERNANT 1974 [2007], pp. 186-7 e DUBOIS 1988 [1990], pp. 51-114. Questa concezione del corpo della donna risulta attiva già nella Mesopotamia antica: in diverse opere in lingua sia sumerica che accadica il corpo femminile e i suoi genitali sono spesso raffigurati attraverso metafore agricole (ZISA 2021a, pp. 29-60).

¹³⁵ Hes. *Th.* 476, 486, cfr. WEST 1997, pp. 290-2, che evidenzia il ruolo della falce come attributo di "regalità magica" nei miti cosmogonici del Vicino Oriente antico.

¹³⁶ *Od.* XVIII 366-8. Secondo Benedetto Bravo, il poeta epico lascerebbe intravedere un sistema di pensiero e di società regolato dalla norma per cui chiunque disboschi un terreno ne diviene il proprietario (BRAVO 1996, p. 529). Riprendendo Bravo, Fabrizio Gaetano individua una possibile associazione tra le valenze simboliche del δρέπανον nell'*Odissea* e l'episodio erodoteo in cui Ciro, futuro sovrano dei Persiani, disbosca un terreno servendosi di un δρέπανον (Hdt. III 123-6; GAETANO 2020, pp. 85-7). Il nesso tra disboscamiento, culturalizzazione dello spazio selvatico ed esercizio della regalità ricorre con frequenza anche nella mitologia mesopotamica, cfr. ZISA 2021b su Gilgameš tagliatore degli alberi della Foresta "dei cedri". Per quanto concerne il rapporto tra la falce e la dimostrazione agonistica di eccellenza individuale, è significativo il caso degli agoni in onore di Artemide Orthia a Sparta, dove le falci di ferro figurano tra gli oggetti dati in premio ai giovani vincitori (GERNET 1968, p. 96 e KRON 1998, pp. 201-11).

¹³⁷ Il caso più celebre è offerto dalla gara di mietitura tra Eracle e lo ξηνοκτόνος Litiere, figlio del re Mida e sovrano di

Capitolo quattro

Per quanto concerne, nello specifico, l'uso della falce, un'attestazione significativa è l'episodio mitico della lotta tra Zeus e Tifone: solo dopo aver sconfitto quest'ultimo, rappresentato già nella *Teogonia* come una creatura dal corpo mostruoso e dalle cento teste di serpente (vv. 823-35)¹³⁸, il figlio di Crono sarà invitato dagli dèi ad assumere la piena sovranità¹³⁹. Nel racconto dello Pseudo-Apollodoro, basato su una versione mitica anteriore a quella esiodea¹⁴⁰, Zeus combatte un Tifone che, con il suo corpo smisurato¹⁴¹, ricopre l'intero spazio terrestre e minaccia di conquistare il cielo (quasi un doppio di Urano che avvolge completamente Gaia).

L'arma usata da Zeus per lo scontro a distanza ravvicinata con il mostro è, appunto, la “falce di metallo indomabile” (ἀδαμαντίνη κατέπληττεν ἄρπη), lo stesso oggetto che nella *Teogonia* Crono utilizza per evirare Urano; è solo impadronendosi di quest'arma magica che Tifone riuscirà a mutilare Zeus (τὴν ἄρπην περιελάμενος τά τε τῶν χειρῶν καὶ ποδῶν διέτεμε νεῦρα) e ad appropriarsi temporaneamente dei suoi tendini¹⁴². La sconfitta del mostro segnerà, infine, il consolidamento definitivo del potere di Zeus e la contestuale rifunzionalizzazione dello spazio terrestre alle esigenze fondamentali della civiltà umana: «una volta sgomberata dalla sua presenza, la terra potrà finalmente essere ceduta ai mortali, che la popoleranno e che [...] la civilizzeranno. Da quel momento in poi i mostri – molti dei quali generati da Tifone stesso – saranno sempre di più figure dei confini e dei margini anche sulla terra»¹⁴³.

Celene in Frigia: costui, esperto nell'uso dell'ἄρπη, aveva introdotto l'agricoltura presso i Frigi e, durante il periodo della mietitura, costringeva gli stranieri che si trovassero a passare a mietere a gara con lui; dopo aver vinto la gara, uccideva il malcapitato, lo decapitava con la falce e ne nascondeva il cadavere mutilato in un covone di grano (Sosith. *TrGF* I F2 Snell, vv. 18-20, cfr. Poll. 4, 54 [1. 217 Bethe] e Phot. s.v. Λιτυέριον). Secondo quanto riferisce Servio (*in Verg., Buc.* VIII 68: [scil. Heracles] *certaminis falcem ad metendum accepit eaque regi <ferali sopito metendi carmine> caput amputavit*), Eracle riuscì a sconfiggere Litiere, mozzandogli la testa con la stessa falce con cui egli uccideva gli stranieri. Il cadavere venne poi gettato nelle acque del Meandro, il fiume che irrigava, rendendoli fertili, i campi che il grande falciatore frigio era solito mietere (Sosith. *TrGF* I F2, vv. 16-7 e F3 Snell; a proposito del legame tra la morte di Litiere e l'irrigazione dei campi, è stata avanzata l'ipotesi che originariamente il personaggio fosse legato a un rito propiziatorio della pioggia, cfr. CIPOLLA 2003, p. 399). In questo caso la vittima dell'eroe civilizzatore coincide con un sovrano agricoltore dai marcati tratti hybridici: Litiere esplica la propria disfunzionalità nel “confondere” i corpi umani con i covoni di grano, cioè nell'applicare empicamente ai soggetti umani quella violenza tecnicizzata che ha come suo oggetto appropriato la vegetazione. La morte di Litiere, il primo e “il migliore degli agricoltori” (*schol. ad Theocr.* X 41/42e [p. 235 Wendel]), segna così il definitivo addomesticamento culturale della cerealicoltura e delle sue tecniche, così come la loro subordinazione a un regime sociale basato sullo scambio e sui rapporti di reciprocità positiva con gli stranieri. Per l'interpretazione del mito e la sua connessione con il motivo folklorico del “raccolto e passione dei cereali” cfr. FRAZER 1912, pp. 671-705, DE MARTINO 1958 [2008], pp. 225 ss. e, più di recente, PALMISCIANO 2017, pp. 85-6.

¹³⁸ Sull'ofiomorfismo come tratto tipico degli avversari di Zeus cfr. BRELICH 1958, p. 330 e n. 34.

¹³⁹ Hes. *Th.* 881-6: αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσαν, / Τιτῆνεσι δὲ τιμάτων κρίναντο βίηφι, / δῆ ῥα τότε ὄτρυνον βασιλευμένῃ δὲ ἀνάσσειν / Γαίης φραδοσύνησιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν / ἀθανάτων.

¹⁴⁰ Cfr. FONTENROSE 1959, pp. 74-6.

¹⁴¹ [Apoll.] I 41. Sul corpo policefalo, ofiomorfo e “caotico” di Tifeo/Tifone si vedano le analisi di BAGLIONI 2010 e 2017, pp. 71 ss.; CLAY 2020; LI CAUSI 2022, pp. 31-6.

¹⁴² Sottolineando la simmetria tra la forma del serpente e quella della falce, Daniel Ogden sostiene che «in deploying the *harpē* against Zeus Typhon brings him into a physical state curiously parallel to his own: he uses it to strip the sinews out of Zeus' arms and legs, presumably rendering his limbs as twisting as his own anguiform members» (OGDEN 2013, p. 236).

¹⁴³ LI CAUSI 2022, p. 35.

È nelle mani di eroi che combattono contro alcuni di questi mostri che ritroviamo la falce dentellata. La presenza di tale strumento è ben attestata, fin dall'inizio del VII secolo¹⁴⁴, nelle rappresentazioni iconografiche del combattimento di Eracle e Iolao contro l'Idra di Lerna, anch'essa un mostro policefalo e ofiomorfo come Tifone¹⁴⁵. Nelle attestazioni più antiche, Eracle combatte con la spada, mentre Iolao decapita l'Idra usando la falce dentellata (**Fig. 13a, b**), ma dalla metà del VI secolo l'ἄρπη è regolarmente usata anche da Eracle, specialmente nei vasi attici¹⁴⁶.

Lo strumento ritorna nello *Ione* euripideo, dove il Coro ammira un edificio decorato con un'immagine del figlio di Zeus che abbatte l'Idra servendosi di falci dorate (vv. 191-2: Λερναῖον ὕδραν ἐναίρει / χρυσέαις ἄρπαις ὁ Διὸς παῖς), specificazione che, congiuntamente all'uso del modulo genealogico, suggerisce una forte connessione tra l'azione eroica di Eracle e la regalità compendiata dalla “ἄρπη di metallo indomabile” di Crono e di Zeus¹⁴⁷. Allo stesso tempo, l'atto di tagliare il mostro con la falce appare indissociabile dall'orizzonte dei lavori sulla terra: è significativo, a tal proposito, che Euripide nell'*Eracle* utilizzi a proposito dell'uccisione dei mostri agita dall'omonimo personaggio l'espressione ἐξημερῶσαι γαῖαν (v. 20), che indica propriamente l'atto di “ripulire e addomesticare la terra”¹⁴⁸. L'uso culturale dello spazio si configura, insomma, come il prodotto della neutralizzazione degli agenti bestiali e della manipolazione tecnica e rituale del terreno, due elementi che trovano configurazione unitaria nel simbolismo agrario della falce¹⁴⁹.

Un'ulteriore attestazione del nesso tra uso della falce e la mutilazione di personaggi mostruosi che incarnano il disordine del regime pre-culturale è offerta dall'episodio mitico della decapitazione della Gorgone da parte di Perseo. Secondo una versione forse introdotta da Eschilo nelle *Forcidi*, per affrontare il mostro l'eroe aveva ricevuto una “falce di metallo indomabile” realizzata da Efesto (ἄρπην παρ' Ἡφαίστου λαβεῖν ἐξ ἀδάμαντος)¹⁵⁰. Ritorna nuovamente il medesimo metallo prezioso che caratterizza le falci di Crono e di Zeus, mentre l'attribuzione al fabbro divino contribuisce a

¹⁴⁴ Cfr. LIMC V.1: Heracles 2019 (ca. 700 a.C.), KRON 1998, p. 190 e OGDEN 2013, p. 31.

¹⁴⁵ A un coinvolgimento di Eracle nella lotta tra Zeus e Tifone si allude in Eur. HF 1271-3, cfr. LI CAUSI 2021, p. 61.

¹⁴⁶ Cfr. KOLLOROU-ALEWRAS 1990, p. 42, KRON 1998, pp. 190-1 e OGDEN 2013, p. 31-33, con ulteriori riferimenti.

¹⁴⁷ Questo punto è ignorato dall'autore del più recente commento allo *Ione*, secondo cui χρυσέαις ἄρπαις «may allude to conventions of painting or gilding in the plastic arts» (GILBERT 2019, p. 160, ad Eur. *Ion* 191-2). Il metallo prezioso di cui sono fatte le falci suggerisce, piuttosto, la medesima funzione talismanica che connota le falci adamantine degli dèi. Sul nesso tra i poteri “magici” degli oggetti preziosi e la regalità arcaica cfr. GERNET 1968, pp. 93-137.

¹⁴⁸ Cfr. BOND 1981, ad Eur. HF 20: «(ἐξ)ημερῶ is the standard word for clearing land for cultivation [...] or the sea for navigation», cfr. anche Eur. HF 852. Sul verbo in questione si vedano anche GAETANO 2020, pp. 85-7 (ἐξημερῶ come verbo che connota il disboscamento) e, soprattutto, LI CAUSI 2021, pp. 46-8. Sul nesso tra l'atto del tagliare e l'addomesticamento della terra selvaggia nell'immaginario mitico cfr. anche DETIENNE 1998 [2002], pp. 36 ss.

¹⁴⁹ Mi sembra condivisibile, a questo proposito, quanto osserva Daniel Ogden sull'iconografia antica relativa alla decapitazione dell'Idra: «with all its necks raised, the monster often strikingly resembles a field of grain ripe for the harvest. It can also resemble a branching tree, from which one might also aspire to reap fruit with a sickle» (OGDEN 2013, p. 235).

¹⁵⁰ Aesch. *TrGF* III F262 Radt (= Eratosth. *Cat.* 22), cfr. GIUMAN 2013, pp. 67 ss. Secondo una versione più tarda del mito, attestata da Lucano (IX 659-70), Perseo avrebbe ricevuto la falce da Hermes, dopo che quest'ultimo se n'era servito per uccidere Argo, gigante talvolta caratterizzato da attributi propri del serpente (OGDEN 2013, p. 239).

Capitolo quattro

qualificare in senso talismanico lo strumento adoperato per decapitare il mostro.

Per quanto lo *Scudo* pseudo-esiodico attribuisca a Perseo una “spada dalla guaina nera” (μελάνδετον ἄορ) e non la falce dentellata¹⁵¹, quest’ultimo strumento è ben attestato già nell’iconografia arcaica dell’episodio mitico in questione¹⁵². Particolarmente significativa è l’immagine offerta da un’*hydria* attica della seconda metà del VI secolo (**Fig. 14**), dove Perseo, col volto ruotato in modo innaturale, falcia la testa della Gorgone¹⁵³. Anche in questo caso il corpo che subisce la decapitazione è marcato dalla presenza di tratti serpentiformi: Medusa, creatura che condivide con gli ofidi l’elemento funzionale dello sguardo ostile all’uomo¹⁵⁴, ha capelli ofiomorfici e tiene in mano i serpenti, in accordo col modello iconografico (già minoico) della πότνια θηρῶν¹⁵⁵. Questa ricorrenza del nesso tra uso dell’ἄρπη e i mostri serpentiformi si può spiegare, almeno in parte, a partire dall’ascrizione degli ofidi alla categoria degli animali che infestano i campi coltivati¹⁵⁶. La specializzazione anti-agraria dei serpenti emerge, peraltro, anche da alcune versioni del mito della decapitazione di Medusa: mentre Perseo portava via la testa recisa della Gorgone, alcune gocce di sangue caddero sul suolo della Libia e generarono i serpenti che ne infestano la terra, rendendola ostile alla presenza degli uomini¹⁵⁷. La medesima dinamica

¹⁵¹ [Hes.] *Scut.* 221-2. Il termine ἄορ, che Omero impiega in una quindicina d’espressioni formulari, designa genericamente la spada che gli eroi portano sospesa sulle proprie spalle a mezzo di una tracolla, cfr. CHANTRAINE 1968, p. 95. In queste due varianti del mito ritroviamo la medesima intercambiabilità tra spada e falce che caratterizza l’iconografia della lotta tra Eracle e l’Idra di Lerna; sulla questione cfr. GIUMAN 2013, segnatamente le pp. 75 ss.

¹⁵² KRON 1998, pp. 191-2, Fig. 3.

¹⁵³ La posizione ruotata della testa di Perseo e l’elemento dell’interdizione del contatto visivo corrispondono a una “tecnica del corpo” propria delle azioni sacre concernenti la dimensione catactonia e fanno parte di una casistica ben attestata di atti apotropaici (cfr. AVEZZÙ – GUIDORIZZI – CERRI 2011², p. 268, *ad Soph. OC* 490). La medesima funzione sembra oggettivarsi nella prossemica della castrazione di Urano: dopo aver castrato il padre con la falce, Crono getterà via i genitali “dietro di sé” (Hes. *Th.* 181-2: πάλιν δ’ ἔρριψε φέρεσθαι / ἐξοπίσω). Un caso piuttosto significativo per la nostra analisi è offerto, inoltre, da un frammento delle *Rhizotomoi* di Sofocle (*TrGF* IV F534), tragedia che rappresentava probabilmente l’operazione con la quale Medea, dopo aver dato alle figlie di Pelia dimostrazione dei suoi poteri magici ringiovanendo un vecchio caprone che aveva smembrato e bollito, le persuase a fare a pezzi il loro padre per farlo rinascere giovane (PADUANO 1982, II, p. 965, n. 229): nel frammento un personaggio femminile da identificare con Medea è rappresentato mentre, “torcendo gli occhi lontano dalle mani” (v. 1: ἐξοπίσω χερὸς ὄμμα τρέπουσ[α]), “mieteva con falci bronzee” (v. 7: χαλκείους ἦμα δρεπάνοις) le speciali radici necessarie al rituale di ringiovanimento. Il carattere magico e catactonio dell’operazione è ulteriormente accentuato dall’occultamento delle radici all’interno di “ceste segrete” (vv. 4-5: αἱ δὲ καλυπταὶ / κίσται ῥιζῶν κρύπτουσι τομάς), elemento che corrisponde alla collocazione della testa magica della Gorgone all’interno della κίβισις di Perseo.

¹⁵⁴ La connessione tra i serpenti e la funzione della vista emerge soprattutto nelle paretimologie antiche, «per le quali ὄφης deriverebbe da ὄπτω, “vedere”, in quanto animale dotato di vista acuta, oppure δράκων, termine che indica uno specifico tipo di serpente, deriverebbe da δέρκω, “vedere”, sempre in quanto il serpente veniva considerato un animale dalla vista acuta e penetrante» (BAGLIONI 2014, pp. 137-8). Su questo punto cfr. già SNELL 1946 [1963], pp. 20-2.

¹⁵⁵ Tra le primissime attestazioni della πότνια θηρῶν c’è la cosiddetta “dea minoica dei serpenti”, rappresentata a braccia divaricate e con un serpente in ciascuna mano, cfr. MARINATOS 2000, pp. 117 ss. (e p. 118, Fig. 6.1). Per un’interpretazione complessiva delle funzioni culturali del “signore” o “signora degli animali” rimando all’efficace e originale sintesi di GRILLI 2015, pp. 105 ss. e alla bibliografia ivi citata.

¹⁵⁶ GIUMAN 2013, p. 72. Per un’interpretazione del serpente come parte integrante del “bestiario” simbolico che incarna le condizioni critiche della vita contadina si veda l’analisi di DE MARTINO 1961 [2008⁴], pp. 63-122.

¹⁵⁷ AR IV 1513-1517 e *schol. ad loc.* L’elemento della devastazione delle terre coltivate è, peraltro, ben presente nell’episodio mitico in cui Perseo si scontra contro il κῆτος di Etiopia, anch’esso un mostro serpentiforme. Adirato con la regina locale, Poseidone aveva inviato il κῆτος a devastare la regione agricola (χώρα) del regno di Cefeo ([*Apoll.*] II 43). Allo stesso modo, dopo essere stato oltraggiato da Laomedonte, Poseidone aveva mandato un κῆτος a devastare i

caratterizza nella *Teogonia* esiodea la nascita delle Erinni, creature minacciose e vendicatrici sorte dalle gocce di sangue che, sprizzate dai genitali recisi di Urano, erano cadute sul corpo di Gaia¹⁵⁸.

Parallelamente, nel trattamento letterario del mito della Gorgone, sono ricorrenti elementi lessicali e immagini poetiche che caratterizzano in senso agrario l'atto stesso della decapitazione: negli *Antidoti* di Nicandro, Perseo è rappresentato come una sorta di seminatore che, “dopo aver troncato con la falce il collo fecondo di Medusa” (ἀλχέν' ἀποτμήξας ἄρπη γονόεντα Μεδούσης), aveva fatto crescere la pianta perseo nei campi di Micene, “là dove – specifica Nicandro – era caduto a terra il puntale della falce” (μύκης ὄθι κάππεσεν ἄρπης)¹⁵⁹. Nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli, l'eroe è invece qualificato a più riprese attraverso un epiteto formulare in cui è presente il *nomen agentis* derivato dal verbo ἀμάω, “il mietitore di Medusa” (ἀμητήρα Μεδούσης)¹⁶⁰.

Le caratteristiche precipuamente agrarie che riscontriamo nell'immagine mitica della falciatura del mostro costituiscono un elemento morfologico che è coerente con uno degli assunti teorici che stanno alla base della metodologia della cosiddetta “scuola romana” di storia delle religioni: nell'immaginario mitico di una civiltà come quella greca arcaica, la cui sussistenza è basata sull'agricoltura e sulla coltivazione dei cereali¹⁶¹, la linea di segmentazione che discrimina il tempo del “caos primordiale” da quello dell'ordine culturale tende a coincidere con l'introduzione dell'ordinamento economico, sociale e culturale fondato sulla cerealicoltura¹⁶². La funzione di arma primordiale e di strumento magico che l'ἄρπη assume nei miti concernenti la mutilazione dei mostri si spiega, all'interno di questa prospettiva, come indicatore della funzione primaria che il sistema della cerealicoltura assume nella costruzione sociale dei regimi di normalità. Allo stesso modo la ricorrenza della falce come attributo del potere si può ascrivere a un'ideologia arcaica della regalità (talvolta designata dagli studiosi attraverso la nozione di «sacral kingship») che fa dipendere la

campi della città di Troia (cfr. Hellenic. *FGrH* 4 F 26b, *apud schol.* AB ad *Il.* XX 146: ἀγανακτήσας δὲ Ποσειδῶν ἐπεμψε τῇ χώρᾳ κῆτος, ὃ τοὺς τε παρατυγχάνοντας ἀνθρώπους καὶ τοὺς γιγνομένους καρποὺς διέφθειρεν). Secondo una tradizione che gode di attestazioni letterarie e iconografiche, Perseo uccide il κῆτος mandato da Poseidone contro il regno di Cefeo servendosi ancora una volta dell'ἄρπη (OGDEN 2013, p. 118; GIUMAN 2013, p. 76).

¹⁵⁸ Hes. *Th.* 185-6. Tratti ofiomorfici caratterizzano, com'è noto, anche le Erinni: secondo una testimonianza di Pausania (I 28, 6), fu Eschilo il primo a immaginare le Erinni aventi serpenti tra i capelli, ma è probabile che la credenza fosse più antica. Su questo punto si veda MARTINA 2021, vol. I, pp. 255-6. Sull'elemento mitico della nascita dal sangue versato tramite mutilazione si veda TAGLIAFERRO 1981, p. 212, n. 231.

¹⁵⁹ Nic. *Al.* 101-3. Una dinamica simile è attestata dallo Pseudo-Plutarco a proposito della decapitazione di Orfeo da parte delle donne di Tracia: la testa recisa, gettata in acqua, si sarebbe trasformata in un serpente, mentre il suo sangue versato avrebbe dato vita a una pianta chiamata, dal nome dello strumento musicale usato dal cantore, κιθάρα ([Plut.] *De flux.* 3, 4 καὶ ἡ μὲν κεφαλὴ τοῦ θνητοῦ κατὰ πρόνοιαν θεῶν εἰς δράκοντα μετέβαλεν τὴν μορφήν (τοῦ σώματος). [...] ἐκ δὲ τοῦ ρεύσαντος αἵματος ἀνεφάνη βοτάνη κιθάρα καλουμένη). L'analogia tra la testa decapitata della Gorgone e quella di Orfeo è presente soprattutto nelle fonti letterarie latine, cfr. LOWE 2010.

¹⁶⁰ Nonn. *D.* XXX 277 e XLVIII 608.

¹⁶¹ L'epiteto ricorrente con cui sono definiti gli uomini sia nell'*epos* omerico che in Esiodo è ἀλφισταί, “mangiatori di pane” (*Od.* I 349, VI 8, XIII 261; Hes. *Th.* 512, *Op.* 82, *fr.* 73, v. 5 e 195, v. 29 Merkelbach-West; [Hes.] *Scut.* 29), mentre la terra è vista essenzialmente come ζειδωρος ἄρουρα, “terra che dona le biade”, il frumento (*Il.* II 548; *Od.* IV 229, IX 357, XI 309; Hes. *Op.* 117, 173, 237).

¹⁶² BRELICH 1977 [2002], pp. 151-4.

Capitolo quattro

prosperità delle terre, dunque le basi economiche e materiali per la sussistenza della comunità umana, dalla presenza di un sovrano che garantisce il mantenimento dell'ordine generale¹⁶³.

Si può obiettare, a questo punto, che l'assenza di un esplicito riferimento alla falce come strumento di mutilazione di Eurizione nell'*Odissea* renda forzata l'ascrizione di quest'ultimo episodio alla casistica fin qui ricostruita: il testo omerico designa, infatti, la mutilazione subita dal personaggio attraverso il solo verbo ἀπαμάω, senza alludere alla tipologia di armi utilizzate dai Lapiti. Se prendiamo in analisi le rare occorrenze del verbo ἀπαμάω usato in senso mutilatorio nell'intero *corpus* della letteratura greca, ci accorgiamo, tuttavia, che il nucleo semantico che sta alla base dell'immagine mitica del “mostro falciato” tende a conservarsi, con estrema coerenza, anche in quei *loci* in cui l'arma impiegata non è propriamente una falce¹⁶⁴ e anche quando l'oggetto della mutilazione non coincide propriamente col mostro ofiomorfo.

Un caso particolarmente significativo è costituito dal passo del *Filottete* sofocleo in cui l'omonimo protagonista, in preda al parossismo della sua νόσος, chiede a Neottolemo di amputargli il piede. Il verbo usato da Filottete è ἀπαμάω, ma lo strumento che Neottolemo dovrà usare per eseguire l'amputazione è la normale arma da taglio dei guerrieri, lo ξίφος (vv. 747-9):

πρὸς θεῶν, πρόχειρον εἴ τί σοι, τέκνον, πάρα
ξίφος χεροῖν, πάταξον εἰς ἄκρον πόδα·
ἀπάμησον ὡς τάχιστα· μὴ φείσῃ βίου.

Per gli dèi, figlio, se hai a portata delle mani
una spada, colpisci il piede all'estremità:
falcialo il prima possibile! Non temere per la mia vita

Apparentemente la funzione del verbo ἀπαμάω sembra limitata a qualificare in senso espressionistico l'amputazione richiesta da Filottete; in realtà la scelta lessicale è coerente con le caratteristiche teriomorfe e serpentiniformi che Sofocle attribuisce al πούς malato del protagonista.

¹⁶³ Elementi coerenti con questa sovrastruttura ideologica si rintracciano in alcune feste nelle quali il sovrano figura come distributore di semi, cfr. GERNET 1968, pp. 121-2. A proposito della connessione tra attributi della regalità e orizzonte della cerealicoltura, è suggestiva l'ipotesi genetica dell'istituzione monarchica avanzata da Angelo Brelich nel suo lavoro sui presupposti del sacrificio umano: secondo lo studioso, la regalità non va considerata, infatti, come un fenomeno “primitivo” coincidente con una particolare fase di sviluppo della società umana, piuttosto come un prodotto storico sorto e consolidatosi presso determinate società a partire dalle specifiche configurazioni storico-economiche dipendenti, in ultima istanza, dall'introduzione delle nuove tecniche della cerealicoltura (BRELICH 2011², p. 61).

¹⁶⁴ Si veda Nonn. *D.* IV 413, dove ἀπαμάω è utilizzato al participio aoristo in relazione alla testa del serpente che Cadmo ha decapitato: l'arma usata in questo caso non è ἄρπη, ma la μάχαρα. Va evidenziato che l'intera sezione in cui Nonno rievoca il combattimento tra Cadmo e il δράκων (vv. 365 ss.), pregna di lessico relativo al campo semantico della cerealicoltura, costituisce un precipitato dei principali elementi morfologici afferenti all'orizzonte “magico-agrario” esaminati in questo paragrafo: la decapitazione del mostro – qualificato come serpente guardiano di Ares (v. 399) – è, infatti, l'evento che precede e che permette la nascita degli Sparti, nati dai denti del serpente, e di conseguenza la fondazione di Tebe. L'immagine di Cadmo che semina i denti del serpente ucciso è da ricondurre, ancora una volta, al ruolo di promotore della fertilità dei campi che caratterizza l'ideologia della regalità arcaica.

Lo zoppo Filottete ha, come dice il Coro, un ἔνθηρος πούς (v. 698), letteralmente un «piede in cui risiede la bestia»¹⁶⁵, immagine che istituisce un forte nesso tra gli effetti miasmatici della malattia che affligge l'eroe e il serpente (definito ai vv. 266-7 come un ἄνδροφθόρος ἔχιδνα) che lo ha morso rendendolo χολός. Come scrive Nancy Worman, «the importance of the adjective [ἔνθηρος] lies in its power to invoke the beast itself, to provide an image of infestation all the more horrifying for its lack of distinct physical boundaries between the beast and its victim»¹⁶⁶.

In altri termini, Sofocle si serve di immagini che inscrivono in una specifica parte del corpo del personaggio (il πούς, zona saliente della topografia corporea dell'eroe arcaico) le medesime caratteristiche regressive e non-culturali che trovano oggettivazione mitica nei mostri ofiomorfici. Quest'incorporazione del “mostruoso” chiarisce la dissociazione che l'eroe ha rispetto al suo corpo disfunzionale, il cui esito radicale è un iperbolico desiderio di suicidio: Filottete vagheggia di tagliarsi le membra, ad una ad una, a partire dalla testa (vv. 1208-9: κρᾶτα καὶ ἄρθρ' ἀπὸ πάντα τέμω χερὶ· /φονᾶ φονᾶ νόος ἦδη). Il personaggio tragico si pone nei confronti del proprio corpo aberrante così come l'eroe culturale si relaziona ai mostri ofiomorfici che rendono la terra ostile alle attività umane. La scelta di ἀπαμάω in senso mutilatorio si rivela, in tal senso, funzionale a una precisa strategia drammaturgica, che presuppone a monte l'immaginario mitico relativo al “mostro falciato”¹⁶⁷.

Resta da chiarire, infine, come mai – a fronte di una specializzazione dei mostri ofiomorfi come vittime elettive della falciatura – nell'*Odissea* ἀπαμάω sia utilizzato a proposito della mutilazione subita da un centauro, creatura dai tratti ippomorfici. L'apparente eccezione rappresentata dal caso di Eurizione può essere ricondotta alla norma, se consideriamo che nelle fonti iconografiche di età arcaica alcuni personaggi mostruosi che nel mito subiscono il colpo della falce tendono a oscillare tra ofiomorfismo e ippomorfismo: la Gorgone, ad esempio, assume talvolta forma equina, come appare evidente in particolar modo nella raffigurazione offerta da un *pithos* cicladico del VII secolo (**Fig. 15**), dove Perseo decapita il mostro servendosi di una spada¹⁶⁸. Ben attestata dai reperti di età arcaica è anche la rappresentazione di Tifone nelle fattezze di un centauro: significativo è, soprattutto, un *aryballos* protocorinzio, databile al 680 a.C. circa, in cui uno Zeus col fulmine in mano e un mostro ippomorfo si contendono lo scettro, immagine che allude alla

¹⁶⁵ Cfr. WEBSTER 1970, ad Soph. Phil. 698: «inhabited by a wild beast, the snake of the disease».

¹⁶⁶ WORMAN 2000, p. 12.

¹⁶⁷ Sulle valenze mitico-rituali che il serpente assume nel *Filottete* sofocleo cfr. MITCHELL-BOYASK 2007.

¹⁶⁸ Per ulteriori attestazioni iconografiche si veda il materiale offerto da ASTON 2011, p. 101. Sul nesso tra la Gorgone e le qualità demoniche dei cavalli cfr. DETIENNE – VERNANT 1974 [1978], pp. 141-3, VERNANT 1985a [1987], p. 46 e BAGLIONI 2010, pp. 68-9, il quale rileva che «il termine γοργός si trova spesso ad indicare, in senso tecnico, quasi ne fosse l'essenza, la natura del cavallo, la sua irruenza, la sua tendenza ad imbestialirsi di colpo e a diventare, in alcuni casi, frenetico e selvaggio fino a divorare la carne umana». Su questo punto cfr. anche LI CAUSI 2022, p. 85.

Capitolo quattro

contesa tra il dio e Tifone per la sovranità¹⁶⁹. Più in generale, secondo una vecchia ipotesi di Buschor, la categoria del “demone equino” sembra aver esercitato, nelle fasi più antiche della storia greca, una forte influenza sul modo di pensare e di raffigurare le più diverse entità mostruose¹⁷⁰.

Una significativa attestazione delle connotazioni mostruose che il cavallo assume talvolta all'interno dell'immaginario arcaico è rintracciabile anche in un complesso di miti in cui l'animale appare connotato dall'antropofagia. Significativi sono, in particolare, gli episodi mitici connessi a due personaggi ascrivibili alla categoria dei ‘sovrani mutilatori’: Glauco di Beozia e Diomede di Tracia, re dei Bistoni, entrambi possessori di cavalli antropofagi, cui erano soliti dare in pasto gli stranieri¹⁷¹. Tale fu la sorte di Abdero, amico di Eracle, che Diomede fece sbranare dalle sue cavalle¹⁷². Come in molti altri miti afferenti a tale tipologia, sarà Eracle a vincere l'empio sovrano e a punirlo sottoponendolo al medesimo crudele trattamento che egli imponeva agli stranieri¹⁷³. L'episodio connette strettamente i cavalli con la ξενοκτονία e l'infrazione dei più basilari rapporti di reciprocità. Non a caso, nella comunità umana non ci sarà posto per la loro violenza: invece di essere integrati all'interno delle proprietà di Euristeo (cui Eracle porterà le cavalle), esse saranno rilasciate e verranno, infine, sbranate da altri animali, anche in questo caso secondo una logica retributiva: la trasgressione categoriale dei cavalli mangiatori di uomini è sanzionata attraverso quell'allelofagia che è tratto definitorio della ‘bestialità’¹⁷⁴.

La conferma dell'interconnessione tra ippomorfismo e ofiomorfismo, nonché della valenza anti-agraria che la violenza attribuita a cavalli e serpenti tende ad assumere nell'immaginario arcaico, è offerta dal complesso mitico-rituale relativo a Demetra “Nera” (Μέλαινα), attivo presso la *polis* di Figalia in Arcadia. Stando a quanto riferisce Pausania (VIII 42), a poche miglia dalla città sorgeva un santuario ipogeo sacro alla dea: gli abitanti del posto raccontavano che lì Demetra si era rifugiata in preda all'ira, poiché era stata vittima di uno stupro da parte di Poseidone oppure perché sua figlia era sparita. Di conseguenza, la terra si spogliava dei suoi frutti e gli uomini morivano di fame, finché le Moire, per volontà di Zeus, non costrinsero Demetra a placare la sua ira e a riportare con sé la fertilità della terra. All'interno di questo santuario, i Figalesi avevano collocato successivamente un ἄγαλμα ligneo della dea: la statua, vestita di nero, presentava “testa e chioma di cavallo” (κεφαλὴν δὲ καὶ κόμην εἶχεν ἵππου), con “immagini di serpenti e di altre bestie” che

¹⁶⁹ Boston, Museum of Fine Arts 95, 12 (*LIMC* VIII: Typhon 22 = Kentauroi et Kentaurides 129). Si vedano, inoltre, *LIMC* VIII: Kentauroi et Kentaurides 132, 133 e 134 (VII-VI secolo a.C.) con la lettura di CARUSO 2004, pp. 394 ss.

¹⁷⁰ BUSCHOR 1934, ripreso poi da ARNOLD 1973 e da CARUSO 2004. Sull'argomento si veda anche il paragrafo successivo. Statuette di terracotta raffiguranti centauri sono attestate già in epoca micenea, cfr. SHEAR 2002.

¹⁷¹ Il dossier è analizzato nel dettaglio da DETIENNE – VERNANT 1974 [1978], pp. 144-5.

¹⁷² Str. VII, fr. 47; [Apoll.] II 97, 4-5.

¹⁷³ D.S. IV 15; Hyg. *Fab.* 250. Anche Glauco di Beozia viene divorato, infine, dai suoi cavalli selvaggi (DETIENNE – VERNANT 1974 [1978], p. 144).

¹⁷⁴ ASTON 2011, pp. 93-4.

emergevano dalla testa (δρακόντων τε καὶ ἄλλων θηρίων εἰκόνες προσεπεφύκεσαν τῇ κεφαλῇ).

Si tratta di una statua cultuale arcaica (ξόανον) che rinvia al modello iconografico e alla funzione mitica propri della πότνια θηρῶν: il padroneggiamento degli animali e la loro subordinazione funzionale alle esigenze vitali della comunità umana.

Un giorno, continua Pausania, lo ξόανον venne bruciato e da quel momento i Figalesi non avevano più rispettato gli obblighi rituali correlati, ragione per cui la terra era stata colpita nuovamente dall'ἀκαρπία. I Figalesi interrogano l'oracolo, che nel suo responso attribuisce la causa della carestia all'ira della dea, qualificata attraverso l'epiteto cultuale Δηὸ ἱππολεχίης, "Deo generatrice del cavallo"¹⁷⁵. Poiché privata degli antichi onori, Demetra ha revocato i suoi benefici ai Figalesi, costringendoli a regredire alla condizione nomadica e a dipendere nuovamente da un'economia integralmente basata sull'allevamento¹⁷⁶. L'oracolo annuncia, inoltre, quale sarà l'esito estremo dell'ἀκαρπία, se i Figalesi non torneranno ad onorare la dea: "ben presto vi indurrà a mangiarvi a vicenda e a divorare i figli" (σ' ἀλληλοφάγον θήσει τάχα καὶ τεκνοδαίτην).

Com'è noto, uno dei tratti distintivi di Demetra nell'immaginario mitico della civiltà greca consiste nell'aver civilizzato gli uomini, introducendo il regime cerealicolo e sopprimendo quell'allelofagia che fissava l'umanità primitiva alla violenza bestiale¹⁷⁷; al contrario, la Demetra Nera di Figalia assume una sua specificità in quanto divinità che, sopprimendo la fertilità dei campi, minaccia di *disfare* completamente il processo di civilizzazione. Come ha scritto Emma Aston, «Demeter Melaina is a kind of inverted Demeter, one whose chief potential rôle seems to be to blight crops rather than safeguarding them. Her shrine is in the wild, uncultivated land; she is [...] a "force sauvage de la terre"»¹⁷⁸. Aston sostiene, con argomenti condivisibili, che questo aspetto minaccioso e regressivo, legato alla soppressione del regime cerealicolo e al ritorno all'allelofagia primordiale, trovi espressione simbolica proprio nell'ippomorfismo di Demetra Nera¹⁷⁹. Più

¹⁷⁵ L'epiteto rimanda ad una variante epicorica dell'episodio mitico dello stupro che la dea subisce da parte di Poseidone, quando entrambi avevano assunto forma equina: dall'unione dei due era nato, infatti, il cavallo Arione, cfr. DETIENNE – VERNANT 1974 [1978], pp. 151 ss., BURKERT 1979 [1987], pp. 202-3, che traccia un parallelismo tra Demetra madre di Arione e Medusa madre di Pegaso, e ASTON 2011, p. 102. Sul nesso tra la βίη di Poseidone e la foga dei cavalli si vedano DETIENNE – VERNANT 1974 [1978], p. 158 e COOK 1995, pp. 181-94.

¹⁷⁶ Paus. VIII 42, 6. Così si rivolge l'oracolo ai Figalesi: "Voi soli per due volte nomadi; voi soli, ancora una volta, mangiatori di ciò che è selvatico. / Deo pose fine ai vostri pascoli, Deo vi fece tornare di nuovo pastori / da raccoglitori di spighe e da mangiatori di focacce" (μοῦνοι δις νομάδες, μοῦνοι πάλιν ἀγριοδαῖται / Δηὸ μὲν σε ἔπαυσε νομῆς, Δηὸ δὲ νομῆας / ἐκ δησισταχῶν καὶ ἀναστοφάγων πάλι θῆκε).

¹⁷⁷ *Schol.* Pind. P. IV 106a: καρπὸν ἀποδείξει καὶ τὴν ἀλληλοφαγίαν παῦσαι. Sulla convergenza tra il regime pre-cerealicolo che la dea impone ai Figalesi e quello che caratterizza i Ciclopi nell'*Odissea* cfr. ASTON 2011, pp. 104-5. Come il cannibalismo, così anche l'omofagia appare come attributo della condizione umana antecedente all'introduzione del regime cerealicolo; cfr. Arr. *Ind.* VII 4-9, dove Dioniso, divenuto signore degli Indiani (ὡς καρτερὸς ἐγένετο Ἰνδῶν), avrebbe donato sementi e vino, trasformando così gli Indiani da selvaggi nomadi e mangiatori di carne cruda (τῶν θηρίων ὅσα ἔλοιεν ὠμοφαγέοντες) a coltivatori sedentari (βόας τε ὑπ' ἄροτρον ζεῦξαι Διόνυσον πρῶτον καὶ ἀροτῆρας ἀντι νομάδων ποιῆσαι Ἰνδῶν τοὺς πολλοὺς), dediti al rispetto dei riti sacri.

¹⁷⁸ ASTON 2011, p. 106.

¹⁷⁹ L'epiteto Μέλαινα, i tratti teriomorfici e il legame con l'orizzonte della vendetta e della violenza sanguinaria avvicinano, inoltre, la Demetra Nera di Figalia alla figura delle Erinni. Questa connessione assume in Arcadia tratti

Capitolo quattro

precisamente, se l'ofiomorfismo è da connettere con ogni probabilità agli effetti anti-agrari dell'ira della dea, i tratti equini rimandano, piuttosto, allo scatenamento indifferenziato della βίη, di quelle pulsioni aggressive che, quando non represses, rischiano di portare al collasso dell'ordine sociale.

Il teriomorfismo della Demetra Nera di Figalia e la sua funzione di πόντια θηρῶν si lasciano interpretare, dunque, come dispositivi culturali atti a controllare un complesso di forze potenzialmente ostili, forze che, se disciplinate attraverso il rito, proteggono la comunità, stornando apotropaicamente le minacce all'ordine sociale¹⁸⁰. Non a caso, il regresso al primitivismo si verifica a Figalia dopo la distruzione della statua della dea e dopo l'infrazione delle reciprocità che lega la divinità al gruppo umano attraverso il rito: se lasciate libere, se scardinate dal loro contenitore rituale, le forze demoniche rappresentate dai mostri ippomorfi e ofiomorfi minacciano di far ripiombare la comunità nella violenza indifferenziata del mondo pre-cerealicolo.

In conclusione, le specifiche connotazioni che abbiamo rintracciato nella semantica di ἀπαμάω risultano coerenti con l'immaginario arcaico relativo alle creature non-culturali, tra le quali il centauro, creatura hybristica e incapace di stabilire relazioni nel rispetto delle norme sociali, sembra occupare un posto centrale. Il verbo contribuisce, altresì, a differenziare le mutilazioni patite da Eurizione da quelle imposte da Echeto ai corpi degli stranieri: la violenza designata da ἀπαμάω va intesa, infatti, come una violenza di segno positivo, necessaria al mantenimento dell'ordine. Mutilando il centauro, i Lapiti difendono le prerogative del loro sovrano e ne riaffermano il potere. Di conseguenza, se le mutilazioni facciali operate da Echeto indicano la "gratuità" antieconomica della regalità dispotica, nell'immagine della falciatura del volto di Eurizione trova espressione, al contrario, una violenza pro-sociale di cui la collettività e, soprattutto, i detentori della regalità si

macroscopici: a Telpusa Demetra era onorata con l'epiteto di Ἐρινός, l'Irata (Paus. VIII 25, 4), mentre nei pressi di Megalopoli si raccontava della persecuzione di Oreste da parte delle Erinni Nere (Paus. VIII 34, 2: ταύτας τὰς θεάς, ἦνίκα τὸν Ὀρέστην ἔκφρονα ἔμελλον ποιήσῃν, φασὶν αὐτῷ φανῆναι μελαίνας): costoro avevano reso folle il figlio di Agamennone finché egli non s'era staccato a morsi un dito (ἐνταῦθα ἔκφρονα Ὀρέστην γενόμενον λέγουσιν ἕνα τῆς ἑτέρας τῶν χειρῶν ἀποφαγεῖν δάκτυλον). Solo a quel punto le Erinni, placate dall'automutilazione di Oreste, divennero bianche (Paus. VIII 34, 3). La *puissance* delle dee "nere" è tale da alterare radicalmente i rapporti che la persona intrattiene normalmente con i corpi altrui e con il proprio corpo: il contegno verso l'altro sfocia nell'allelofagia, il rispetto dell'integrità corporea è rovesciato nell'automutilazione. Per quanto riguarda, nello specifico, l'automutilazione del dito a scopo apotropaico, si veda il dossier raccolto da BURKERT 1996 [2003], pp. 55 ss.

¹⁸⁰ Va evidenziato, a tal proposito, come nell'immaginario mitico-rituale i serpenti condividano i medesimi tratti di ambivalenza che caratterizzano lo sguardo e la testa della Gorgone: come il γοργόνειον rappresenta un elemento "caotico" rifunzionalizzato alle esigenze della comunità umana (in quanto dispositivo atto a proteggere individui e luoghi marcati dalla presenza di attività religiosa), così gli ofidi costituiscono una categoria dell'animalità che è talvolta addomesticata per svolgere funzioni tipicamente pro-sociali: i serpenti figurano spesso come protettori delle truppe combattenti (Paus. VI 20, 5; cfr. BRELICH 1958, pp. 220-1), guaritori e datori di fertilità (BRELICH 1958, pp. 221-2, OGDEN 2013, pp. 310 ss.; per paralleli folklorici legati al mondo contadino italiano cfr. DI NOLA 1976, in particolare pp. 69-70, pp. 132-3), guardiani di santuari e di luoghi culturali – specialmente in Attica, basti pensare agli eroi anguiformi delle leggende ateniesi (OGDEN 2013, pp. 259-69) e al ruolo dell'οἰκουρὸς ὄφις dell'Eretteo, il serpente sacro che rappresentava Erittonio e che custodiva il tempio di Atena Poliade nell'acropoli ateniese (Hdt. VIII 41, 2; Aristoph. *Lys.* 759, Hesych. sv. οἰκουρὸν ὄφις; cfr. anche Soph. *Phil.* 1328, dove si menziona l'οἰκουρῶν ὄφις, il "serpente guardiano" del recinto sacro della dea Crise). Sulla categoria degli «house-protecting snakes» cfr. OGDEN 2013, pp. 203 ss.

servono produttivamente, al fine di neutralizzare quegli agenti che sovvertono o minacciano la funzionalità culturale degli spazi e l'ordine normato delle interazioni umane.

4.3.2. *La mutilazione di Eurizione e il centauro di Lefkandi*

La punizione agita dai Lapiti è caratterizzata, inoltre, da una logica che non trova riscontro nelle immagini usate da Antinoo a proposito di Echeto: colti da dolore, i Lapiti assalgono il centauro e lo trascinano oltre la porta attraverso l'atrio (*Od.* XXI 299-300: διὲκ προθύρου δὲ θύραζε / ἔλκον ἀναΐξαντες). L'indicazione διὲκ προθύρου δὲ θύραζε configura un'opposizione tra uno spazio interno, la casa del sovrano, che è dedicato alla socialità ordinata e uno esterno che, al contrario, è deputato alla violenza mutilatoria. Il movimento centrifugo segnala la fuoriuscita di Eurizione da quel circuito di accoglienza e reciprocità di cui la reggia di Piritoo e il banchetto che ivi si svolge sono espressione e va compreso in opposizione al normale movimento centripeto, dalla soglia del portico esterno all'interno della sala principale, che nell'*Odissea* caratterizza tipicamente lo schema delle scene di accoglienza di uno ξείνος all'interno della casa del signore locale¹⁸¹. La punizione del centauro assume, in altri termini, i connotati di un vero e proprio rito di espulsione, attraverso cui la collettività storna da sé un elemento estraneo che incarna il disordine.

La presenza di tale motivo nell'episodio di Eurizione trova significative corrispondenze con i dati ricavabili da un singolare reperto archeologico, datato al periodo – convenzionalmente denominato “*dark ages*” – in cui trovò verosimilmente una prima configurazione la tradizione orale dei poemi omerici. Nel 1969 nella necropoli di Toumba, a Lefkandi (Eubea), gli archeologi della British School at Athens hanno riportato alla luce un esemplare di centauro in terracotta, alto 36 cm, sepolto in una tomba (T3) del tardo X secolo prima della nostra era (**Fig. 16**), posta a ridosso di quella che si sarebbe poi rivelata la fronte di un *heroon*. La statuetta era spezzata in diversi punti e si presentava acefala. Mentre tutti gli altri pezzi sono stati recuperati nello stesso luogo, la testa è stata ritrovata, a circa 3 m di distanza, presso un'altra tomba (T1) dello stesso periodo – elemento che suggerisce, come gli stessi scopritori hanno proposto, che la statuina sia stata volontariamente divisa in due parti¹⁸². Nel resoconto finale dello scavo, pubblicato nel 1980, Petros G. Themelis ha ipotizzato che la statuetta del centauro rappresentasse un demone ctonio reso oggetto di decapitazione rituale al momento della sepoltura dei morti¹⁸³. Quest'interpretazione è stata ripresa successivamente da Christopher Faraone, il quale ha inserito il centauro di Lefkandi tra le

¹⁸¹ Cfr. *Od.* I 119 ss., dove Atena-Mentes attende sulla soglia, finché Telemaco, attraversato il portico, non la prende per mano e l'introduce all'interno della sala. Sull'attesa sulla soglia da parte dello ξείνος e sui valori simbolici connessi a questo spazio liminare della dimora omerica si veda in particolare REECE 1993, pp. 15-6.

¹⁸² DESBOROUGH – NICHOLLS – POPHAM 1970, pp. 21-2, i quali ipotizzano che la statuina avesse un valore significativo per entrambi i defunti, ragion per cui al momento della sepoltura il cimelio sarebbe stato diviso fra le due tombe.

¹⁸³ Themelis in POPHAM – SACKETT – THEMELIS 1980, pp. 215-6. Sulle connotazioni infere dei Centauri si vedano, inoltre, DUMÉZIL 1929 e CARUSO 2004, pp. 292-3.

Capitolo quattro

cosiddette “*voodoo dolls*” greche, figure utilizzate forse a scopo magico-apotropaico¹⁸⁴. Faraone ipotizza, in particolare, che la statuetta sia stata appositamente mutilata come misura protettiva contro un demone immaginato nelle sembianze di un centauro¹⁸⁵.

Per quanto non manchino proposte esegetiche differenti¹⁸⁶, l’interpretazione di Themelis e di Faraone resta solida e convincente; al di là degli argomenti già adottati a sostegno della tesi, possiamo aggiungere che il trattamento e il luogo di rinvenimento della statuetta acefala sono compatibili con una particolare procedura rituale di decapitazione che, nel secondo capitolo, abbiamo ricondotto al campo d’applicazione del verbo ἀποδειροτομεῖν. Si tratta del taglio della testa di un nemico o di una vittima sostitutiva nei pressi di una tomba, pratica che si ricollega a una serie di rituali connessi al mondo ctonio. Non mancano, d’altra parte, attestazioni di statuette decapitate posizionate in prossimità di sepolture¹⁸⁷: significativa è, in particolare, la “*voodoo doll*” di piombo rappresentante un individuo di sesso maschile ritrovata in una tomba attica del III secolo a.C. (**Fig. 17**)¹⁸⁸. Come molte altre figurine antropomorfe appartenenti alla stessa tipologia, i piedi e le braccia dell’esemplare in questione sono marcatamente piegati all’indietro – in una violenta torsione che suggerisce lo spezzamento delle ossa – e legati con bende di piombo. Il petto e il ventre sono stati inchiodati con due chiodi di ferro. Ma il dato più distintivo della statuina è, appunto, l’acefalia: anche in questo caso le evidenze materiali suggeriscono che la testa sia stata spezzata prima del seppellimento dell’oggetto¹⁸⁹. Si tratta di una prassi rituale che, dati i paralleli offerti da altre statuette apotropaiche, si può ritenere di lunga durata e piuttosto generalizzata¹⁹⁰.

Oltre a rimandare all’orizzonte mitico-rituale della decapitazione presso la tomba, il trattamento del centauro di Lefkandi sembra trovare un riscontro puntuale proprio con l’episodio odissiacco della mutilazione facciale di Eurizione, stranamente ignorato dagli studiosi che si sono

¹⁸⁴ FARAONE 1991, p. 195.

¹⁸⁵ FARAONE 1991, p. 196: «Burying the head in another place would be a particularly effective way to prevent the statuette from being reassembled». Sulla stessa scia si veda la suggestiva interpretazione di CARUSO 2004, pp. 398 ss., il quale suggerisce un parallelo con le statuette d’argilla assire fabbricate per i riti di purificazione che si tenevano in occasione dei funerali del “re sostituto” e della sua consorte. La statuetta – designata dalla perifrasi *salam mimma lemnu*, “un’immagine di tutto quanto è male” – veniva forse deposte nella tomba del “re sostituto” affinché quest’ultimo la portasse con sé nell’oltretomba, purificando così il regno dal disordine.

¹⁸⁶ SHEAR 2002, p. 149 e LANGDON 2008, pp. 71-4 identificano, ad esempio, il centauro col benigno Chirone, ma cfr. le critiche di CARUSO 2004, p. 397.

¹⁸⁷ Sull’orizzonte mitico e sulla collocazione rituale delle statuette apotropaiche in prossimità delle tombe dei morti si veda l’ampia trattazione di JOHNSTON 1999, pp. 77-80, 127-160.

¹⁸⁸ FARAONE 1991a, p. 201, N. 7.

¹⁸⁹ Un’altra statuetta magica acefala, di provenienza cretese (luogo di ritrovamento sconosciuto, senza datazione), è documentata da FARAONE 1991a, p. 202, N. 14. Per uno *status quaestionis* relativo al dibattito sull’efficacia magica della distruzione delle “*voodoo dolls*” si vedano RIESS 2012, pp. 197 ss. e FRANKFURTER 2019, pp. 672 ss.

¹⁹⁰ Cfr. OGDEN 1999, p. 73. La rimozione della testa della statuetta presuppone nell’operatore un immaginario della decapitazione, un repertorio mitico-rituale che sancisce il *significato* e l’*efficacia* dell’ablazione della testa. La statuina antropomorfa funziona, d’altra parte, come configurazione di un *corpo sostitutivo*, il cui trattamento ha come referente cognitivo il quadro dei saperi mitici e delle pratiche rituali concernenti il *corpo primario* (FRANKFURTER 2019, pp. 668-73). Sul tema della “corporeità” come orizzonte cognitivo delle immagini fondamentale è FREEDBERG 1989.

occupati della statuetta euboica. Sono diversi, infatti, gli elementi a sostegno della corrispondenza tra il testo omerico e i dati archeologici. Innanzitutto, in entrambi i casi la mutilazione assume la funzione basilare di disinnescare ed espellere il disordine incarnato dal centauro; in secondo luogo, il corredo funerario presente nella medesima tomba nella quale è stato rinvenuto la statuetta (T3) è coerente con alcuni dei principali tratti morfologici che caratterizzano l'immagine mitica del "mostro falciato", di cui l'episodio odissiaco di Eurizione sembra, come ho proposto sopra, una delle prime attestazioni. Nella tomba, caratterizzata da un corredo che la qualifica immediatamente come una sepoltura maschile, è stato ritrovato, infatti, un grande coltello in ferro e bronzo, con impugnatura in avorio, insolito per forma e dimensioni (**Fig. 18**), che Themelis ha ricollegato alla tipologia dell'ἄρπη e messo in correlazione con il centauro acefalo¹⁹¹. Come ha messo in evidenza Fabio Caruso, la presenza di questo pregiato coltello falciforme suggerisce che il trattamento ricevuto dalla statuetta vada inteso come un corrispettivo rituale dei miti di regalità concernenti la neutralizzazione violenta di personaggi teriomorfi che incarnano il disordine regressivo¹⁹².

Alla luce di tali dati, propongo di intendere la mutilazione di Eurizione nell'*Odissea* non solo come una delle prime attestazioni letterarie dell'immagine mitica del "mostro falciato", ma anche come risemantizzazione di un vero e proprio "complesso mitico-rituale" che trova la sua prima articolazione nella Grecia dei secoli bui. Si può ipotizzare, in particolare, che alcuni elementi salienti di questo materiale mitico-rituale si siano conservati nell'*Odissea* in una forma più coerente col contesto narrativo del poema, in particolare con le specifiche forme di violenza inerenti all'immaginario sul rovesciamento dei vincoli di ospitalità. È in tal modo che si spiega, infatti, la differente tipologia di mutilazione subita dal centauro nell'exkursus metanarrativo di Antinoo: Eurizione non viene decapitato come il centauro di Lefkandi, ma subisce una mutilazione delle appendici facciali, e ciò dipende dallo specifico rapporto, interno all'organizzazione semiotica dell'*Odissea*, che lega tale forma di ἀκρωτηριασμός al rovesciamento irrituale della ξενία.

La mutilazione di Eurizione si rivela, entro tale prospettiva, come l'esito particolare, sincronicamente riadattato, di un più ampio immaginario sulla violenza mutilatoria che è attraversato da una complessa stratificazione diacronica.

¹⁹¹ Themelis in POPHAM – SACKETT – THEMELIS 1980, pp. 170 (T3, 11) e 215. Come osserva lo studioso, «such archaeological material – beheaded terracotta centaur and sacrificial knife – seems to point to the myth of the slaying of a chthonian daemon» (p. 215); in nota (p. 382, n. 20) Themelis propone l'identificazione dell'oggetto con l'ἄρπη e rimanda agli episodi mitici della castrazione di Urano e della decapitazione di Medusa.

¹⁹² CARUSO 2004, pp. 394 ss. Secondo lo studioso, la statuetta del centauro sarebbe stata decapitata a scopo apotropaico durante i funerali del defunto sepolto nella tomba 3, un individuo il cui rango sociale appare compatibile con quello dei βασιλῆες dei "secoli bui". Come scrive Caruso, «il riconoscimento di un rito così strettamente connesso all'esercizio della regalità spinge a pensare che anche l'eroe di Lefkandi deve essere stato non soltanto un *basileus*, prima di essere un eroe, ma un portatore di regalità di tipo teocratico» (p. 400).

Capitolo quattro

4.3.3. *Il linciaggio del mostro tra antropopoesi e “cautionary tale”*

Nei paragrafi precedenti abbiamo tentato di comprendere l’episodio odissiaco di Eurizione rapportandolo ai modelli mitico-rituali che sembrano costituire il referente extratestuale; in questo paragrafo cercheremo, invece, di esplicitare in modo più circoscritto la specifica relazione che lega le mutilazioni inflitte al centauro all’organizzazione sincronica del poema. Tenteremo, più nello specifico, di mettere in rapporto la sezione narrativa in analisi – l’exkursus metanarrativo di Antinoo – con altri episodi del poema in cui la mutilazione svolge la medesima funzione strutturale. In tal modo sarà possibile fare emergere alcune strutture profonde che orientano la reazione estetica del fruitore implicito dell’*Odissea* rispetto alla rappresentazione della violenza mutilatoria.

L’episodio di Eurizione, strutturato secondo uno schema gnomico già iliadico¹⁹³, costituisce un *exemplum* mitico che Antinoo sfrutta, come abbiamo già detto, per stigmatizzare il comportamento di Odisseo-mendico, percepito come socialmente inappropriato: la richiesta di partecipare alla prova dell’arco è, infatti, interpretata dal capo dei pretendenti come una chiara dimostrazione dell’incapacità del mendico di stare al proprio posto nel contesto gerarchizzato e ordinato del banchetto. In particolare, il comportamento del personaggio è presentato come incompatibile con lo specifico momento rituale entro cui si colloca l’episodio: quello della fruizione collettiva del vino. Poiché dichiara di voler gareggiare con i nobili, poiché mostra di non avere rispetto delle differenze di status sociale, il mendico si comporta alla stregua di chi beve il vino “a bocca spalancata” (ὄς ἄν μιν χανδὸν ἔλη) e smodatamente (μηδ’ αἴσιμα πίνη)¹⁹⁴, senza alcun rispetto delle “buone maniere” a tavola, cioè senza quelle forme di abnegazione e autocontrollo che disciplinano le relazioni tra i commensali¹⁹⁵. Pertanto, il mendico pagherà le sue trasgressioni venendo mutilato dal re Echeto, proprio come Eurizione era stato mutilato dai Lapiti, poiché, accecato nella sua mente dal vino (v. 297: ἐπεὶ φρένας ἄσεν οἴνω), aveva compiuto “azioni indegne in casa di Piritoo” versando in uno stato di follia (v. 298: μαινόμενος)¹⁹⁶.

¹⁹³ Cfr. HEUBECK 1954, p. 25. Come nota Irene de Jong a proposito dell’episodio, «the story may also have a ‘key’ function: it is an instance of the ‘disturbed meal’ motif and anticipates the death of the Suitors; for them too, a banquet will turn into a massacre» (DE JONG 2001, p. 517, ad *Od.* XXI 295-304).

¹⁹⁴ *Od.* XXI 294. Sul senso da attribuire all’avverbio χανδὸν si veda il commento di Joseph Russo in FERNANDEZ-GALIANO – HEUBECK – RUSSO 1986 [2015], *ad loc.*

¹⁹⁵ Sulla relazione tra codificazione culturale delle “buone maniere” a tavola e interiorizzazione delle “eterocostrizioni sociali” resta fondamentale ELIAS 1969² [1982]. Sul rischio dell’aggressività nell’ambiente maschile del simposio si vedano PELLIZER 1990, LISSARRAGUE 1995 e MURRAY 2016. Come ha notato Oswyn Murray, la fruizione ritualizzata del vino è «more than the normal human tendency to intensify pleasures through complicating them: it is a defense against the dangers of violence inherent in alcohol consumption» (MURRAY 2016, p. 197).

¹⁹⁶ Antinoo insiste sulla nozione di ἄτη, usando a più riprese il verbo ἄω, connesso all’obnubilamento mentale, e il sostantivo corrispondente (*Od.* XXI 295-7, 300-1). L’uso cattivo del vino è fonte di ἄτη già in *Od.* XI 61 (discorso di Elpenore a Odisseo): ἄσέ με δαίμονος αἴσα κακή και ἀθέσφατος οἴνος. Per DODDS 1951 [2009], p. 47 il fatto che il vino possa produrre ἄτη non è indice della natura fisiologica di tale nozione; è piuttosto espressione del carattere soprannaturale e “demonico” della bevanda alcolica; su questo punto cfr., nello specifico, DELLA BIANCA – BETA 2015, p. 23. Un nesso tra eccesso alcolico e μανία si ritrova in Hdt. VI 84, 1-3 a proposito della diceria spartana sulla follia di Cleomene: secondo tale versione, che Erodoto respinge, il sovrano sarebbe divenuto folle perché avrebbe appreso da

L'episodio di Eurizione si riconosce, quindi, come un *cautionary tale*, un racconto che ribadisce la necessità di un comportamento allineato alle regole sociali, additando le conseguenze derivate dalla violazione delle norme condivise, in questo caso dal mancato autocontrollo nella fruizione del vino¹⁹⁷, tema che ricorre ampiamente all'interno della narrazione odissaiaca¹⁹⁸.

Nel suo complesso, il *cautionary tale* narrato da Antinoo traccia un rapporto di connessione tra ebbrezza, violazione della ξενία e mutilazione agita nella forma di un linciaggio collettivo. Si tratta della medesima sequenza di nessi che il fruitore dell'*Odissea* “ripercorre” ascoltando l'episodio del Ciclope. Nel IX canto, mentre Polifemo porta al pascolo il suo gregge, Odisseo escogita l'inganno che lo porterà a evadere dalla caverna: egli nota un grande ramo d'ulivo, designato dal termine ρόπαλον¹⁹⁹, e con l'aiuto dei suoi compagni lo intaglia e lo arroventa, fabbricando così un palo appuntito che nasconde sotto il letame. Successivamente l'eroe offre a Polifemo, creatura galattofaga come i Centauri²⁰⁰, un assaggio del vino puro di Ismaro²⁰¹: colpito dal gusto della bevanda, il ciclope chiede di berne ancora; lo tracannerà altre tre volte, comportamento che Odisseo non manca di qualificare come “privo di senno” (*Od.* IX 361: τρις μὲν ἔδωκα φέρων, τρις δ' ἔκπιεν ἀφραδίησιν). Ancora una volta, come in occasione della scena del pasto antropofagico, la dizione segnala il carattere disforico dell'assenza di abnegazione di Polifemo, enfatizzando la sua incapacità nella sfera dell'autocontrollo degli impulsi primari: ubriacatosi, il Ciclope si accascia e vomita vino mischiato con frammenti di carne umana (*Od.* IX 374: φάρυγος δ' ἐξέεστυο οἶνος / ψωμοί τ' ἀνδρόμεοι· ὁ δ' ἐρεύγετο οἰνοβαρείων).

A quel punto Odisseo e i suoi compagni recuperano il palo appuntito e, insieme, accecano il Ciclope nel sonno. La scena dell'accecamiento è raccontata da Odisseo con dovizia di particolari

alcuni Sciti giunti a Sparta il costume scitico dell'ἀκρητοποσίη, il “bere vino puro”. Significativamente in Hdt. VI 75, 3 l'esito disforico della μανία di Cleomene sarà un parossistico autosmembramento (su cui si veda *infra*, Appendice I, 2). Sul consumo eccessivo del vino come fonte di μανία si vedano anche JOUANNA 1996 e USTINOVA 2018, p. 93 n. 88.

¹⁹⁷ La vicenda raccontata da Antinoo costituisce, peraltro, la prima attestazione letteraria del motivo mitico del cattivo uso del vino e della violazione della ξενία da parte dei Centauri. In Pind. fr. 166 Maehler, tratto forse da una composizione che narrava le nozze di Piritoo e di Ippodamia, i Centauri (designati come Φῆρες, i “Mostuosi”) sono rappresentati come originari bevitori di latte che, appena ne ebbero conoscenza, si diedero smodatamente al “fiotto del dolce vino, domatore di uomini” (vv. 1-2: ἀνδροδάμαντα... / ῥιπὴν μελιαδέος οἴνου). In [Apoll.] II 5, 4 i Centauri sono colti dalla follia al solo odore del vino conservato nel πίθος donato da Dioniso e affidato al centauro Folo. È significativo, come ricaviamo da Senofane (fr. 1, 21 ss. Gentili-Prato), che nel simposio non si dovessero menzionare le imprese hybristiche dei Centauri, paradigmi di incontinenza nell'uso del vino; cfr. FISHER 1992, pp. 203-7 e BRILLANTE 1998, pp. 59-60, n. 57.

¹⁹⁸ In particolare, negli episodi dell'ubriachezza di Polifemo (*Od.* IX 187 ss.) e di Elpenore (*Od.* X 550 ss.). Sulla ricorrenza del nesso tra abuso di vino e violenza, sia subita che esercitata, si veda CUSUMANO 2015, p. 68.

¹⁹⁹ *Od.* IX 319-20: Κύκλωπος γὰρ ἔκειτο μέγα ρόπαλον παρὰ σηκῶ, / γλωρὸν ἐλαῖνεον.

²⁰⁰ Sulla galattofagia e sull'ubriachezza dei Centauri cfr. BRILLANTE 1998, pp. 53-65, che mette in evidenza un ulteriore tratto della loro dieta che è isomorfo alla rappresentazione cannibalesca di Polifemo: il consumo di carne cruda, segnalatore di un regime di vita pre-civilizzato.

²⁰¹ Sulla funzione del vino di Ismaro come operatore di reciprocità positiva (dono) e negativa (violenza) cfr. CHRISTOPOULOS 2019, p. 15.

Capitolo quattro

(vv. 381-94)²⁰²:

οἱ μὲν μοχλὸν ἐλόντες ἐλάτινον, ὄξυν ἐπ' ἄκρῳ,
ὀφθαλμῷ ἐνέρεισαν· ἐγὼ δ' ἐρύπερθεν ἐρεισθεῖς
δίνεον, ὡς ὅτε τις τρυπᾷ δόρυ νήϊον ἀνὴρ
τρυπάνῳ, οἱ δὲ τ' ἔνερθεν ὑποσσεῖουσιν ἱμάντι (385)
ἀπάμενοι ἐκάτερθε, τὸ δὲ τρέχει ἐμμενὲς αἰεὶ·
ὡς τοῦ ἐν ὀφθαλμῷ πυρήκεα μοχλὸν ἐλόντες
δινέομεν, τὸν δ' αἶμα περίρρεε θερμὸν ἔοντα.
πάντα δὲ οἱ βλέφαρ' ἀμφὶ καὶ ὀφρύας εὔσεν ἀϋτμῆ
γλήνης καιομένης· σφαραγεῦντο δὲ οἱ πυρὶ ρίζαι. (390)
ὡς δ' ὅτ' ἀνὴρ χαλκεὺς πέλεκυν μέγαν ἠὲ σκέπαρνον
εἶν ὕδατι ψυχρῷ βάπτῃ μεγάλα ἰάχοντα
φαρμάσσω· τὸ γὰρ αὐτε σιδήρου γε κράτος ἐστίν·
ὡς τοῦ σίζ' ὀφθαλμὸς ἐλαϊνέῳ περὶ μοχλῷ.

Loro afferrarono il palo d'ulivo, acuto sulla punta,
e lo spinsero dentro l'occhio, mentre io, sollevatomi, da sopra
lo ruotavo, come un uomo perfora un legno di nave
col trapano, mentre gli altri di sotto lo muovono con la cinghia
tenendola da entrambe le parti, e sempre quello gira senza posa;
così, reggendo il palo infuocato, nel suo occhio
lo ruotavamo. Il sangue, rovente, scorreva intorno al palo.
Il calore gli bruciò tutte le palpebre e le sopracciglia:
il bulbo ardeva, e le sue radici sfrigolavano al fuoco.
Come quando un fabbro immerge una grande ascia o un'accetta
nell'acqua fredda, temprandola, ed essa stride
acutamente – è questa, infatti, la forza del ferro –,
così sfrigolava il suo occhio intorno al palo d'ulivo.

Diversi sono gli elementi di cui il testo si serve per sollecitare il fruitore a riconoscere il valore positivo e pro-sociale di questa mutilazione. Un primo elemento è dato dalla tipologia stessa di mutilazione, l'accecamento. Nei poemi omerici la sottrazione violenta della vista assume, infatti, una connotazione ben specifica: si tratta di una forma punitiva che è specifica della giustizia “pre-

²⁰² Come nota TATTI-GARTZIOU 2010, p. 185, «this is a very particular scene that is rendered in many details. It is probably the only scene in ancient literature where the exact process of piercing the eyes is described». Per un'analisi dettagliata della scena si veda MICHEL 2018, pp. 63-70, secondo cui «the description of the blinding gives an early account of the anatomical structure of the eye, progressing from the outside to the inside [...], a description which draws together vocabulary of the elements of the eye during the process of its destruction» (p. 65).

giuridica” degli dèi²⁰³. Ne abbiamo due brevi attestazioni già nell'*Iliade*: il primo caso è quello di Licurgo, accecato da Zeus per aver minacciato l'integrità fisica di Dioniso²⁰⁴; il secondo è quello del cantore Tamiri, accecato dalle Muse per essersi vantato di superarle in bravura²⁰⁵. In entrambi i casi le vittime sono personaggi che intrattengono un rapporto disforico con le divinità. Polifemo non è da meno: egli aveva affermato, prima di smembrare i compagni di Odisseo, di non curarsi affatto di Zeus e degli altri dèi poiché i Ciclopi sono “di gran lunga più forti”²⁰⁶. Non sorprendentemente, dopo aver accecato il Ciclope e avergli rivelato il suo vero nome, Odisseo specificherà che sono stati Zeus e gli altri dèi a punirlo: egli ha, infatti, divorato gli stranieri violando radicalmente tutti i protocolli della *ξενία* e ha meritato pertanto il castigo divino²⁰⁷.

La mutilazione che l'eroe e i suoi compagni hanno inflitto a Polifemo appare, dunque, “sovradeterminata”, ed è esplicitamente connessa con la giustizia retributiva degli dèi e *in primis* di Zeus, che Odisseo aveva precedentemente qualificato, non a caso, come “vendicatore dei supplici e

²⁰³ Sull'accecamento come forma saliente di punizione tipica dell'immaginario mitico cfr. DEVEREUX 1973, BUXTON 1980, STEINER 1995 e TATTI-GARTZIOU 2010. L'accecamento come pena giudiziaria è, invece, raro nelle *poleis* greche. Dalla *Contro Timocrate* di Demostene apprendiamo che a Locri Epizefiri (fondata nel 700), vigeva in età arcaica una forma di *lex talionis* che prevedeva l'accecamento (D. 24, 140-1, in part. 140), ma non si sa se e quando fosse applicata alla lettera. Secondo altre fonti, la pena dell'accecamento era prevista in caso di furto (secondo Arist. fr. 611, 61 Rose = Heraclid. Lemb. fr. 61 Dilts) o per adulterio (Ael. *VH* XIII 24, che attribuisce la pena alla legge di Zaleuco di Locri). Una legge analoga era attribuita anche a Caronda (D.S. XII 17, 4-5) e a Solone (D.L. I 57). Un ulteriore caso di accecamento come pena giudiziaria è attestato in Erodoto: gli abitanti della *polis* di Apollonia condannano Evenio, guardiano delle greggi sacre di Helios, ad essere accecato; l'uomo si era addormentato, infatti, durante la guardia e così alcuni lupi avevano avuto l'occasione di uccidere circa sessanta pecore (Hdt. IX 93, 2-3); cfr. COOK 1995, pp. 84-5 e BAKKER 2013, p. 58 n. 9, secondo cui l'episodio erodoteo « is a clear allomorph of the Odyssean Cyclops episode, in which the Polyphemos slot is filled by a villager ». Cfr. anche MULLER 2015, pp. 388-9. Sulla particolare attenzione per gli occhi nelle legislazioni e nel diritto penale della Grecia antica si veda SAUNDERS 1991, pp. 83 e 358.

²⁰⁴ *Il.* VI 139 καὶ μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου πάϊς. È possibile individuare un aspetto propriamente mutilatorio nell'accecamento presupposto dal verso? Nella tradizione successiva a Omero probabilmente Licurgo subiva una vera e propria mutilazione agli occhi, forse consistente nella cauterizzazione dei bulbi oculari (BEDNAREK 2021, pp. 64, 150), ma non abbiamo sufficienti dati per presupporre che tale tradizione sia sottesa al testo iliadico. Lo stesso termine τυφλός, *hapax* in Omero (LÉTOUBLON 2010, pp. 169 ss.), non implica necessariamente una mutilazione, in quanto può indicare più genericamente la privazione della facoltà visiva senza alcun tipo di infrazione dell'integrità corporea. Lo stesso dicasi per la famiglia lessicale normalmente usata in Omero per indicare la cecità, quella di ἀλαός / ἀλαός; l'aggettivo ἀλαός, che in *Od.* VIII 195 designa la persona priva della vista, può essere usato in senso metaforico in relazione ad Ares (*Od.* VIII 285) e ricorre a proposito di Tiresia in *Od.* X 493, XII 267; nell'*Iliade* non troviamo ἀλαός, ma la formula οὐδ' ἀλαοσκοπιὴν εἶχε in *Il.* X 515, XIII 10, XIV 135. Il verbo ἀλαόω e i suoi composti ricorrono sempre in relazione all'accecamento di Polifemo (*Od.* I 69, IX 51; ἐξαλαόω: *Od.* IX 433, 504; XI 103, XIII 343).

²⁰⁵ *Il.* II 599: αἱ δὲ γλωσσάμεναι πηρὸν θέσαν. Al contrario di τυφλός, l'aggettivo πηρός – altro *hapax* in Omero – è termine il cui campo semantico indica propriamente la storpiatura, cosa che implica, come ha ben ricostruito MULLER 2018, una forma di lesione del *continuum* corporeo, dunque un'infrazione mutilatoria dell'integrità fisica. Significativo è, ad esempio, l'accecamento di Tiresia da parte di Atena così come descritto in [Apoll.] III 6, 7, dove è in gioco non solo la sottrazione della vista ma più in particolare l'ablazione violenta dei bulbi oculari: Atena strappa con le nude mani gli occhi di Tiresia rendendolo appunto πηρός (Τὴν δὲ ταῖς χερσὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ καταλαβομένην πηρὸν ποιῆσαι). Già la versione mitica dell'accecamento dell'indovino da parte di Era in Hes, fr. 275 M.-W. sembra implicare comunque la lacerazione degli occhi: nei vari *loci* che alludono alla versione esiodea ricorrono infatti, oltre a τυφλώω, anche i verbi πηρώω e κατανύσσω, “ledere” (cfr. Phlegon. *Mirab.* iv pp. 74 Keller: κατανύξει αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς καὶ ποιῆσαι τυφλόν, “ferì i suoi occhi e lo rese cieco”).

²⁰⁶ *Od.* IX 275-6: οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν / οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰμεν.

²⁰⁷ *Od.* IX 477-9: καὶ λίην σέ γ' ἔμελλε κηγήσεσθαι κακὰ ἔργα, / σγῆτλι', ἐπεὶ ξείνους οὐχ ἄξειω σὼ ἐνὶ οἴκῳ / ἐσθέμεναι τῷ σε Ζεὺς τεῖσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι.

Capitolo quattro

degli ospiti” (ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε)²⁰⁸.

Un secondo elemento che contribuisce a orientare il posizionamento del fruitore rispetto all’accecamento di Polifemo riguarda l’opposizione che il testo stabilisce tra la violenza del Ciclope e quella di Odisseo e dei suoi ἑτάῖροι: al brutale smembramento a mani nude si oppone qui una mutilazione tecnicizzata, espressione dell’astuzia e dell’intelligenza degli uomini, esseri in grado di realizzare utensili che implementano la ridotta agentività dei loro corpi fisici e che permettono loro di piegare la forza di qualunque antagonista bestiale. Ricca di valore simbolico è la tipologia di arma impiegata da Odisseo e dai suoi compagni: mentre nel più antico *folktale* lo strumento usato per accecare il mostro corrispondeva, con ogni probabilità, allo spiedo da questi utilizzato per arrostitire gli uomini²⁰⁹, nell’episodio mitico accolto nell’*Odissea* troviamo un ῥόπαλον indurito alla fiamma. Abbiamo già osservato come l’espunzione progressiva dello spiedo dal racconto del Ciclope abbia comportato una maggiore “bestializzazione” del mostro; l’adozione del ῥόπαλον sembra giocare un ruolo sostanzialmente analogo²¹⁰: in Omero il ῥόπαλον è, infatti, il bastone ligneo di cui i personaggi umani si servono per controllare, punire e disciplinare gli animali²¹¹. Questa funzione pro-sociale del ῥόπαλον è attestata anche dalle fonti post-omeriche, dove lo strumento appare come uno dei più ricorrenti attributi mitici di Eracle come uccisore di bestie ed eroe culturale²¹².

Lo strumento funziona essenzialmente come operatore del dominio tecnico dell’uomo sull’animale, e contribuisce a riconfermare la posizione sovraordinata di Odisseo (che qui assume il ruolo di eroe culturale) rispetto alla bestialità non-culturale incarnata dall’antropofago Polifemo²¹³. Il ῥόπαλον usato dall’eroe è, peraltro, ricavato da un ulivo, l’albero che ricorre in tutto il poema in connessione con la sopravvivenza di Odisseo e con la sua identità di sovrano itacese²¹⁴. Ciò rimanda

²⁰⁸ *Od.* IX 271; cfr. TATTI-GARTZIOU 2010, p. 185.

²⁰⁹ PAGE 1955, pp. 9-12; GLENN 1971, pp. 164-6 rileva come lo spiedo ricorra come arma di mutilazione del mostro in ben 51 delle 125 varianti folkloriche dell’episodio di Polifemo.

²¹⁰ BURKERT 1979 [1986], p. 55 rintraccia nell’episodio l’immagine della preparazione della “prima arma umana” e la intende come reminiscenza delle pratiche di caccia del Paleolitico. Per sostenere quest’interpretazione, è però costretto a negare la probabile anteriorità del motivo folklorico della mutilazione del mostro tramite lo spiedo. La sua argomentazione a riguardo (p. 55, n. 174: «diventa difficile spiegare con questa tesi perché si sia introdotto il palo di legno») è, come cerco di mostrare, tutt’altro che inoppugnabile; cfr. anche COOK 1995, pp. 106-10.

²¹¹ *Il.* XI 559, 561. Cfr. *Od.* XI 575, dove Orione dà la caccia alle fiere tenendo in mano un ῥόπαλον.

²¹² *Soph. Tr.* 512; *Ar. Ran.* 47. In un frammento di Bacchilide (fr. 64 Maehler) l’eroe si serve di un ῥόπαλον μέγα (v. 26) per affrontare il centauro Nesso, cfr. MAEHLER 2003, p. lvii.

²¹³ A questa specializzazione primaria del bastone si aggiungono, nel prosieguo dell’*Odissea*, ulteriori funzioni: per non rivelare la sua identità, Odisseo-mendico dovrà reprimere la tentazione di uccidere a colpi di ῥόπαλον il capraio Melanzio (*Od.* XVII 239), reo di averlo oltraggiato. Qui, come vedremo meglio *infra*, il ῥόπαλον assume una specifica funzione punitiva che appare connessa alla ratifica della regalità di Odisseo. È a partire da questo sistema di rapporti, dalla coesione che lega tali immagini, che diventa intelligibile il ruolo culturale e punitivo che il ῥόπαλον assume nell’episodio dell’accecamento di Polifemo.

²¹⁴ VIDAL-NAQUET 1981 [2006], p. 39; cfr. SCHEIN 1970, pp. 75-7 e COOK 1995, pp. 106-7. È con un utensile fatto di legno d’ulivo che Odisseo costruisce la propria imbarcazione a Ogigia (*Od.* V 236); è un doppio ulivo quello in cui egli trova rifugio dopo essersi messo in salvo dal naufragio a Scheria (*Od.* V 476-7). È un ulivo l’albero che si trova sulla

con ogni probabilità al peculiare rapporto di φιλία che lega Odisseo ad Atena, dea frequentemente associata agli ulivi²¹⁵, nonché divinità che ha rapporto con la sfera della μῆτις tecnica. Il ῥόπαλον d'ulivo contribuisce, insomma, a definire l'opposizione che il testo stabilisce tra la βίη dello smembramento ciclopico e la τέχνη della mutilazione praticata da Odisseo. Non a caso, alle similitudini animalesche della scena del pasto antropofagico seguono adesso similitudini afferenti al campo della carpenteria navale e alla siderurgia (vv. 391-3), che segnalano il valore positivo e pro-sociale della mutilazione del Ciclope: l'occhio di Polifemo è perforato, trapanato e arroventato, sfrigola come l'arma che ἡνὴρ χαλκεύς temprava immergendola nell'acqua²¹⁶.

In altri termini, il testo presenta la mutilazione del ciclope come il mezzo che permette a Odisseo e ai suoi compagni, precedentemente assimilati ad animali destinati ad essere fatti a pezzi e divorati, di riappropriarsi delle loro prerogative umane.

Un ruolo fondamentale in questa dinamica è giocato, infine, dalla solidarietà e dalla cooperazione tra i partecipanti al linciaggio: l'eroe e i suoi ἑταῖροι agiscono, infatti, come un gruppo sociale coeso e compatto, capace di operare sinergicamente in una situazione di condivisione collettiva del pericolo. Nel rievocare l'episodio, Odisseo sottolinea di aver incoraggiato gli ἑταῖροι, “perché nessuno si tirasse indietro, in preda alla paura”²¹⁷. Alla solidarietà dei partecipanti al linciaggio si contrappone, invece, l'emarginazione cui Polifemo è condannato dalla propria mancanza di autocontrollo e dalla conseguente impossibilità di instaurare relazioni di scambio positivo con l'esterno (ξενία). Questo elemento trova riscontro con quanto Odisseo aveva precedentemente affermato circa la *sauvagerie* dei Ciclopi: essi non hanno strutture politico-giuridiche, non prendono decisioni in comune, non badano agli dèi e “non si curano gli uni degli altri” (vv. 115: οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι), costituiscono, cioè, una formazione sociale disgregata e atomizzata in cui ciascuno bada a sé, in cui non c'è spazio alcuno per i legami di reciprocità²¹⁸.

punta del porto di Itaca (*Od.* XIII 102); sotto quest'albero che i Feaci collocheranno i doni di Odisseo, dopo averlo portato ancora dormiente sulla riva (*Od.* XIII 122-4). Sempre sotto quest'ulivo – qualificato come ἱερός – Odisseo ed Atena si siedono per meditare insieme il piano contro i pretendenti (*Od.* XIII 372-3: τὼ δὲ καθεζόμενον ἱερῆς παρὰ πυθμὲν' ἐλαίης / φραζέσθην μνηστῆρσιν ὑπερφιάλοισιν ὄλεθρον). È un ulivo, inoltre, l'albero da cui Ulisse ha ricavato il proprio letto, punto fisso attorno al quale si struttura la sua abitazione (*Od.* XXIII 183 ss.); com'è noto, nella scena del ricongiungimento di Odisseo e Penelope, il riferimento di Odisseo alla posizione fissa del λέχος all'interno del θάλαμος e alla sua fabbricazione a partire dall' “ulivo dalle foglie sottili, rigoglioso, fiorente” (*Od.* XXIII 190-1) costituiscono l'indizio probatorio (σήματα, v. 206 e vv. 225-6) della vera identità del sovrano.

²¹⁵ DANEK 1998, pp. 183 ss. osserva come in *Od.* IX 318 l'ispirazione a usare il tronco d'ulivo sia preceduta dalla menzione di Atena. Nel mito attico, l'ulivo è il dono offerto da Atena nella contesa con Poseidone (padre di Polifemo) per l'ottenimento dello status di divinità poliade di Atene; cfr. COOK 1995, pp. 7-8 e *passim*, che vede nella centralità dell'opposizione Atena – Poseidone all'interno dell'impianto narrativo dell'*Odissea* uno degli indizi a sostegno dell'incidenza della cosiddetta “redazione pisistratea” sulla tradizione del poema.

²¹⁶ È significativo, a tal riguardo, che nell'*Odissea* risulti del tutto espunto il dato tradizionale relativo alle abilità tecniche e metallurgiche dei Ciclopi (Hes. *Th.* 139-46): la τέχνη è ridefinita qui come un attributo distintivo dell'uomo.

²¹⁷ *Od.* IX 376-7: ἔπεσσι δὲ πάντας ἑταίρους / θάρσυνον, μή τις μοι ὑποδείσας ἀναδύη.

²¹⁸ In termini più analitici, all'assenza di eterocostrizioni sociali presso i Ciclopi corrisponde l'assenza in Polifemo delle più elementari autocostrizioni individuali, cioè di quelle forme interiorizzate di abnegazione su cui si basano le relazioni sociali. Questo rapporto di interconnessione che lega le “eterocostrizioni” (comportamenti dipendenti dai controlli

Capitolo quattro

Il testo omerico segnala la disfunzionalità di tale “società”, evidenziando il sostanziale disinteresse degli altri Ciclopi per l’oltraggiosa sorte patita da Polifemo: nessun aiuto gli giungerà dai propri simili²¹⁹. Mentre lo smembramento degli ξείνοι è rovesciamento egocentrico del profilo deontico che è richiesto al soggetto sociale, il linciaggio del Ciclope diventa, piuttosto, un catalizzatore di legami di reciprocità, un dispositivo che permette di rimarcare il valore cardinale dell’abnegazione come condizione necessaria alla piena socializzazione dell’individuo.

Nella violenza che Odisseo e i suoi ἑταῖροι infliggono a Polifemo è implicato, in altri termini, un processo di “soggettivazione” in senso foucaultiano. Si tratta di una dinamica che, come osserva Alessandro Grilli, informa l’intero immaginario relativo alla lotta contro il mostro: «la costruzione del sé avviene in ultima analisi superando una tentazione di non allineamento identitario, e si realizza nella rimozione di un contenuto antisociale adeguatamente demonizzato»²²⁰.

Se la violenza mutilatoria di Echeto e l’antropofagia di Polifemo costituiscono congegni semiotici atti a produrre nel fruitore una reazione di distanziamento, nel caso del linciaggio del mostro il fruitore è chiamato, invece, a identificarsi con *chi compie la mutilazione*.

Questa considerazione permette di specificare alcuni dei tratti salienti del funzionamento antropopietico dell’immaginario mutilatorio proprio dei poemi omerici. Per quanto concerne l’episodio del Ciclope, la critica si è focalizzata in modo preponderante sui meccanismi antropopietici innescati dal rigetto del cannibalismo: la società definisce le coordinate antropologiche del soggetto umano attraverso la semplice ascrizione del “cattivo uso” della violenza all’orizzonte della bestialità²²¹. Ma alla *pars destruens* del disallineamento col mostro antropofago corrisponde, inversamente, una *pars construens*: l’identificazione dell’individuo con il gruppo che fa un “buon uso” della violenza. La mutilazione agita dal gruppo indica un tipo di violenza che è parte integrante della costruzione culturale dell’ἄνθρωπος: linciando il mostro che reifica il corpo umano in mero ammasso di carne, Odisseo e i compagni riscattano e recuperano la propria condizione di soggetti umani a titolo pieno.

La logica che sta alla base dell’identificazione del fruitore con la collettività che opera la violenza negli episodi dell’accecamento di Polifemo e della mutilazione di Eurizione può essere chiarita, infine, ricorrendo alla modellizzazione della violenza collettiva elaborata da René Girard nei suoi lavori sulla dinamica espiatoria (1972 [1980] e 1982 [1987]). Poiché scongiura il rischio di una lacerazione interna al gruppo, il deflusso della violenza verso l’esterno è fattore essenziale di

esterni) alle “autocostrizioni” (comportamenti strutturati come automatismi spontanei) costituisce uno dei temi fondamentali della principale opera sociologica di Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (ELIAS 1969² [1982] e 1980² [1983]), su cui torneremo più dettagliatamente nelle conclusioni.

²¹⁹ *Od.* IX 400-412. Come scrive efficacemente CALAME 1976, p. 322 a proposito dell’isolamento di Polifemo, «dans ce monde sauvage où les relations de civilité n’existent pas, il n’y a pas de place pour un adjuvant!».

²²⁰ GRILLI 2018, pp. 90-1.

²²¹ SEGAL 1974, pp. 298-300; VIDAL-NAQUET 2006 [1981], pp. 40-2; ANDO 2013, pp. 18-9; CHESI 2018, pp. 10-13.

produzione e *ri*-produzione dell'ordine sociale: affinché tale processo avvenga, occorre che il gruppo si polarizzi in modo unanime contro una vittima. In tale processo, il sapere mitico-rituale gioca un ruolo fondamentale, poiché scotomizza la dimensione fondamentale *persecutoria* della violenza, elaborando costellazioni di contenuti stereotipici atti a *sollecitare* la polarizzazione del gruppo contro la vittima. Quest'ultima è così investita da accuse stereotipiche che rimandano a *crimini indifferenzianti*, cioè a comportamenti che indicano una "caotizzazione" dei processi di differenziazione categoriale su cui si basa l'ordine sociale: ne sono esempi i comportamenti che confondono le barriere gerarchiche tra umano e animale, come il cannibalismo o l'antropofagia, o ancora la sessualità aberrante (tipicamente l'incesto)²²². Secondo tale modello, il "mostro" mitologico si riconosce essenzialmente come il risultato di una dinamica di *mostrificazione*, come un congegno semiotico che ha lo scopo precipuo di accentrare su di sé la violenza unanime²²³.

Analogamente, i *cautionary tales* di Eurizione e Polifemo sollecitano il fruitore implicito a identificarsi con quei gruppi di persecutori che fanno un "buon uso" della violenza, che si oppongono cioè a una vittima costruita come soggetto semi-bestiale orientato a rovesciare e minacciare le più elementari norme condivise. In altri termini, l'*Odissea* dimostra di agire come un dispositivo di identificazione atto a disciplinare l'apparato emozionale del fruitore e subordinarlo alla ratifica delle strutture elementari della vita socializzata: gli episodi di Eurizione e di Polifemo demonizzano, infatti, personaggi che antepongono l'appagamento deregolamentato dei loro impulsi primari agli obblighi sociali (l'utilizzo sregolato del vino, la negazione dei rapporti di reciprocità positiva); la violenza collettiva interviene proprio per disincentivare ogni possibile identificazione tra il fruitore e la vittima. Efficace strumento di manipolazione emotiva, la violenza unanime che si esprime nell'immagine mitica del linciaggio del mostro lavora al servizio dell'ordine culturale, poiché fa leva in modo preponderante sulle pulsioni primarie dell'individuo, in particolare la paura e l'aggressività, e le orienta verso scopi pro-sociali, ribadendo così il carattere assiologico di quella differenziazione categoriale che il "mostro" rischiava di far saltare.

Alla luce delle considerazioni svolte, mi sembra significativo il fatto che Antinoo faccia equivalere, nella minaccia che egli formula nei confronti di Odisseo, le mutilazioni subite da Eurizione e quelle operate da Echeto. La differenza tra le due immagini di mutilazioni è, abbiamo detto, profonda. Le funzioni oggettivate nei due casi sono sostanzialmente antitetiche. Antinoo prospetta a Odisseo lo stesso trattamento che Eurizione ha subito da parte dei Lapiti, convinto che,

²²² Cfr. GIRARD 1982 [1987], p. 33: «Tutti questi crimini sembrano fondamentali. Si rivolgono contro i fondamenti stessi dell'ordine culturale, le differenze familiari e gerarchiche senza le quali non vi sarebbe ordine sociale».

²²³ GIRARD 1982 [1987], pp. 60-5, in particolare p. 64: «la mitologia non è assimilabile *direttamente* alle rappresentazioni persecutorie decifrabili, ma lo è *indirettamente*. Invece di mostrare alcuni aspetti vagamente mostruosi, la vittima si lascia individuare con difficoltà in quanto vittima perché è completamente mostruosa».

come Eurizione, anche Odisseo abbia violato le norme della fruizione del vino e il codice della ξενία. In realtà, come il pubblico già sa, è Antinoo che sta violando le buone norme della reciprocità. Non solo: egli sta maltrattando e minacciando, all'interno di un banchetto che si svolge nella reggia di Odisseo, colui che in realtà è proprio l'οἶκος ἄναξ e il legittimo sovrano di Itaca!

La simmetria tra Odisseo ed Eurizione che Antinoo pone nella sua enunciazione metanarrativa, è, quindi, antipodica rispetto a ciò che sta effettivamente avvenendo nella narrazione primaria, dove Odisseo si configura, piuttosto, come corrispettivo dei Lapiti e Antinoo come doppio di Eurizione²²⁴. Chiuso dall'ennesimo riferimento minaccioso allo ὑβριστής Echeto (*Od.* XXI 307-8), l'*excursus* mitico volge la minaccia di Antinoo contro Antinoo stesso, prefigurando così la sua imminente morte per mano di Odisseo (*Od.* XXII 8-11). Non è un caso, d'altra parte, che il pretendente venga ucciso da Odisseo proprio mentre, rigirando la coppa, s'appresta a bere quel vino di cui aveva ricordato, a sproposito, il buon uso.

4.4. “Melanzio deve soffrire”. Il supplizio capitale e la regalità di Odisseo

Le immagini odissiache di mutilazione finora prese in esame, che siano minacciate o realmente agite, risultano tutte dislocate su un piano spazio-temporale *altro* rispetto a quello in cui si svolge la narrazione primaria, ma questo *pattern* è stravolto bruscamente alla fine del XXII canto, prima con la decapitazione del pretendente Leode per mano di Odisseo²²⁵ e poi quando, terminata la strage dei pretendenti, tre personaggi che agiscono su ordine di Odisseo – Telemaco, Eumeo e Filezio – portano fuori dalla reggia il capraio Melanzio e lo sottopongono a un tipo di mutilazione anche più brutale rispetto a quelle precedentemente evocate (vv. 474-9):

ἐκ δὲ Μελάνθιον ἦγον ἀνὰ πρόθυρόν τε καὶ αὐλήν·
 τοῦ δ' ἀπὸ μὲν ῥινᾶς τε καὶ οὐατα νηλέϊ χαλκῷ (475)
 τάμινον μῆδεά τ' ἐξέρυσαν, κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι,
 χεῖράς τ' ἠδὲ πόδας κόπτον κεκοτηότι θυμῷ.
 οἱ μὲν ἔπειτ' ἀπονιψάμενοι χεῖράς τε πόδας τε
 εἰς Ὀδυσῆα δόμονδε κίων, τετέλεστο δὲ ἔργον.

Portarono via Melanzio attraverso l'atrio e il cortile;
 gli mozzarono naso e orecchie col bronzo spietato,
 e gli strapparono i genitali, da dare crudi ai cani;
 e mani e piedi gli recisero con rabbia nell'animo.
 Poi, dopo essersi lavati mani e i piedi,

²²⁴ DI BENEDETTO 2010, pp. 1106-7 parla di «un fenomeno di osmosi testuale tra il dato mitologico e la situazione reale».

²²⁵ *Od.* XXII 328-29.

tornarono da Odisseo, in casa. L'opera era compiuta.

Alla mutilazione di naso e orecchie e alla dazione dei genitali ai cani, elementi di cui è specialista Echeto, si aggiunge qui un *surplus* di violenza che singolarizza lo scempio subito dal capraio: l'amputazione di mani e piedi. Perché scempiare in tal modo proprio Melanzio?

Collocato subito dopo l'impiccagione delle ancelle infedeli²²⁶, l'episodio costituisce la conclusione della vendetta di Odisseo contro i pretendenti e contro tutte le figure socialmente marginali che vi orbitano attorno. Tra queste ultime, Melanzio, figlio di Dolio²²⁷, capraio dell'οἶκος di Odisseo, occupa una posizione particolarmente marcata. Egli rappresenta, come la critica ha da tempo notato, «l'esatta controparte, al negativo, del leale Eumeo, precisamente come sua sorella Melantò [...] è la malvagia controparte della fedele Euriclea»²²⁸. Fin dalla sua prima comparsa nel XVII canto, il capraio è presentato innanzitutto come un personaggio che coopera attivamente al logoramento delle prerogative regali di Odisseo: egli è subordinato ai pretendenti, cui fornisce le capre a scopo alimentare²²⁹, ed è ostile alla famiglia del sovrano.

Il primo incontro tra Odisseo e Melanzio avviene nei pressi dell'altare delle Ninfe. L'evocazione del luogo sacro precede immediatamente l'ingresso in scena del capraio e contribuisce, come ha notato Joseph Russo²³⁰, a connotare il personaggio in senso hybristico: mentre tutti i viaggiatori si fermano presso l'altare per sacrificare (vv. 210-1), Melanzio si dà a un linguaggio esplicitamente qualificato dal narratore come "violento e oltraggioso" (ἔκπαγλον καὶ ἀεικέες)²³¹, elemento che in tale contesto potrebbe rimandare alla violazione dell'εὐφημία rituale.

Il capraio insulta, infatti, Odisseo e tutti i suoi fedeli, dal figlio Telemaco al porcaro Eumeo. Notevoli sono le simmetrie che il testo traccia tra Melanzio e Antinoo: innanzitutto, rivolgendosi a Eumeo e ignorando Odisseo-mendico²³², il capraio schernisce lo πτωχός usando le stesse formule che impiegherà Antinoo pochi versi dopo²³³; inoltre, egli prefigura le aggressioni fisiche che

²²⁶ *Od.* XXII 465-73. MURRAY 1907 [1934⁴], p. 127 ritiene che la descrizione dell'impiccagione delle ancelle e della tortura imposta a Melanzio costituisca uno strato narrativo "sfuggito" al processo di espurgazione della violenza che i poemi omerici (e soprattutto l'*Iliade*) avrebbero subito nel corso della loro tradizione.

²²⁷ Anche in questo caso i personaggi sono qualificati attraverso nomi parlanti: Μελανθεύς è "Quello dai neri propositi", mentre il padre Δολίος è l'"Ingannatore"; cfr. Heubeck in FERNANDEZ-GALIANO – HEUBECK – RUSSO 1986 [2015] ad *Od.* XXII 135. Dolio, il servitore dato a Penelope dal padre al tempo delle sue nozze (*Od.* IV 735 ss.), è presentato, tuttavia, come un fedele collaboratore di Laerte e nel XXIV canto avrà un ruolo attivo nello scontro contro i parenti dei pretendenti.

²²⁸ RUSSO 1985 ad *Od.* XVII 212.

²²⁹ *Od.* XVII 212-4: ἔνθα σφέας ἐκίχανεν υἱὸς Δολίου Μελανθεύς / αἴγας ἄγων, αἶ πᾶσι μετέπρεπον αἰπολίοισι, / δεῖπνον μνηστήρεσσι. Si tratta di una parte del βίोटος del sovrano itaceo che viene illegittimamente consumata negli incessanti banchetti dei pretendenti.

²³⁰ RUSSO 1985 [2015], ad *Od.* XVII 210-6.

²³¹ *Od.* XVII 216.

²³² Cfr. DE JONG 2001, ad *Od.* XVII 217-32.

²³³ *Od.* XVII 220: πτωχὸν ἀνηρόν, δαιτῶν ἀπολυμαντήρα; cfr. Antinoo in *Od.* XVIII 377: πτωχοὶ ἀνηροί, δαιτῶν ἀπολυμαντήρες. Così come farà Antinoo, Melanzio oltraggia lo statuto di Odisseo-mendico bollandolo come incapace

Capitolo quattro

Odisseo subirà da parte di Antinoo alludendo ai “molti sgabelli” che gli verranno tirati in testa²³⁴; formula poi un malaugurio contro lo πτωχός sperando di portarlo lontano da Itaca per ricavarne guadagno, così come farà Antinoo alludendo alla possibilità di spedire Iro da Echeto²³⁵. Infine, augura la morte in casa a Telemaco per mano di Apollo o dei pretendenti stessi²³⁶.

Gli atti lesivi che Melanzio agisce nei confronti di Odisseo non si limitano, però, alla mera dimensione verbale: il capraio colpisce del tutto gratuitamente Odisseo, sferrandogli un calcio sull'anca (*Od.* XVII 233-4: παριὼν λαξ ἔνθορεν ἀφραδίησιν / ἰσχίῳ). Si tratta di un atto di aggressione fisica che, se messo in relazione allo statuto dei personaggi, appare sovversivo in almeno due sensi: in primo luogo, il gesto costituisce una grave violazione dell'inviolabilità che contrassegna il corpo di uno ξείνος, anche qualora esso sia uno πτωχός (da questo punto di vista, non c'è differenza rispetto alle violenze che Odisseo subirà poco dopo da parte di Antinoo); in secondo luogo, la gravità del gesto risulta accentuata da un macroscopico *rovesciamento dei rapporti gerarchici*: Odisseo è l'οἶκοιο ἄναξ, un aristocratico che esercita la regalità su Itaca, ma Melanzio non è altro che uno dei suoi δμῶες, gli “schiavi” che fanno parte dell'οἶκος del loro padrone e che lavorano al loro servizio²³⁷. Il capraio è, infatti, figlio di Dolio, il δμῶς che Penelope aveva ricevuto in dono da suo padre (*Od.* IV 736: δμῶ' ἐμόν) e che ricompare nel XXIV canto come fedele servitore di Laerte; di conseguenza, Melanzio è a sua volta uno schiavo di proprietà della famiglia di Odisseo, così come lo è sua sorella Melantò, anch'essa rappresentata come servitrice infedele²³⁸.

Il calcio che Melanzio sferra a Odisseo corrisponde, quindi, all'oltraggiosa aggressione di uno schiavo ai danni del suo padrone, il quale, in qualità di sovrano locale, si colloca peraltro al livello apicale dell'intera gerarchia sociale²³⁹. È questa specifica sovversione sul piano dei rapporti di classe che rende particolarmente critica la violenza di Melanzio, distinguendola al contempo da

di stabilire dei corretti rapporti di ξενία: egli cercherebbe solo avanzi per riempirsi il ventre, “non spade né lebeti” (cfr. v. 222: αἰτίζων ἀκόλους, οὐκ ἄορα οὐδὲ λέβητας), doni tipici della ξενία aristocratica.

²³⁴ *Od.* XVII 231-2 (πολλά οἱ ἀμφὶ κάρη σφέλα ἀνδρῶν ἐκ παλαμάων / πλευραὶ ἀποτρίψουσι δόμον κάτα βαλλομένοιο), da confrontare con l'episodio del lancio dello sgabello in XVII 462-3.

²³⁵ *Od.* XVII 249-50: τὸν ποτ' ἐγὼν ἐπὶ νηὸς εὐσέλιμοιο μελαίνης / ἄξω τῆλ' Ἰθάκης, ἵνα μοι βίσιον πολὺν ἄλλοι. Cfr. Antinoo in XVIII 83 ss. e uno dei pretendenti in XX 382-3.

²³⁶ *Od.* XVII 251-2.

²³⁷ Sullo statuto degli δμῶες e il loro ruolo all'interno dell'economia rappresentata nei poemi omerici cfr. ANDREAU – DESCAT 2006 [2009], pp. 28-35; HARRIS 2012 e 2020. In Omero l'ottenimento degli schiavi dipende fondamentalmente dalla cattura di prigionieri durante le guerre e i raid (e.g. *Il.* VI 455-63, XVIII 28; *Od.* I 398); lo stesso termine δμῶς è connesso etimologicamente alla radice del verbo che indica l'assoggettamento coattivo, δαμάζειν. Gli schiavi potevano anche essere acquistati (*Il.* VII 475; *Od.* I 430, XV 428-9, 483) oppure vinti come premi in occasione dei giochi funebri (*Il.* XXIII 263, 704-5).

²³⁸ HARRIS 2020, p. 388. Cfr. *Od.* XVIII 321 ss., dove Melantò è qualificata come la figlia di Dolio, allevata da Penelope come fosse una figlia: il narratore la presenta, inoltre, come amante del pretendente Eurimaco. Sul carattere “cagnesco” del personaggio cfr. FRANCO 2003, pp. 192-5.

²³⁹ Il comportamento sovversivo di Melanzio è accentuato, peraltro, dal suo desiderio di ottenere Odisseo-mendico da Eumeo per usarlo come un aiutante subordinato (*Od.* XVII 223-5).

quella dei pretendenti, i quali condividono con Odisseo l'appartenenza alla medesima categoria sociale, quella degli ἀριστῆες. Il comportamento del capraio delinea, insomma, un crescendo di azioni sovversive che ostacolano il ripristino dello statuto regale di Odisseo e che hanno, perciò, la funzione di esasperare la reazione emotiva del fruitore implicito che si identifica con l'eroe e con i suoi obiettivi.

L'incontro col capraio del canto XVII costituisce, dunque, la premessa necessaria della punizione del personaggio, che si dispiegherà solo nel canto XXII: è evidente che il fruitore implicito è sollecitato fin da subito a volgere la propria aggressività contro il capraio, ma la narrazione è strutturata in modo tale da *differire*, e in tal modo *implementare*, la violenza che Melanzio catalizza su di sé. Dopo aver subito aggressioni verbali e fisiche da parte di quest'ultimo, Odisseo è, infatti, costretto a reprimere la tentazione di ucciderlo sul momento (vv. 235-8):

ὡς φάτο, καὶ παριῶν λάξ ἐνθορεν ἀφραδίησιν
ἰσχίῳ· οὐδέ μιν ἐκτὸς ἀταρπιτοῦ ἐστυφέλιξεν,
ἀλλ' ἔμεν' ἀσφαλέως· ὁ δὲ μερμήριζεν Ὀδυσσεύς, (235)
ἦὲ μεταΐζας ῥοπάλῳ ἐκ θυμὸν ἔλοιτο
ἧ πρὸς γῆν ἐλάσειε κάρη ἀμφοῦδις ἀείρας·
ἀλλ' ἐπετόλμησε, φρεσὶ δ' ἔσχετο.

Così disse, e nella sua stoltezza, avvicinandosi, lo colpì con un piede
all'anca: ma non lo spostò fuori del percorso,
perché lui rimaneva fermo. Odisseo si chiedeva
se balzargli addosso e togliergli la vita col bastone
o spingergli a terra la testa, dopo averlo sollevato per la vita.
Ma sopportò, e trattene la sua mente.

La motivazione del differimento della violenza consiste, evidentemente, nella necessità da parte di Odisseo di non svelare la propria identità. È importante sottolineare che non c'è alcuna eterocostrizione che gli imponga di non aggredire sul momento il capraio, al contrario di quanto capita, ad esempio, all'Achille iliadico, il quale, quando tenta di uccidere Agamennone che lo ha privato del legittimo γέρας, viene bloccato dall'intervento diretto di Atena²⁴⁰. La scelta di reprimere momentaneamente la violenza è, infatti, espressione di un calcolo ben preciso, nonché oggettivazione di quell'autocostrizione che caratterizza in modo determinante la costruzione narrativa del personaggio di Odisseo²⁴¹. Se nell'*Iliade* Achille è costruito, in generale, come l'eroe

²⁴⁰ *Il.* I 188-195, dove Achille si chiede se sfilare dalla coscia la spada acuta e uccidere Agamennone o reprimere il suo θυμός; com'è noto, l'eroe opta per la prima opzione, ma viene bloccato da Atena.

²⁴¹ PADUANO 2008a, pp. 49-72. Tra i molti studi che evidenziano il rilievo che l'abnegazione di Odisseo assume

Capitolo quattro

che emozionalizza la violenza, agendola o dismettendola in base alle differenti reazioni emotive che lo contraddistinguono, il protagonista dell'*Odisea* è, innanzitutto, l'eroe che sa come e quando ricorrere alla violenza per massimizzarne gli effetti. Egli è l'eroe che sa *razionalizzare* la violenza.

Nei versi sopracitati emergono, in ogni caso, alcuni elementi che contribuiscono ad inquadrare entro precise direttrici di senso la punizione del capraio. Significativa è, in particolare, la corrispondenza con l'episodio di Polifemo, al quale rimandano le due differenti tipologie di aggressione ipotizzate da Odisseo, così come l'elemento della repressione momentanea e della razionalizzazione della violenza²⁴². L'ipotesi di sollevare Melanzio e sbattergli la testa a terra corrisponde, infatti, alla modalità di uccisione cui ricorre il ciclope nei confronti dei compagni di Odisseo (*Od.* IX 289-90); si tratta evidentemente di una spia testuale che segnala l'exasperazione psicologica del personaggio dinnanzi alla degradazione subita da parte del capraio e il rischio di un regresso alla violenza selvaggia. Odisseo avrebbe potuto, in alternativa, uccidere Melanzio a colpi di *ρόπαλον* (v. 236), lo stesso strumento che l'eroe aveva già utilizzato per accecare il ciclope (*Od.* IX 319) e che, come abbiamo visto, in Omero si riferisce *in primis* al disciplinamento degli animali.

Il valore simbolico che sta dietro all'immagine della bastonatura non si risolve, però, nella semplice assimilazione del capraio a un animale da bastonare. Il *ρόπαλον* cui allude il narratore è, infatti, il bastone che Odisseo si era fatto dare da Eumeo (XVII 195: *δὸς δέ μοι, εἴ ποθί τοι ρόπαλον τετμημένον ἐστί*) e che il narratore aveva precedentemente qualificato come *σκῆπτρον* (XVII 199: *Εὐμαιὸς δ' ἄρα οἱ σκῆπτρον θυμαρὲς ἔδωκε*): si tratta di una designazione nient'affatto casuale, che connette direttamente la punizione di Melanzio alla ratifica della regalità di Odisseo. Come ha notato Andrea Taddei²⁴³, tale dettaglio serve a prefigurare la futura vendetta dell'eroe e a inquadrarla come uno strumento atto a riacquistare un'identità regale che al momento è ancora disconosciuta. A questa momentanea invisibilizzazione della violenza al fine di occultare la propria identità corrisponderà inversamente, nel XXII canto, una riacquisizione delle prerogative regali che passerà anche attraverso il *surplus* di violenza contro il capraio traditore.

4.4.1. *Quale supplizio per il capraio?*

Un secondo snodo che appare determinante per l'interpretazione complessiva della violenza

all'interno dell'economia narrativa del poema, si segnala per originalità il contributo filosofico-sociologico di HORKHEIMER – ADORNO 1969² [2010], pp. 61 ss., i quali, a partire da un approccio ermeneutico legato alla storia delle idee e alla teoria critica della società, intendono l'*Odisea* come luogo di emersione di una "razionalità strumentale" di tipo proto-borghese e come prodotto culturale inquadrabile all'interno della genealogia del capitalismo moderno.

²⁴² Cfr. *Od.* IX 299-305: Odisseo medita di trafiggere il fegato di Polifemo con la spada, ma si trattiene pensando che, se Polifemo fosse morto, non ci sarebbe stato modo di fuggire dalla caverna.

²⁴³ Sulla dazione del *ρόπαλον-σκῆπτρον* come immagine che allude al ripristino della regalità di Odisseo cfr. TADDEI 2017, p. 352. L'immagine costituisce, inoltre, una reminiscenza dell'episodio di Odisseo che colpisce Tersite *σκῆπτρῳ* in *Il.* II 265-6: in quest'ultimo caso Odisseo si fa garante della regalità di Agamennone, minata dalle parole oltraggiose del guerriero zoppo (anch'esso gerarchicamente inferiore, come Melanzio) che incita i guerrieri alla diserzione.

subita da Melanzio si colloca durante la *Mnesterophonia*, quando il capraio ruba le armi che Odisseo e Telemaco avevano nascosto nella stanza del talamo e le distribuisce ai pretendenti²⁴⁴. Ancora una volta si tratta di un tentativo criminioso di danneggiare il protagonista: questa volta, però, Melanzio sa bene di star compiendo un crimine nei confronti del suo legittimo padrone. Quest'elemento riattiva l'accentramento sul personaggio dell'ostilità del fruitore e, al contempo, offre una giustificazione logica alla violenza ch'egli dovrà subire da parte di Odisseo.

Accortosi delle intenzioni ostili del servo e consapevole della gravità della situazione, Eumeo racconta tutto a Odisseo, chiedendogli cosa fare con Melanzio: “dimmi sinceramente / se devo ucciderlo, posto che io abbia la meglio su di lui, / o se te lo porto qui, affinché tu gli faccia pagare gli eccessi / numerosi che ha ordito in casa tua” (ἴν' ὑπερβασίας ἀποτείση / πολλάς, ὅσας οὗτος ἐμήσατο σὺ ἐνὶ οἴκῳ)²⁴⁵. Dinanzi a quest'ennesimo ed eclatante atto di tradimento da parte del capraio, Odisseo si rivolge a Eumeo e Filezio e dà loro precise indicazioni sul trattamento da riservare al traditore (*Od.* XXII 171-7):

ἦ τοι ἐγὼ καὶ Τηλέμαχος μνηστῆρας ἀγαυοὺς
σχίσσομεν ἔντοσθεν μεγάρων μάλα περ μεμαῶτας·
σφῶϊ δ' ἀποστρέψαντε πόδας καὶ γεῖρας ὑπερθεν
ἐς θάλαμον βαλέειν, σανίδας δ' ἐκδήσαι ὀπισθε,
σειρήν δὲ πλεκτήν ἐξ αὐτοῦ πειρήναντε (175)
κίον' ἀν' ὑψηλὴν ἐρύσαι πελάσαι τε δοκοῖσιν,
ὥς κεν δηθὰ ζωὸς ἐὼν χάλεπ' ἄλγεα πάσχη.

«Ebbene, io e Telemaco contrasteremo i nobili pretendenti dentro la sala, benché abbiano forte intento: voi due torcetegli [*scil.* a Melanzio] indietro i piedi e anche le mani, e gettatelo nel talamo, e dietro legategli assi di legno, e poi attaccate a lui il capo di una fune ritorta, e tiratelo in cima a una alta colonna e accostatelo alle travi perché rimanga vivo a lungo e patisca atroci dolori».

Obbedendo al loro padrone, i due servitori si appostano accanto agli stipiti e aspettano che Melanzio, impegnato a cercare armi all'interno del θάλαμος, esca dalla stanza, quindi agiscono. Il narratore descrive la scena della cattura e della tortura del capraio, marcando, attraverso la ripresa formulare dei vv. 175-6, l'adempimento delle istruzioni date da Odisseo (vv. 187-199):

²⁴⁴ *Od.* XXII 139 ss.

²⁴⁵ *Od.* XXII 166-9.

Capitolo quattro

τὸ δ' ἄρ' ἐπαΐξανθ' ἐλέτην ἔρυσάν τε μιν εἴσω
κουρίζ, ἐν δαπέδῳ δὲ χαμαὶ βάλον ἀχνύμενον κῆρ,
σὺν δὲ πόδας χειρᾶς τε δέον θυμαλγεί δεσμῶ
εἶ μάλ' ἀποστρέψαντε διαμπερές, ὥς ἐκέλευσεν (190)
υἱὸς Λαέρταο, πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς·
σειρήν δὲ πλεκτήν ἐξ αὐτοῦ πειρήναντε
κίον' ἄν' ὑψηλὴν ἔρυσαν πέλασάν τε δοκοῖσι.
τὸν δ' ἐπικερτομέων προσέφησ, Εὐμαιοε συβῶτα·
νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ, Μελάνθιε, νύκτα φυλάξεις, (195)
εὐνή ἔνι μαλακῇ καταλέγμενος, ὥς σε ἔοικεν·
οὐδὲ σέ γ' ἠριγένεια παρ' Ὀκεανοῖο ροάων
λήσει ἀνερχομένη χρυσόθρονος, ἠνίκ' ἀγινεῖς
αἴγας μνηστήρεσσι δόμον κάτα δαῖτα πένεσθαι.

I due, balzati gli addosso, lo presero e lo trassero dentro
per i capelli, e lo gettarono sul suolo, angosciato nel cuore;
i piedi e le mani gli legarono con un laccio che produce dolore nell'animo,
dopo averli torti indietro ben bene, fino in fondo, come aveva ordinato
il figlio di Laerte, il molto paziente divino Odisseo.
E dopo aver attaccato a lui un capo di una fune ritorta
lo tirarono in cima a un'alta colonna, accostandolo alle travi.
E tu, Eumeo porcaro, gli dicesti schernendolo:
“Adesso sì, davvero, Melanzio, veglierai per tutta la notte,
steso su un morbido letto, come a te si conviene;
e non ti sfuggirà, sorgendo dalle correnti di Oceano,
la mattina dall'aureo trono, quando tu conduci
le capre ai pretendenti per preparare in casa il pasto”.

Il capraio non viene ucciso sul momento né viene mutilato subito. Anche in questo caso, come già nel canto XVII, c'è un significativo *differimento* della violenza, ma questa volta lo scopo dichiarato è quello di far soffrire maggiormente la vittima. La punizione del capraio ha, dunque, una sua specifica sintassi: si articola in due distinte fasi e prevede al suo culmine il ricorso all'amputazione delle estremità. Come dobbiamo interpretare, dunque, la prima fase del supplizio inflitto al capraio? E in che modo questa si lega alla seconda, alla mutilazione vera e propria?

Come richiesto da Odisseo, i servitori applicano al corpo di Melanzio una precisa forma di violenza tecnicizzata che è funzionale a mantenere in vita la vittima per un periodo di tempo piuttosto lungo, almeno per tutta la notte (come chiarisce la battuta sarcastica di Eumeo ai vv. 195-9). Il *modus operandi* esclude almeno temporaneamente l'uso di armi da taglio, ed è volto chiaramente a produrre un *surplus* di dolore (v. 177: ὥς κεν δηθὰ ζῶδς ἐὼν χαλέπ' ἄλγεα πάσχη),

come d'altra parte traspare anche dalla terminologia impiegata dal narratore per descrivere la legatura della vittima: il laccio (δεσμός) con cui gli arti gli vengono legati è qualificato, infatti, come θυμαλγής (v. 189), tale da recare sofferenza al θυμός.

La sequenza si apre con la slogatura dei piedi e delle mani (v. 173: ἀποστρέψαντε πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεν), operazione che, sottolinea il narratore, Eumeo e Filezio svolgono “proprio bene, fino in fondo” (v. 190: εὖ μάλ' ἀποστρέψαντε διαμπερές). Il verbo impiegato per designare l'operazione, ἀποστρέφω, suggerisce più precisamente la torsione totale di piedi e mani, e implica l'idea di una caotizzazione del corpo²⁴⁶: ciò corrisponde a un elemento topico della rappresentazione del corpo delle potenze ctonie²⁴⁷ e trova oggettivazione visuale nella posizione innaturale degli arti – in particolar modo dei piedi – di diverse “voodoo dolls” ritrovate in area greca²⁴⁸. Il corpo del capraio è fin da subito oggetto di una violenza che, lungi dal risultare meramente strumentale, si carica piuttosto di forti connotazioni simboliche: allo stravolgimento della gerarchia sociale, al rovesciamento dei rapporti tra servo e padrone causato dalle azioni di Melanzio, corrisponde qui lo stravolgimento della sintassi corporea del reo.

Allo stesso modo appare significativa la connessione tra il doloroso δεσμός, laccio che stringe le membra, e la sospensione in posizione elevata del corpo della vittima, pratica che richiede il dispiegamento di un *surplus* tecnico: non basta legare e immobilizzare Melanzio, bisogna fissarlo in cima a un'alta colonna, accostato alle travi (v. 177 = v. 193: κίον' ἄν' ὑψηλὴν ἔρυσαν πέλασάν τε δοκοῖσι). Si tratta di un nesso che ricorre in un'altra immagine omerica di tortura, anch'essa associata alla punizione di un personaggio insubordinato: mi riferisco al supplizio cui Zeus aveva sottoposto Era, quando quest'ultima, disobbedendo al volere del marito, aveva perseguitato Eracle (*Il. XV* 18-20). Per tale ragione – come ricorda lo stesso Zeus alla moglie per dissuaderla dal tramare contro di lui, cioè per ricondurla a quella condizione di subalternità statutaria che è socialmente prescritta alla donna – egli l'aveva sospesa in alto (ὑψόθεν), tra le nuvole, appendendole ai piedi due incudini e legandole le mani con un infrangibile δεσμός d'oro²⁴⁹.

²⁴⁶ Sull'uso di ἀποστρέφω in relazione alle punizioni corporali cfr. FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK – RUSSO 1986 [2015], p. 183, ad *Od. XXII* 173; sulla torsione delle parti del corpo (in particolare i piedi) si veda FARAONE 2005.

²⁴⁷ Come l'Erinni in Aesch. *Sept.* 791: καμψίπους Ἐρινός. Il dossier sulla “storpiatura delle gambe” delle entità demoniche è stato analizzato a partire da un breve articolo di Paul Perdrizet, il quale ipotizzava che la funzione di tali amuleti storpi fosse quella di «conjurer la βασκανία [...] par le rire mêlé d'effroi que faisait naître leur monstruosité» (PERDRIZET 1898-1899, p. 194). Sulla questione dei piedi dell'Erinni si veda anche HARRISON 1908, p. 234, n. 2.

²⁴⁸ Si veda, ad esempio, la statuetta di piombo raffigurata *supra* (**Fig. 17**). Per la rassegna delle statuine magiche che presentano un'analogia torsione all'indietro dei piedi e della testa cfr. FARAONE 1991a, pp. 200-5, “Appendix”, nn. 2, 3, 8, 9, 10, 16, 19, 25, 26, 33. Secondo lo studioso americano, tali oggetti avrebbero avuto non tanto la funzione offensiva di procurare alla vittima designata un analogo effetto a livello corporeo, secondo la logica omeopatica del *similia similibus* (cioè la rottura delle ossa dei piedi e degli altri arti coinvolti), quanto piuttosto lo scopo protettivo di “confondere” le forze maligne, attraverso una simbolica defunzionalizzazione degli arti che regolano la deambulazione (FARAONE 1991a, p. 194 e n. 103 e OGDEN 1999, p. 73).

²⁴⁹ *Il. XV* 18-20: ἢ οὐ μέμνη ὅτε τ' ἐκρέμω ὑψόθεν, ἐκ δὲ ποδοῖν / ἄκμονας ἦκα δύο, περὶ χερσὶ δὲ δεσμὸν ἦλα / χρύσειον ἄρρηκτον. Il semplice ricordo di tale punizione basta a far raggelare Era dalla paura (*Il. XV* 34: Ὠς φάτο,

Capitolo quattro

Sempre alle modalità punitive proprie di Zeus e alla sanzione di un'insubordinazione gerarchica (nella fattispecie, il furto a danno di una figura socialmente sovraordinata) rimanda anche l'elemento della fissazione alla colonna. Lo ritroviamo, infatti, nel supplizio mitico di Prometeo, il quale è costretto a subire atroci dolori per aver sottratto il fuoco al signore degli dèi, non diversamente da quanto capita a Melanzio in seguito al furto delle armi di Odisseo. Così viene descritto il supplizio del titano nella *Teogonia* esiodea: “[scil. Zeus] legò Prometeo dai pensieri variegati con vincoli indissolubili, / lacci dolorosi, spingendogli in mezzo una colonna” (vv. 521-2: δῆσε δ' ἄλυκτοπέδησι Προμηθέα ποικιλόβουλον, / δεσμοῖς ἀργαλέοισι, μέσον διὰ κίων' ἐλάσσης)²⁵⁰. La colonna risulta ampiamente documentata anche nell'iconografia arcaica del supplizio (si veda, ad esempio, *supra*, **Fig. 7b**): l'attestazione più antica potrebbe essere una placca d'avorio spartana di metà VII secolo (**Fig. 7a**)²⁵¹, dove le braccia e le gambe del titano risultano violentemente piegate all'indietro, secondo uno schema che sembra corrispondere alla torsione delle mani e dei piedi subita da Melanzio ad opera di Eumeo e Filezio.

Che la punizione di Melanzio e quella di Prometeo siano interrelate non è un'ipotesi nuova: già Louis Gernet ritracciava in entrambi gli episodi mitici il modello mitico dell'ἀποτυμπανισμός²⁵², il supplizio che nell'Atene classica era riservato a reati particolarmente gravi e socialmente odiosi, come il furto e l'alto tradimento. Sfortunatamente sulla prassi dell'ἀποτυμπανισμός (come su quelle di altri tipi di esecuzioni e supplizi) le fonti antiche non sono

ὀίγησεν δὲ βοῶπις πότνια Ἥρη). Su questo supplizio si veda HALM-TISSERANT 1998, pp. 15-16. LUCCI 2011, pp. 34-5 ricollega questo episodio ad analoghi episodi di violenza rimandanti a un piano temporale anteriore a quello 'ordinato' della narrazione aedica e propone di intenderli come reminiscenza poetica dei conflitti di potere all'interno della società micenea: «la ricorrenza di un immaginario di conflitti permanenti induce a postulare che questo mondo sia colto specificamente nella sua fase di implosione». Il tema è ripreso e approfondito in LUCCI 2019, pp. 30-7.

²⁵⁰ L'espressione μέσον διὰ κίων' ἐλάσσης del v. 522 non è del tutto chiara: RICCIARDELLI 2018, p. 156, *ad Hes. Th. 522* ritiene che la colonna sia stata spinta in mezzo ai legami per meglio fissarli; secondo WEST 1966, p. 312, *ad loc.* il poeta alluderebbe, invece, alla fissazione dei δεσμοί al centro della colonna: «Zeus secures the bonds by driving them through the middle of a column, that is through its greatest thickness». Non si può escludere, tuttavia, che il verso vada inteso come “spingendo in mezzo a lui (Prometeo) un palo”, con riferimento a una pratica di impalamento. Ciò corrisponderebbe, come nota lo stesso West, a quanto attestato da alcune immagini vascolari di età arcaica, «where Prometheus appears to be impaled upon a column which goes right through him». Non dissimile da questo modello iconografico è l'immagine raffigurata dalla placca d'avorio spartana (**Fig. 7a**), dove la colonna appare conficcata sulla schiena del titano. Una conferma all'ipotesi dell'impalamento potrebbe venire, inoltre, dal *Prometeo incatenato* eschileo, quando Kratos chiede a Efesto di trapassare il petto della vittima con la “mascella crudele di un cuneo adamantino” (vv. 64-5: ἀδαμαντίνου νῦν σφηνὸς αὐθάδη γνάθον / στέρνων διαμπὰξ πασσάλευ' ἔρρωμένως). Concordo con GRIFFITH 1983, p. 96, *ad Aesch. PV 64-5* sul fatto che i due versi eschilei presuppongono un impalamento (*contra* CIRIO 2015, p. 193, n. 18; si veda anche HALM-TISSERANT 1998, pp. 168-9, che parla di “*transfixion*”), ma non credo che l'immagine usata dal drammaturgo derivi da un «misunderstanding of Hes. Th. 521-2, [...] as if it meant ‘after driving a pillar through his middle’». È più economico pensare che Eschilo abbia ripreso una versione del mito, forse già esiodea, in cui la fissazione di Prometeo avveniva tramite impalamento.

²⁵¹ Riprendo l'interpretazione dell'immagine che offre HALM-TISSERANT 1998, p. 160, n. 702, Fig. E2, Pl. 25.

²⁵² GERNET 1968, pp. 292-3, ripreso soprattutto da CANTARELLA 1996 [2011], pp. 72, 81 e da HALM-TISSERANT 1998, pp. 164-7. Sulle corrispondenze tra supplizio di Prometeo e ἀποτυμπανισμός cfr. già KERAMOPOULOS 1923, pp. 61-66 e, più di recente, CIRIO 2015, p. 207.

affatto dettagliate²⁵³: secondo la ricostruzione dello studioso francese, tale pena di morte consisteva nel fissare il corpo della vittima a delle travi di legno con dei cerchi di ferro per lasciarlo esposto fino al decesso. Questa interpretazione del supplizio attico, precedentemente inteso come condanna a morte per bastonatura²⁵⁴, si è affermata dopo il ritrovamento di alcuni strumenti di tortura in un cimitero pre-soloniano situato presso il Falero: tra il 1911 e il 1915 fu scoperta, infatti, una fossa contenente diciassette cadaveri con un cerchio di ferro intorno al collo e quattro ramponi fissati ai polsi e alle caviglie²⁵⁵. Collegando i nuovi dati archeologici alla documentazione linguistica e lessicografica, Keramopoulos ha ipotizzato che l'ἀποτυμπανισμός fosse un supplizio simile alla crocifissione e che consistesse nel fissare il condannato a un supporto ligneo (τύμπανον) usando graffe metalliche per bloccare piedi e mani²⁵⁶. Da questa lettura dipende la lettura di Gernet, che in un articolo del 1924 descriveva così l'ἀποτυμπανισμός:

«C'est un supplice atroce. Le condamné, nu, est attaché par cinq crampons à un poteau dressé sur le sol; défense d'approcher pour lui apporter secours ou allègement en quoi que ce soit: on attend que mort s'ensuive. Traitement qui n'est pas sans rapport avec celui de la crucifixion: seulement, dans cette dernière, les mains et les pieds sont cloués, et la perte de sang qui en résulte est de nature à abrégier le supplice; de plus, une des pièces essentielles du τύμπανον, c'est la carcan qui comprime la mâchoire inférieure et qui, par le poids du corps, ajoute à la souffrance un élément fort appréciable. On imagine ce que pouvait être l'agonie du patient, prolongée pendant plusieurs jours» (GERNET 1968, p. 305)²⁵⁷.

Nella descrizione della fissazione di Melanzio alla colonna ci sono, in effetti, elementi lessicali che rimandano a pratiche di supplizio morfologicamente coerenti con l'ἀποτυμπανισμός ateniese, a partire dal riferimento alle tavole di legno, designate dal sostantivo σανίδες, alle quali il capraio viene legato per ordine di Odisseo (*Od.* XXII 174: σανίδας δ' ἐκδήσαι ὄπισθε)²⁵⁸. Sembra,

²⁵³ Lys. X 14, cfr. anche Lys. XIII 68. Sul dossier relativo all'ἀποτυμπανισμός si vedano KERAMOPOULOS 1923, GERNET 1924 (= GERNET 1968, pp. 302-29), MACDOWELL 1963, pp. 111-113, CANTARELLA 1996 [2011], pp. 77-81, HALM-TISSERANT 1998, pp. 158-73, ALLEN 2000, pp. 200-1, *passim*; TODD 2000, CUSUMANO 2015, pp. 56 ss. e CIRIO 2015. Sul silenzio delle fonti antiche riguardo ai supplizi capitali – e in particolare sul fenomeno della “rimozione del corpo” nell’evocazione delle pratiche di morte – si veda LORAUX 1989 [1991], pp. 100-1.

²⁵⁴ Tale interpretazione risale a LIPSIUS 1905, p. 77, n. 101 («Tötung mit der Keule»), cfr. THALHEIM 1896, che concorda con Lipsius sul fatto che l'esecuzione avveniva tramite bastonate, ma considera il τύμπανον non come strumento di bastonatura, ma come la “macchina” cui era legato il condannato. Su questa linea di interpretazione si vedano le obiezioni di CIRIO 2015, p. 190, n. 9.

²⁵⁵ Per la descrizione dei cadaveri si veda PÉLÉKIDIS 1916, pp. 49-64.

²⁵⁶ KERAMOPOULOS 1923. BATTEZZATO 1990, p. 73 rintraccia un'allusione a questo tipo di supplizio in Aesch. *Choe.* 290: χαλκῆλάτῳ πλαστιγγί λυμανθὲν δέμας (“col corpo rovinato da un giogo di ferro battuto”), dove è in questione l'equiparazione di chi non compie il dovere della vendetta ai condannati a morte.

²⁵⁷ Cfr. anche GERNET 1984, p. 27 sull'opposizione tra ἀποτυμπανισμός e crocifissione. Le formulazioni di Gernet sono state riprese da CANTARELLA 1984, con ampliamento in CANTARELLA 1996 [2011], pp. 77-81.

²⁵⁸ Su σανίς come termine che «évoque une pièce de bois, plate et mince, assurément une planche» cfr. HALM-TISSERANT 1998, pp. 172-3. A partire dall'età classica, il termine σανίς ricorre in rapporto a forme di esposizione e fissazione al palo praticate a scopo punitivo dagli Ateniesi: nelle *Thesmophoriazousae* di Aristofane Mnesiloco viene legato per ordine del Pritano a una σανίς, dove dovrà scontare la condanna a morte decisa dalla βουλή: Ar. *Thesm.* 930-

inoltre, che nell'Atene classica l'ἀποτυμπανισμός fosse anche una tipica modalità di esecuzione pubblica degli schiavi macchiatisi di gravi reati²⁵⁹.

L'analogia formale con il supplizio ateniese non deve, tuttavia, portarci a trascurare un punto fondamentale per la comprensione della specificità dei due fenomeni: nel caso del supplizio di Melanzio, la fissazione al palo costituisce il segmento iniziale di un *continuum* di violenza che sfocia nella distruzione mutilatoria del corpo, mentre l'ἀποτυμπανισμός ateniese sembra costituire, come già notava Gernet, un dispositivo che, al contrario della crocifissione, *esclude* il ricorso allo spargimento di sangue²⁶⁰. Il condannato muore per contrazione muscolare o per asfissia²⁶¹, se non proprio – come ipotizza Amalia Margherita Cirio equiparando l'ἀποτυμπανισμός alla garrota spagnola²⁶² – per lo strangolamento indotto dal macchinario, ma il suo corpo resta formalmente integro e il sangue non fuoriesce, in accordo con la tendenza generale, tipica delle *poleis* greche, ad evitare il supplizio cruento²⁶³. Nicole Loraux ha evidenziato come questa ripugnanza a versare il sangue nell'esecuzione capitale acquisti senso nel quadro di una specifica *sessualizzazione delle modalità di morte*: «la morte per strangolamento, indiscutibilmente femminile sotto l'aspetto del suicidio, è l'opposto esatto della morte procurata dal ferro. [...] Riservando ai condannati una morte

40, in particolare i vv. 930-1 (δῆσον αὐτὸν εἰσάγων, / ὃ τοξότ', ἐν τῇ σανίδι) e i vv. 939-40 (γυμνὸν ἀποδύσαντά με / κέλευε πρὸς τῇ σανίδι δεῖν τὸν τοξότην). Sui diversi indizi che permettono di riferire questi versi alla pratica dell'ἀποτυμπανισμός si veda il commento di AUSTIN – OLSON 2004, p. 294, ad Ar. *Thesm.* 930-1. Russo (FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK – RUSSO 1986 [2015], p. 183, ad *Od.* XXII 174-7) ritiene che il supplizio di Melanzio corrisponda a «una sorta di crocifissione» e rimanda, oltre che al passo di Aristofane, anche all'episodio erodoteo della crocifissione del persiano Artaiete comandata dallo stratego ateniese Santippo, evento che si colloca dopo la riconquista greca di Sesto nel 479: «lo appesero, dopo averlo inchiodato a una σανίς» (Hdt. IX 120 4: σανίδι προσπασσάλευσαντες ἀνεκρέμασαν; all'episodio si allude già in Hdt. VII 30: ζῶντα πρὸς σανίδα διεπασσάλευσαν). In questo caso, però, è in gioco di un tipo di violenza – espressa dall'atto di “inchiodare” (πασσαλεύω), distinto da quello di “legare” (δέω) – che implica lo spargimento di sangue e dunque l'accelerazione della morte della vittima, un dato che sembra escluso dal racconto omerico sul trattamento del corpo di Melanzio. Più pertinente è, invece, l'episodio (non segnalato da Russo) del lungo supplizio imposto dagli Ateniesi ai fautori della rivolta dei Samii del 440-439, evento documentato da Duride di Samo (*FGrHist* 76 F 67, IIA, p. 154 Jacoby), sul cui resoconto si basa la testimonianza di Plutarco (*Per.* 28, 1-3): su ordine di Pericle, gli Ateniesi avevano condotto i ribelli di Samo presso la piazza di Mileto e li avevano legati a delle σανίδες (σανίσι προσδήσας) lasciandoli esposti in tal modo *per ben dieci giorni* (ἐφ' ἡμέρας δέκα κακῶς ἤδη διακειμένους), finché Pericle non comandò di dare loro il colpo di grazia “spezzando le loro teste con i legni” (ξύλοις τὰς κεφαλὰς συγκόψαντας, cfr. CIRIO 2015, p. 195) e di lasciare i loro cadaveri senza onori funebri (προβαλεῖν ἀκήδευτα τὰ σώματα). Su quest'episodio si veda ALLEN 2000, pp. 198-200, cfr. anche DUCREY 1968, pp. 208-14.

²⁵⁹ TODD 2000, p. 45; HUNT 2016, pp. 142-3.

²⁶⁰ Cfr. ALLEN 2000, p. 213: «The mechanism of the *apotumpanismos*, which employed collars and fastens rather than nails, even seems to have been constructed with an eye to avoiding drawing blood». Ciò acquista senso se pensiamo, con TODD 2000, p. 48, che l'ἀποτυμπανισμός aveva alcune caratteristiche tipiche della «theatrical performance»: il sangue del condannato a morte tende ad essere escluso dallo spazio dell'interazione sociale ordinaria, al contrario di quanto avviene in occasione del sacrificio cruento della vittima animale. Sul carattere pubblico e politico tipico di alcuni supplizi capitali ateniesi cfr. RIESS 2016, in particolare pp. 96-7.

²⁶¹ Sugli effetti del supplizio si veda HALM-TISSERANT 1998, pp. 163-7. Sulle connotazioni che la morte per asfissia implicata dall' ἀποτυμπανισμός assume nell'immaginario greco cfr. LORAUX 1989 [1991], p. 103.

²⁶² Si tratta di «uno strumento di supplizio usato in Spagna per l'esecuzione delle condanne a morte, consistente in un palo al quale è fissato in basso un panchetto su cui viene fatto sedere il condannato e, più in alto, un cerchio di ferro (o una corda), che stretto per mezzo di una manovella o di un cavicchio stringe il collo della vittima fino a soffocarla; il codice penale del 1848 stabiliva che la condanna fosse eseguita pubblicamente, lasciando poi il cadavere esposto per quattro ore; la garrota ha un suo antecedente nel cosiddetto *molinete*, una specie di collare di corda che veniva stretto con un arnese a croce in modo da soffocare il condannato» (CIRIO 2015, p. 207, n. 53).

²⁶³ GERNET 1984, p. 27; LORAUX 1989 [1991], pp. 113-7; ALLEN 2000, p. 213.

condivisa con le donne, la città dichiara che per la comunità essi sono già morti, in quanto non appartengono alla comunità degli *andres*²⁶⁴. Non è questo il caso di Melanzio, il quale, lungi dal confondersi con le ancelle infedeli fatte impiccare da Telemaco, subirà quella violenza del taglio che nei poemi omerici appare, come abbiamo visto, strutturalmente legata all'identità maschile.

Se accogliamo l'ipotesi di una sostanziale coincidenza tra il supplizio di Melanzio e l'ἀποτομπανισμός, dobbiamo ammettere, inoltre, che il capraio muoia ancora prima di subire le mutilazioni. È questa la posizione che Eva Cantarella sostiene nella sua monografia sui supplizi capitali nel mondo antico: secondo la studiosa, «la sospensione alla trave e le mutilazioni inferte al capraio fanno parte di due rituali distinti, il primo dei quali – e non il secondo – è quello fatale: le mutilazioni, in altri termini, non vengono inferte al corpo, bensì al *cadavere di Melanzio*»²⁶⁵. Se così fosse, come dovremmo intendere le mutilazioni descritte in *Od.* XXII 474-9?

Diversi studiosi hanno ipotizzato che il passo in questione costituisca, in sostanza, la prima testimonianza letteraria del cosiddetto μασχαλισμός, un presunto rituale di mutilazione delle estremità del cadavere che sembra attestato a partire dalla tragedia attica²⁶⁶. Numerose sono, però, le incompatibilità tra quanto la tradizione erudita e lessicografica afferma sul μασχαλισμός e la descrizione omerica della violenza inflitta al corpo del capraio: esaminerò nel dettaglio la questione nell'Appendice III, in cui il lettore troverà anche un tentativo di riesame e di interpretazione globale delle testimonianze antiche su questo tipo di mutilazione del morto.

Non manca chi, pur di non escludere la collocazione della mutilazione di Melanzio dal novero delle fonti sul μασχαλισμός, ha ipotizzato che una delle funzioni originarie di questo presunto rituale fosse quella di umiliare e oltraggiare il cadavere del morto, un punto che appare coerente con le due attestazioni tragiche del verbo μασχαλίζειν²⁶⁷. Pur rigettando l'ipotesi del μασχαλισμός, Eva Cantarella si attesta su una posizione simile: la studiosa ritiene, infatti, che la funzione delle mutilazioni inflitte al cadavere di Melanzio non si differenzia «da quella che hanno, chiaramente e inequivocabilmente, le mutilazioni che l'eroe omerico infliggeva in guerra al cadavere del

²⁶⁴ LORAUX 1989 [1991], p. 117.

²⁶⁵ CANTARELLA 1996 [2011], p. 68, corsivo mio. Così anche Fernández-Galiano in FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK 1986 [1990³], p. 278, *ad Od.* XXII 474-7; HALM-TISSERANT 1998 [2013], p. 27; DUNN 2018, pp. 197-8.

²⁶⁶ MERKELBACH 1969², p. 130, n. 2; VERMEULE 1979, p. 236, n. 30; Fernández-Galiano in FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK 1986 [1990³], p. 278, *ad Od.* XXII 474-7; JOHNSTON 1999, pp. 158-9.

²⁶⁷ Aesch. *Choe.* 434-43 e Soph. *El.* 444-6: in entrambi i casi è enfatizzata l'ἀτιμία che deriva ad Agamennone dalla negazione degli appropriati onori funebri (cfr. *infra*, Appendice III), tuttavia le fonti erudite non menzionano, tra gli scopi del μασχαλισμός, l'oltraggio del cadavere fine a se stesso: sarebbe in gioco, piuttosto, o l'inibizione della vendetta del morto o un atto propiziatorio. Favorevoli all'applicazione della nozione di μασχαλισμός alla mutilazione di Melanzio sono VERMEULE 1979, p. 236, n. 30 e JOHNSTON 1999, pp. 158-9, secondo cui «it is also possible that the rationale for performing *maschalismos* changed over time». Anche KEARNS 1996, p. 934 ritiene che il μασχαλισμός avesse, tra le sue funzioni, quella di umiliare la vittima *post mortem* (così anche BARDEL 2002, p. 59 e CEULEMANS 2007, pp. 102-3), ma ritiene che Melanzio sia vivo quando subisce le mutilazioni.

Capitolo quattro

nemico»²⁶⁸. Avremmo a che fare, in altri termini, con un ulteriore caso ascrivibile all'orizzonte e alla morfologia delle pratiche di ἀεκεῖη attestate nei poemi.

Anche quest'interpretazione presenta, tuttavia, diverse criticità. C'è, innanzitutto, una radicale differenza morfologica tra le mutilazioni subite dal capraio e l'oltraggio del corpo del nemico ucciso. Come abbiamo già osservato, lo scempio iliadico coincide essenzialmente con un rituale agito dagli ἀριστῆες contro nemici di pari rango: Ettore può desiderare di tagliare la testa a Patroclo e Achille può desiderare di fare lo stesso con quella di Ettore, ma nessun personaggio iliadico desidera imporre a un nemico una procedura analoga a quella che Telemaco, Eumeo e Filezio impongono al capraio. Nell'ἀεκεῖη iliadica – lo ribadiamo – non v'è spazio alcuno per l'ἀκρωτηριασμός, il taglio delle appendici corporee (naso, orecchie, mani, piedi, genitali) agito su Melanzio: il nemico va ucciso d'un colpo, senza infliggergli alcun taglio addizionale rispetto a quello che dà la morte, e la fine che si augura al cadavere del nemico è, piuttosto, quella di essere trascinato oppure completamente smembrato e divorato dagli animali necrofagi²⁶⁹. Non bisogna dimenticare, peraltro, che tra le funzioni dell'oltraggio non c'è solo quella di negare la “bella morte” al nemico, poiché, come abbiamo visto nel Capitolo 3, è in gioco anche il tentativo da parte degli ἀριστῆες di guadagnarsi κῦδος facendo scempio di un nobile guerriero nemico. Nelle mutilazioni subite da Melanzio, così come in quelle attribuite a Echeto e in quelle subite da Eurizione, è in gioco, viceversa, una “sintassi della violenza” che acquista senso proprio in quanto si oppone radicalmente a quella che caratterizza l'oltraggio del cadavere nell'*Iliade*.

Occorre ricordare, inoltre, che la stessa nozione di ἀεκεῖη è usata nei poemi solo quando chi subisce l'oltraggio è una persona rivestita di prestigio sociale²⁷⁰: in particolare, quando a compiere l'oltraggio è un ἀριστεύς che ha uno status sociale *simmetrico* a quello della vittima (come nel caso dell'oltraggio al cadavere di Ettore da parte di Achille nel XXII e nel XXIV dell'*Iliade*) oppure quando lo scempio del corpo va, per così dire, dal basso verso l'alto, quando cioè chi compie l'oltraggio rientra in una categoria gerarchicamente *inferiore* rispetto a quella dell'oltraggiato²⁷¹. Nel caso di Melanzio, membro dell'οἶκος di Odisseo, la punizione procede piuttosto dall'alto verso il basso: è l'οἶκοιο ἄναξ, titolare di una potestà personale assoluta sugli appartenenti all'οἶκος, che, come abbiamo visto, vuol far soffrire a lungo un suo subalterno reo di insubordinazione²⁷². In altri termini, bisogna ammettere che la percezione della violenza *cambi* in base alla titolarità del

²⁶⁸ CANTARELLA 1996 [2011], p. 69.

²⁶⁹ È questa la fine che Menelao auspicava per il cadavere del traditore Egisto in *Od.* III 258-61: neanche in questo caso si parla di mutilazioni, ma solo di smembramento da parte di cani e uccelli.

²⁷⁰ GERNET 2001 [1917], p. 217 e n. 2; cfr. *supra*, p. 176.

²⁷¹ Cfr. ad esempio *Il.* XIX 26, dove Achille teme che siano mosche e vermi ad ἀεκιζεῖν il cadavere di Patroclo.

²⁷² Sulla modalità della punizione degli schiavi nel mondo greco cfr. HUNT 2016; sul carattere ap problematico della tortura applicata agli schiavi si vedano anche HUNTER 1992 e MIRHADY 2000.

soggetto che l'agisce²⁷³ e in base ai differenti rapporti gerarchici che definiscono la posizione del carnefice e quella della vittima. La nozione di "oltraggio" non può, quindi, essere applicata con troppa facilità al capraio: il rischio è quello di generalizzare una categoria *etica*, propria della nostra percezione, che non è pertinente con la prospettiva *emica* del fruitore implicito del poema. Semmai, nella prospettiva del fruitore, è proprio Melanzio ad aver commesso un atto di ἀεικείη verso Odisseo, prima minacciando verbalmente (*Od.* XVII 215-6: ἔπος... / ἔκπαγλον καὶ ἀεικέες) e poi aggredendo fisicamente.

Questa considerazione ci permette di verificare un tratto fondamentale dell'ideologia aristocratica oggettivata nei poemi omerici: la violenza di Odisseo contro il capraio, cui il fruitore implicito dei poemi è sollecitato ad aderire emotivamente, è una reazione nient'affatto oltraggiosa, ma del tutto legittima e non "soggetta a spiegazione"²⁷⁴, perché è coerente con quella titolarità alla punizione corporale su cui si fonda l'esercizio del potere dell'ἄναξ rispetto ai membri del proprio οἶκος e con la risposta sociale che ci sia aspetta nei confronti di un personaggio sovversivo, su cui, come abbiamo visto, è stata a lungo canalizzata l'ostilità del fruitore.

Il mancato riconoscimento di questi due parametri fondamentali – la titolarità all'esercizio della violenza contro il capraio traditore e l'allineamento del fruitore implicito nei confronti della condotta di Odisseo – ha portato a interpretazioni soggettive che non solo neutralizzano la funzione che la mutilazione di Melanzio ha all'interno dell'economia narrativa del poema, ma marginalizzano anche il ruolo che la violenza gioca, più in generale, nel quadro ideologico e valoriale della civiltà greca agli inizi dell'età arcaica. Mi riferisco, in particolare, alle ipotesi di chi vede nelle mutilazioni descritte in *Od.* XXII 474-7 un segmento testuale recenziore: nel suo commento *ad locum*, Manuel Fernández-Galiano afferma, ad esempio, che «i quattro versi hanno tutta l'aria di un'aggiunta posteriore, e, anche se mancassero, non dubiteremmo che il capraio sia morto per il terribile ἀποτυμπανισμός»²⁷⁵. Quali sono le prove che il commentatore adduce a sostegno della sua tesi? La sintassi «alquanto aggrovigliata» (cioè l'assenza di un δέ in correlazione con l'ἀπό μὲν del v. 475 e l'uso di κόπτω al v. 477, da cui dipende χεῖράς τ' ἠδὲ πόδας, al posto del più appropriato ἀποκόπτω) e, inoltre, l'uso del sintagma κεκοτήτι θυμῷ (v. 477) che «sembra poco

²⁷³ Con "titolarità" intendiamo una proprietà del soggetto sociale, che consiste nell'aver titolo a compiere un'azione; avere titolo significa che l'opinione collettiva, rispecchiata nel repertorio dei contenuti culturalmente condivisi, considera un determinato soggetto *legittimato* a compiere una determinata azione. La rilevanza di questa nozione sta nel fatto che, come osserva GRILLI 2021, pp. 275, n. 91, «la distribuzione della titolarità in un determinato orizzonte culturale è ciò che riflette nel modo più preciso il concetto di 'normalità' proprio di una cultura».

²⁷⁴ Il concetto di "soggetto a spiegazione" (in inglese *accountable*) è stato introdotto nell'analisi delle categorie sociali da SACKS 1992, I, 3 ss. Esso è complementare al concetto di 'Category Bound Activity' (CBA), che denota le azioni e gli atteggiamenti che una cultura considera normotipici di una categoria sociale. Tutto ciò che esula dall'ambito delle CBA, cioè delle attività che un soggetto membro di una determinata categoria compie normalmente, è *accountable*, richiede spiegazione (cfr. GRILLI 2021, pp. 270-1, n. 81).

²⁷⁵ Fernández-Galiano in FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK 1986 [1990³], p. 278-9, *ad Od.* XXII 474-7.

Capitolo quattro

adatta a dei servi che già si sono vendicati una volta con l'ἀποτομπανισμός e che probabilmente si lasciano andare a un'imitazione servile e esagerata dei sentimenti del padrone».

Non solo, quindi, nella versione più antica del poema non ci sarebbe stata alcuna mutilazione di Melanzio (argomento che si basa sul presunto carattere superfetatorio della sequenza rispetto alla tortura al palo, che per Fernández-Galiano coincide con il supplizio capitale ateniese attestato in epoca storica²⁷⁶), ma addirittura, nella versione più recente, le sevizie inflitte al capraio si riducono a una specie di infima resa dei conti tra servi, a un maldestro eccesso di violenza da parte dei soli Eumeo e Filezio. Il pregiudizio implicito nel commento è, ovviamente, che la violenza dispiegata in questi versi non sia degna di personaggi aristocratici, motivo per cui Fernández-Galiano oblitera completamente la presenza di Telemaco, il quale agisce, però, insieme ai servi fin dal v. 461 (cioè fin dall'impiccagione delle ancelle); in assenza di evidenti cambi di soggetto non si può ipotizzare che il figlio di Odisseo, il quale agisce su ordine del padre (*Od.* XXII 437 ss.), non stia partecipando attivamente allo scempio del capraio.

Fernández-Galiano non spiega, inoltre, per quale ragione sarebbe stata aggiunta una sequenza di mutilazione del cadavere (che egli considera una forma di μασχάλισμός). Una spiegazione è stata fornita, invece, da Monique Halm-Tisserant (1995 e 1998 [2013²], pp. 26-7), la quale ricorre ad argomenti, a mio avviso, ancora più problematici di quelli di Fernández-Galiano: innanzitutto la studiosa osserva come il supplizio di Melanzio vada letto in parallelo con le mutilazioni che nel canto XVIII Antinoo attribuisce a Echeto. In entrambi i casi abbiamo a che fare con l'ἄκρωτηριασμός, una pratica che Halm-Tisserant non contestualizza diacronicamente e che si premura di definire fin da subito «très barbare»²⁷⁷, applicando in tal modo una nozione che è del tutto estranea alle forme di pensiero oggettivate nell'*Odissea*.

La studiosa riprende poi la nozione di “barbarie” in un secondo passaggio, formulando una domanda che coincide con la sua proposta interpretativa:

«Il est d'ailleurs curieux qu'on prête à Ulysse (ou du moins aux bourreaux qu'il a désignés) le comportement de l'ogre épirote [*scil.* Echeto], légendaire pour sa cruauté, mentionné dans les menaces au chant XVIII. Le souverain [*sic*] met-il à exécution les sévices, particulièrement sanguinaires, qu'il a entendu citer à l'adresse d'Iros ? Ou bien l'occurrence est-elle une manière tacite de critiquer la sévérité du roi d'Ithaque, de dénoncer la barbarie d'un tel châtement ?» (HALM-TISSERANT 1998 [2013²], p. 26).

Il problema sta nel fatto che Halm-Tisserant analizza le due diverse occorrenze dell'amputazione delle estremità corporee nell'*Odissea* secondo una prospettiva e una sensibilità

²⁷⁶ Così anche per HALM-TISSERANT 1998 [2013²], p. 27.

²⁷⁷ HALM-TISSERANT 1998 [2013²], p. 23.

che riconducono alle forme di pensiero proprie dell'età classica, nel cui contesto l'ἀκρωτηριασμός (così come la violenza mutilatoria in generale) va definendosi sempre di più come un attributo categoriale dei popoli barbari, e dei Persiani in modo particolare (cfr. *infra*, Appendice III, 3). La studiosa cita, infatti, le parole con cui l'Apollo delle *Eumenidi* eschilee scaccia dall'antro della Pizia il coro delle Erinni, mostruosa ipostasi del regime arcaico della vendetta di sangue, invitandole a recarsi nei luoghi in cui vige ancora la giustizia sanguinaria delle mutilazioni corporali (vv. 185-90): tra le varie pratiche "selvagge" citate da Apollo (taglio della testa, sgozzamento, castrazione, accecamento, lapidazione, impalamento) c'è anche l'amputazione degli ἄκρα (sinonimo di ἀκρωτήρια), designata dal sostantivo ἀκρωνία (v. 188; su cui torneremo *infra*, par. 5.2.3)²⁷⁸. Halm-Tisserant non sospetta nemmeno che il senso del pudore e della ripugnanza oggettivato nei poemi possa *divergere* rispetto a quello che trova espressione nella tragedia attica, né prende in considerazione l'ipotesi che l'ἀκρωτηριασμός di Melanzio si distingua, a livello funzionale e a livello di risposta del fruitore, da quello di cui è specialista il mutilatore seriale Echeto.

Di conseguenza, Halm-Tisserant propone di intendere l'episodio della mutilazione di Melanzio come un'interpolazione risalente al milieu del V secolo, in quanto, a suo dire, «il reflète la même réprobation devant les peines primitives que le passage des *Euménides*»²⁷⁹. Coerentemente con quest'assunto, la studiosa ritiene che anche il riferimento alle mutilazioni di Echeto in *Od.* XVIII 83-7 sia da considerare interpolato, ma stranamente non include tra queste presunte sezioni recenziori (e anzi non menziona affatto nella sua analisi) il racconto delle mutilazioni facciali di Eurizione in *Od.* XXII 293-310, episodio in cui, come abbiamo visto, Echeto è esplicitamente menzionato (vv. 308-10) e le sue mutilazioni sono date per presupposte. I tre episodi si richiamano vicendevolmente, si collocano lungo una medesima direttrice che, come una specie di mappa, orienta il fruitore attraverso un labirinto di immagini di violenza.

L'interpretazione di Halm-Tisserant, oltre a non spiegare per quale motivo si sarebbe avvertita l'esigenza di alterare la tradizione per connotare come "barbarica" la regalità di Odisseo²⁸⁰, porta, quindi, a ridimensionare drasticamente la funzione delle immagini di mutilazione dell'*Odissea* sulla base di un'evidente *petitio principii*, cioè sul pregiudizio – assai diffuso nella storia della critica (si veda *supra* il caso della lettura che FRIEDRICH 1956 offre del personaggio di Euforbo nell'*Iliade*) – secondo cui l'atto di mutilare è *sempre e innanzitutto* attività definitoria di un'alterità incompatibile con la presunta "sensibilità" ipostatizzata nella produzione letteraria greca di età arcaica e classica.

²⁷⁸ È opinione condivisa che in questi versi Eschilo alluda esplicitamente alla violenza dei "barbari", in particolare agli eccessi della penalità persiana; cfr. HALL 1989, p. 205, MULLER 2014 e 2020a, pp. 79-80.

²⁷⁹ HALM-TISSERANT 1998 [2013²], p. 27.

²⁸⁰ La studiosa si limita a rilevare che «la figure d'Ulysse fut d'ailleurs, en raison de sa cruauté, l'objet de critiques dans la littérature grecque classique» (HALM-TISSERANT 1998 [2013²], p. 26, n. 72). L'errore metodologico consiste nel prescindere completamente da un'analisi delle specifiche modalità attraverso cui è costruito il personaggio di Odisseo *all'interno* del testo omerico.

Capitolo quattro

Questa sensibilità tende, in particolare, a essere modellizzata astraendo *una* specifica configurazione delle soglie culturali di avversione e di angoscia circa l'uso della violenza che è storicamente determinata e che è propria, innanzitutto, dell'Atene di età classica.

Il ragionamento della studiosa porta a leggere il materiale arcaico alla luce di una sensibilità recenziore: si tratta di una lettura anacronistica che non è troppo dissimile dalla critica che già Platone articolava nella *Repubblica* (III 391b-c) a proposito della violenza che l'Achille dell'*Iliade* riserva al corpo di Ettore e ai dodici prigionieri troiani sgozzati sulla tomba di Patroclo: il filosofo ritiene, infatti, tali episodi un caso di invenzione poetica moralmente riprovevole, da espungere in quanto inconciliabili con la *σωφροσύνη* che si addice per statuto a un personaggio di alto lignaggio come Achille e con il sistema educativo che egli delinea per la sua *polis* ideale. Il motivo per cui Platone propone di rimaneggiare la tradizione poetica è da ricercare nella pervasività di quell'ideologia del disciplinamento degli impulsi e del controllo dell'aggressività che aveva già trovato configurazione letteraria nella tragedia attica²⁸¹ e che è, però, l'*esito* storicamente determinato di un processo di mutamento delle strutture affettive sviluppatosi nel quadro sociopolitico dell'Atene democratica²⁸². Rispetto alla configurazione che tali strutture hanno nei poemi omerici, il mutamento nella percezione della violenza si dispiega in direzione di un crescente irrigidimento delle soglie di avversione e di angoscia socialmente alimentate, secondo una dinamica che, come ha ben spiegato Norbert Elias, porta a riconcettualizzare come “non civile” ciò che precedentemente era invece parte integrante dei comportamenti “civilizzati”²⁸³.

Queste criticità di metodo e di merito inficiano, a mio avviso, la posizione di chi ritiene recenziore la sequenza della mutilazione di Melanzio. La proposta interpretativa che intendo promuovere riguarda, piuttosto, i differenti tipi di relazione che il poema intreccia tra le diverse immagini mutilatorie da noi esaminate.

In primo luogo, se prendiamo in considerazione i parametri della titolarità all'uso della violenza e della risposta estetica del fruitore implicito, ci accorgiamo di come il testo costruisca una netta opposizione tra i differenti episodi che abbiamo analizzato: nel caso della violenza di Echeto cui allude Antinoo nelle sue minacce a Iro prima (*Od.* XVIII 83-7) e a Odisseo poi (*Od.* XXI 305-10), abbiamo a che fare con un *basileus* che contravviene alle norme sacre della *ξενία* e al comportamento che ci si aspetta da un buon sovrano: invece di accogliere stranieri e mendicanti, egli ne mutila i corpi inviolabili (agendo così, come abbiamo visto, alla stregua di Polifemo). In altri termini, Echeto pratica un tipo di violenza su cui non ha titolarità.

²⁸¹ LANZA 1977, pp. 65 ss.

²⁸² FOUCAULT 1984 [1991], pp. 68-95.

²⁸³ ELIAS 1969² [1982] e 1980² [1983]. Torneremo su questo punto nelle Conclusioni, cercando di evidenziare i principali snodi genealogici e storico-culturali che stanno alla base della mutata percezione della violenza nel passaggio dall'epica arcaica alla tragedia attica.

Opposto è il caso delle mutilazioni che i Lapiti impongono a Eurizione (*Od.* XXI 293-310), perché qui la violenza degli eroi trae giustificazione dalla tracotanza del mostro e dalla sua violazione della *ξενία* a casa di Piritoo. I Lapiti hanno titolo a punire il mostro trasgressore perché sono legati da rapporti di reciprocità con il loro sovrano Piritoo. La mutilazione di Melanzio da parte di Eumeo, Filezio e Telemaco funziona, appunto, come un doppio di quella che i Lapiti impongono a Eurizione, e *non* come un doppio di quella che Echeto impone agli stranieri (come vuole Halm-Tisserant). In entrambi i casi le vittime sono espulse dalla casa del sovrano (*Od.* XXI 299-300: *διὲκ προθύρου δὲ θύραζε / ἔλκον ἀναΐξαντες* e *Od.* XXII 474: *ἐκ δὲ Μελάνθιον ἦγον ἀνὰ πρόθυρόν τε καὶ ἀλλήν*), spazio dell'interazione sociale ordinata, e mutilate da una collettività di personaggi che difendono con l'uso della forza l'ordine sociale.

Anche il capraio, come il centauro, ha dato prova di comportamenti contrari alle norme, ha rovesciato i rapporti di reciprocità verticale che legano il sovrano al servo, motivo per cui ha meritato una punizione su cui Odisseo, sovrano e padrone, ha la piena titolarità.

In tutti i casi qui menzionati la pratica mutilatoria è la stessa, si tratta sempre di un ἀκρωτηριασμός, ma ciò che cambia e ciò che determina l'allineamento del fruitore è la titolarità all'uso della violenza. In un caso su tre la mutilazione delle estremità è crudeltà gratuita, negli altri due casi è presentata, invece, come un atto di giustizia retributiva. Ciò dimostra come, nell'interpretare il materiale offerto dall'*Odissea*, non si possa attribuire alla medesima pratica (anche quando si tratta, come in questo caso, di una pratica afferente alla violenza estrema) un valore univoco e autonomo, prescindendo dall'analisi delle dinamiche di categorizzazione sociale che sono presupposte dal testo e che orientano l'intelligibilità del poema da parte del fruitore.

Infine, se confrontiamo la morfologia della mutilazione di Melanzio con quelle cui allude Antinoo (*Od.* XVIII 83-7: amputazione di naso, orecchie e genitali compiuta da Echeto su mendicanti e stranieri; *Od.* XXI 293-310: mutilazione di naso e orecchie da parte compiuta dai Lapiti su Eurizione), emerge con evidenza l'assenza di specifici riferimenti alla mutilazione di un cadavere. Eurizione subisce le mutilazioni da vivo e sopravvive (*Od.* XXI 302), mentre non ci sono motivi per ritenere che le mutilazioni inflitte da Echeto abbiano come oggetto i cadaveri degli stranieri e non i loro corpi vivi: se è vero, come afferma peraltro anche Halm-Tisserant, che c'è corrispondenza tra la sequenza dell'ἀκρωτηριασμός attribuito al crudele sovrano e quella del supplizio di Melanzio, allora dobbiamo ammettere che anche in quest'ultimo caso abbiamo a che fare verosimilmente con lo scempio di un *corpo ancora vivo*²⁸⁴. Non c'è nessun elemento testuale, d'altra parte, che segnali la morte del capraio. Non bisogna dimenticare, inoltre, che lo stesso

²⁸⁴ Di quest'avviso anche KEARNS 1996, p. 934; MULLER 2011, p. 281, D'ALFONSO 2018, p. 6; DOROSZEWSKA – KUCHARSKI 2018 p. 161.

Capitolo quattro

Odisseo che aveva chiesto di tenere “vivo a lungo” Melanzio perché patisse “atroci sofferenze” (*Od.* XXII 177: ὡς κεν δηθὰ ζωὸς ἐὼν χαλέπ’ ἄλγεα πάσχη).

La mutilazione del capraio, del tutto superflua se pensata in relazione a un cadavere, si spiega semplicemente a partire da questo verso: quel che conta è far sì che il dolore inflitto alla vittima si prolunghi quanto più possibile²⁸⁵.

4.4.2. Logiche della sofferenza: supplizio, regalità e articolazione sociale

Per illuminare la funzione del *surplus* di dolore nel supplizio del capraio possiamo servirci utilmente dello strumentario analitico messo a punto da Michel Foucault in un famoso saggio, *Surveiller et punir* (FOUCAULT 1975 [2014]), dedicato alla transizione, tra XVIII e XIX secolo, dal “teatro della crudeltà” tipico dei supplizi tradizionali alle forme razionali, scientifiche e discrete dei dispositivi disciplinari che caratterizzano la prigione moderna. Il saggio s’apre con la minuziosa descrizione dell’ultimo supplizio per squartamento avvenuto nella Francia dell’*Ancien Régime*, quello di Robert-François Damiens, un domestico di estrazione contadina²⁸⁶, reo di aver aggredito e ferito, servendosi di un coltello, il corpo inviolabile del sovrano Luigi XV.

Il supplizio, avvenuto in Place de Grève a Parigi il 28 marzo 1757, è lungo ed estremamente articolato: innanzitutto si squarciano con delle tenaglie le mammelle, le braccia, le cosce della vittima, dove poi viene gettato piombo fuso, olio bollente, pece, cera e zolfo fusi insieme; la mano destra, quella che teneva il coltello con cui Damiens aveva provato a uccidere il re, viene contestualmente bruciata con fuoco di zolfo. In seguito, come già era avvenuto a Ravailiac, l’assassino di Enrico IV, le membra del condannato vengono legate a due coppie di cavalli frustrati in direzioni opposte. Poiché i cavalli non riuscivano a squartarlo, se ne aggiunsero poi altri due e, non bastando ancora, si tagliarono i nervi e si troncarono con la scure le giunture del condannato.

Il supplizio durò non meno di quattro ore. Infine, ridotto a un troncone sanguinolento, Damiens venne gettato sul rogo, ancora vivo, e le sue ceneri furono sparse al vento²⁸⁷.

Foucault ha il merito di aver chiarito come l’efferatezza di tali procedure non possa essere ricondotta, al contrario di quanto ritenevano gli Illuministi, a «un phénomène inexplicable que

²⁸⁵ Curiosa è la posizione di DAVIS 1994, pp. 534-5, secondo cui nulla nel testo ci consente di concludere che Melanzio sia stato condannato a morte. Lo studioso pensa, piuttosto, che ai vv. 474-7 Melanzio subisca una mutilazione punitiva equivalente a quella che i Lapiti impongono a Eurizione e fa riferimento ad esempi tratti da poemi nordici (come l’*Hamðismál*) in cui tale punizione è ricorrente e non comporta la morte del personaggio mutilato. Per quanto discutibile, l’interpretazione dello studioso ci permette di evidenziare un elemento importante: il narratore non specifica il momento del trapasso di Melanzio (dato che, invece, è caratteristico della morte degli eroi sul campo di battaglia) e ciò sottintende, ovviamente, una marginalizzazione della sorte del capraio che è funzionale al distacco emotivo richiesto al fruitore implicito. Conta il fatto che Melanzio ha sofferto a lungo, non come sia morto.

²⁸⁶ Per un profilo biografico dettagliato si veda VAN KLEY 1984, pp. 13 ss.

²⁸⁷ FOUCAULT 1975 [2014], pp. 5-8; cfr. anche DAL LAGO 2012, cap. 2 (“Volgere lo sguardo”).

l'étendue de l'imagination des hommes en fait de barbarie & de cruauté»²⁸⁸. Secondo il filosofo francese, infatti, il supplizio è, innanzitutto, una *tecnica*, un dispositivo che ha lo scopo di trattenere la vita nella sofferenza, suddividendola in plurime morti²⁸⁹. Tale tecnica riposa su una «calcolata graduazione di sofferenze» che permette di oggettivare la gravità della colpa imputata alla vittima e che dipende, altresì, dalla collocazione categoriale del reo: l'infamante e prolungato supplizio di Damians è ben altra cosa dalla decapitazione, pena riservata ai nobili francesi²⁹⁰, la cui specificità consiste, piuttosto, nel togliere la vita rapidamente e in modo onorevole²⁹¹.

Il supplizio ha, inoltre, un carattere *rituale* che risponde a due esigenze: marchiare il corpo della vittima con segni infamanti che non devono cancellarsi dalla memoria degli uomini²⁹² e riaffermare pragmaticamente, attraverso il *surplus* di sofferenza impartito alla vittima, la superiorità gerarchica di chi detiene il potere di punire. Il corpo della vittima disegna, in tal senso, la figura simmetrica e inversa del sovrano²⁹³: tanto più il primo è ridotto ai minimi termini, tanto più si afferma il *surplus* di potere che denota il secondo. Ciò spiega, ad esempio, la tendenza a prolungare quanto più possibile l'agonia del condannato nel caso di reati come il *crimen majestatis*. Il tentativo sovversivo di spezzare le differenze gerarchiche ledendo il corpo inviolabile del sovrano è sanzionato da una violenza che riafferma enfaticamente le barriere gerarchiche ed ontologizza la superiorità relazionale del sovrano. Gli “eccessi” dei supplizi costituiscono, in tal senso, l'oggettivazione macroscopica di una specifica «economia del potere»²⁹⁴.

Lo “splendore dei supplizi” che Foucault ha in mente presuppone, ovviamente, un'organizzazione sociale, quella propria dell'assolutismo nella Francia pre-rivoluzionaria, in cui il sovrano detiene un potere personale e fortemente centralizzato. Ben diverse sono le forme che la regalità assume nelle società oggettivate nei poemi omerici, dove prevalgono, com'è stato notato da tempo, una pluralità di fattori disgreganti rispetto ad ogni possibile accentramento, unicità e personalità del potere²⁹⁵. La funzione semiotica che Foucault individua nel supplizio tradizionale –

²⁸⁸ Tale è la definizione che Louis de Jaucourt dà nell'*Encyclopédie*, t. XV [1765] p. 682, s.v. “supplice”.

²⁸⁹ FOUCAULT 1975 [2014], pp. 36-8.

²⁹⁰ FOUCAULT 1975 [2014], p. 15.

²⁹¹ Questa spiccata propensione del supplizio tradizionale a ribadire enfaticamente l'asimmetria dei rapporti di potere e la gerarchizzazione categoriale interna alla società spiega per quale ragione, con l'affermazione ideologica dell'egualitarismo borghese negli anni della Rivoluzione francese, si decida di adottare lo stesso tipo di pena «quali che siano il rango e lo *status* del colpevole» (art. 3, Codice penale del 1791, cit. da FOUCAULT 1975 [2014], p. 15). Soprattutto con l'introduzione della ghigliottina, utilizzata a partire dal marzo 1792, e la “democratizzazione” della pena capitale, la decapitazione cessa di funzionare come indicatore dei privilegi dell'*élite* aristocratica.

²⁹² Sul rapporto tra marchiatura del corpo e trasmissione/rammemorazione delle norme sociali si vedano le riflessioni di DELEUZE – GUATTARI 1972 [2002], pp. 159-61 e di CLASTRES 1974 [2003], p. 134: «il marchio è un ostacolo all'oblio, il corpo stesso reca impresse su di sé le tracce del ricordo, *il corpo è una memoria*».

²⁹³ FOUCAULT 1975 [2014], p. 32 e AGAMBEN 1995.

²⁹⁴ FOUCAULT 1975 [2014], pp. 36-8.

²⁹⁵ MARRUCCI 2005, pp. 63-4; cfr. VAN WEES 1992, pp. 63 ss. e 154-5 sugli effetti “inibitori” che la logica competitiva dell'*ἀριστεύειν* omerico comporta per la concentrazione monopolistica del potere. La posizione di Van Wees coincide, in parte, con la controversa teoria di Pierre Clastres (1973 [2004], 1977a e 1977b) sulla predisposizione delle società

Capitolo quattro

il corpo mutilato e smembrato come vettore “segnico” di un potere gerarchicamente superiore – è, però, valida anche per l’analisi dell’episodio omerico del supplizio di Melanzio, e, più in generale, anche per lo studio dei rapporti tra regalità e violenza che troviamo attestati nell’*Odissea*.

Abbiamo già notato (cfr. *supra*, Capitolo 3, pp. 182-3) come nella sezione della *Nekyia* dedicata alle punizioni eterne dell’Ade (*Od.* XI 576-600) figurino personaggi, come Tizio, che sono condannati a patire all’infinito a causa del loro comportamento disfunzionale nei confronti degli dèi. Il caso di Tizio, che aveva provato a violentare Leto, compagna di Zeus (*Od.* XI 580: *Λητὸ γὰρ ἔλκησε, Διὸς κυδρὴν παράκοιτιν*), e che viene condannato ad essere sbranato dagli avvoltoi in eterno, esemplifica perfettamente quanto abbiamo notato sopra: il *prolungamento oltranzistico della sofferenza* è, infatti, la specifica modalità attraverso cui l’immaginario mitico sanziona l’infrazione momentanea delle gerarchie categoriali da parte di Tizio e riafferma enfaticamente la superiorità ontologica di Zeus come sovrano degli dèi e garante della giustizia cosmica.

Se osserviamo i contesti in cui ricorre l’amputazione delle estremità nei poemi omerici, notiamo che tale pena è costantemente connessa all’affermazione, appropriata o inappropriata, della superiorità gerarchica di un soggetto che detiene la regalità nei confronti di personaggi dallo statuto marginale o apparentemente marginale: nell’*Iliade* Laomedonte, sovrano di Troia, minaccia di tagliare le orecchie ai *θηῆτες* sotto le cui spoglie si celano Apollo e Poseidone (*Il.* XXI 445); nell’*Odissea* Antinoo minaccia di far mutilare due mendicanti, uno dei quali è in realtà Odisseo, dal re Echeto e racconta di come Eurizione, creatura semiferina, sia stato punito con l’amputazione delle orecchie e del naso dai Lapiti a causa degli atti compiuti in casa del sovrano locale. Il ricorso a queste diverse forme di ἀκρωτηριασμός si qualifica come un atto che pertiene, innanzitutto, alla giustizia o all’ingiustizia delle figure apicali della gerarchia sociale.

Allo stesso modo le mutilazioni subite da Melanzio, connotate da un sovrappiù di violenza rispetto alle altre immagini epiche di ἀκρωτηριασμός, funzionano come un indicatore della piena riappropriazione delle funzioni di sovranità da parte di Odisseo e segnalano il ripristino finale della giustizia a Itaca. Non a caso, a mio avviso, il poema presenta la mutilazione del capraio come il momento che segna la fine dell’impresa da lungo attesa (v. 479: *τετέλεστο δὲ ἔργον*): lo scempio avviene, infatti, *dopo* la morte dei pretendenti e dopo l’esecuzione delle serve traditrici tramite impiccagione (*Od.* XXII 465-473), cioè nel momento in cui la vendetta di Odisseo si è ormai

guerriere arcaiche (che l’antropologo chiamava «società contro lo Stato») a *impedire*, tramite il meccanismo della rivalità per lo status, l’avvento di un monopolio del potere e la genesi dello Stato. Per un parallelo con la struttura monarchica medievale, ugualmente contrassegnata dalla presenza di forti spinte centrifughe, si veda la ricostruzione di ELIAS 1980² [1983], secondo cui, al contrario, la logica della competitività è il fattore determinante che porta alla formazione dei monopoli del potere e alla sociogenesi dello Stato.

compiuta e la regalità è tornata finalmente nelle mani del legittimo sovrano locale²⁹⁶.

Il *surplus* di dolore inflitto a Melanzio oggettiva la piena riaffermazione della differenza gerarchica tra il sovrano e il servo, differenza che quest'ultimo aveva precedentemente trasgredito insultando ed aggredendo in modo empio Odisseo-mendico. Inoltre, tramite un uso differenziale delle immagini di violenza mutilatoria, il poema costruisce la "buona regalità" di Odisseo opponendola all'inappropriata ambizione al titolo di sovrano da parte di Antinoo: quest'ultimo aveva minacciato illegittimamente i suoi ospiti evocando verbalmente le mutilazioni del re Echeto, mostrandosi così privo delle qualità definitorie di un vero sovrano; Odisseo, al contrario, ricorre alla mutilazione in modo legittimo, in accordo con quella titolarità alla punizione che lo contraddistingue e in funzione di un'appropriata riaffermazione delle differenze categoriali.

Considerato ciò, non credo sia utile alla comprensione del testo affermare che la violenza di Odisseo nel XXII canto sia, come scrive Egbert J. Bakker, «Cyclopean in its brutality»²⁹⁷: la violenza di Polifemo è del tutto deregolamentata, la sua antropofagia confonde il corpo inviolabile dell'ospite con quello edibile dell'animale; al contrario la violenza di Odisseo è, pur nella sua ferocia, un operatore simbolico che ribadisce le linee di segmentazione dell'articolazione sociale.

Questo punto emerge con chiarezza se osserviamo la relazione tra le diverse forme di violenza dispiegate nel corso del canto e la collocazione categoriale delle vittime: la strage dei pretendenti appare caratterizzata, infatti, da tipologie di uccisione "pulita" che coincidono con quelle proprie delle aristie iliadiche e dello scontro simmetrico tra guerrieri aristocratici. Tra queste tipologie rientra organicamente anche la decapitazione, che, come abbiamo visto nel Capitolo 2, costituisce uno dei principali indicatori della «conspicuous destruction» dell'*aristeus*: Odisseo taglia la testa al supplice Leode (*Od.* XXII 328-29) esattamente come Diomede fa con il supplice Dolone nell'*Iliade* (X 456-7). Per quanto in tutto il poema i pretendenti siano caratterizzati come cattivi aristocratici, la possibilità di infliggere loro mutilazioni addizionali o di costringerli a patire un *surplus* di sofferenza non si dà. I pretendenti vanno uccisi rapidamente: la morfologia delle uccisioni risulta perciò coerente con lo status delle vittime, tutti membri a pieno titolo della classe dominante.

²⁹⁶ Sul problema specifico delle configurazioni che assume la regalità nell'Itaca dell'*Odissea* rimando a OLSON 1995, pp. 184-204.

²⁹⁷ BAKKER 2013, p. 130. Secondo lo studioso (*ibid.*, p. 70), il poema rappresenterebbe il ritorno di Odisseo a Itaca con annessa strage dei pretendenti allineandolo «with the Cyclops as returning Master of Animals, who finds his house invaded by eating strangers». La violenza di Odisseo nei confronti dei pretendenti corrisponderebbe, quindi, alla violenza del Ciclope nei confronti degli stranieri giunti alla sua caverna. A sostegno della tesi Bakker cita diverse corrispondenze formali tra la *Kyklopeia* e la *Mnesterophonia*, tra cui (pp. 72-3) le due similitudini del leone di *Od.* IX 292 (Polifemo si nutre delle carni dei compagni come un λέων ὀρεσίτροφος) e di XXII 402-6 (Euriclea vede Odisseo, in mezzo ai mucchi di cadaveri, imbrattato di sangue e lordura come un leone che ha divorato un bove). Sulla scia di Bakker insistono sulle corrispondenze tra la violenza di Odisseo e quella di Polifemo anche BRELINSKI 2015, LONEY 2015, p. 65 e GRETHLEIN 2015, p. 225. Le due similitudini hanno, tuttavia, una diversa funzione: nel primo caso l'elemento cui allude il leone è la spaventosa antropofagia del mostro, nel secondo caso l'immagine del leone è usata per compendiare la «conspicuous destruction» dell'aristia di Odisseo e rimanda esplicitamente a una rappresentazione tradizionale, già iliadica, dell'*aristeus* come leone (SCHNAPP-GOURBEILLON 1981, p. 58).

Capitolo quattro

Differente è la violenza riservata alle dodici ancelle infedeli, anch'esse – come Melanzio – qualificate dall'aver compiuto “oltraggi” (*Od.* XXII 432: αἵ περ πρόσθεν ἀεικέα μηχανώοντο), che nel caso specifico consistono nell'aver avuto rapporti sessuali con i pretendenti: terminata la strage, Odisseo costringe le donne a togliere i cadaveri dei loro amanti e a ripulire i troni e le tavole (*Od.* XXII 446-53), quindi ordina a Telemaco, Eumeo e Filezio di abatterle con le spade affilate (v. 443: θεινόμεναι ξίφεσιν τανυήκεσιν). Si tratta di un tipo di morte che Telemaco ritiene inappropriata per le ancelle: “non voglio sottrarre loro la vita con una *morte pulita*” (v. 462: μὴ μὲν δὴ καθαρῶ θανάτῳ ἀπὸ θυμὸν ἐλοίμην / τάων). Com'è stato notato, l'aggettivo usato da Telemaco, καθαρός, non ha in questo caso un'accezione religiosa, e potrebbe indicare, più che la morte «semplice, rapida, indolore»²⁹⁸, una morte non macchiata da infamia. In altri termini, come ha rilevato Laurel Fulkerson, Telemaco propone una modalità di esecuzione che sia maggiormente coerente con la condotta sessualmente riprovevole delle ancelle²⁹⁹: la soluzione scelta è l'impiccagione (*Od.* XXII 468-72), modalità non cruenta che, oltre a ribadire la dislocazione dei corpi femminili dall'orizzonte “virile” della violenza mutilatoria, appare già nell'*Odissea* come una tipica modalità di suicidio cui i soggetti femminili ricorrono per espiare il loro coinvolgimento in episodi di sessualità socialmente aborrita³⁰⁰.

In questo caso la sofferenza delle vittime non è esclusa – lo scopo dell'impiccagione è, infatti, quello di far morire le donne in modo miserabile (v. 472: ὅπως οἴκτιστα θάνοιεν) –, ma l'immagine delle ancelle che, col laccio al collo, scalciano μίνυθ' ἀπερ, οὐ τι μάλα δὴν (v. 473) segnala in ogni caso la durata limitata dell'esecuzione.

La specificità della prolungata agonia di Melanzio si comprende nella sua opposizione alle precedenti tipologie di esecuzione: qui la sofferenza è portata, infatti, al massimo grado, come si addice a un maschio adulto di condizione servile che ha ostacolato in tutti i modi il ripristino dell'autorità di Odisseo. Il corpo del capraio infedele è sottoposto a un tipo di violenza che coagula le differenti immagini di mutilazione che abbiamo analizzato in questo capitolo: si tratta di un *surplus* di dolore e di degradazione che acquista massimo rilievo proprio in quanto atto finale in un processo di riacquisizione della regalità e di riarticolazione della sintassi sociale.

Lungi dal confondersi con la ferocia dei sovrani che mutilano gli ospiti e dei mostri cannibali che ne divorano le carni, il supplizio che Odisseo impone al servo esemplifica un tipo di violenza che l'ideologia del poema addita come pro-sociale: è la giustizia inflessibile del “buon re” che,

²⁹⁸ Fernández-Galiano in FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK 1986 [1990³], p. 275, *ad Od.* XXII 462.

²⁹⁹ FULKERSON 2002, p. 341: «Telemachus passes a not a religious but a moral judgement on the maids. In his opinion, they do not *deserve* to die by sword because they are not themselves clean».

³⁰⁰ Cfr. *Od.* XI 271-80, dove Epicasta si toglie la vita dopo aver appreso dell'incesto col figlio Edipo. Sui valori infamanti dell'impiccagione si veda FULKERSON 2002, pp. 341-3; sul suicidio delle donne tramite impiccagione in tragedia rimando a LORAUX 1985b, cui si rifà esplicitamente l'articolo di Fulkerson.

Mutilazione e ordine sociale nell'Odissea

anche quando sopprime vite d'un colpo o amputa il corpo del condannato poco a poco, sa agire la violenza nelle forme socialmente codificate e culturalmente produttive, lavorando sempre e comunque in funzione della corretta ripartizione del corpo sociale.

CONCLUSIONI

Corpo e mutilazione: dai poemi omerici alla tragedia attica

5.1. Corpo e mutilazione nei poemi omerici: osservazioni finali

L'analisi condotta nei quattro capitoli precedenti ha permesso di superare alcuni luoghi comuni, radicati da tempo nella storia della critica, circa le forme, gli statuti e le funzioni della violenza nei poemi omerici. Nell'ambito degli studi classici prevale ancora oggi una tendenza a scotomizzare l'orizzonte della corporeità nell'analisi delle pratiche della violenza, così come l'orizzonte della violenza nell'analisi delle pratiche relative al corpo.

L'approccio che propongo in questa tesi ha consentito, invece, di mettere in evidenza le modalità culturalmente condizionate di relazione tra corpo e violenza e l'importanza che tale relazione assume per la comprensione storico-antropologica delle forme di realtà e delle forme di pensiero che trovano oggettivazione all'interno dei poemi. Alcuni dei principali presupposti di intelligibilità del funzionamento della violenza rappresentata dai poemi vanno cercati, come ho cercato di dimostrare in questo lavoro, proprio nello statuto che il corpo assume nel sistema di pensiero che informa l'*epos* arcaico. Vale anche l'inverso: una focalizzazione specifica sulle modalità della violenza si dimostra indispensabile, infatti, per sciogliere alcuni dei nodi storici del dibattito sul corpo in Omero e per comprendere la specificità diacronica della nozione di corpo nella cultura greca arcaica e classica.

5.1.1. Topografie dei corpi, topologie della violenza

Più che di *un* corpo in Omero, sarebbe opportuno parlare di *corpi*. La scelta del plurale è consigliata in questo caso dal carattere multidimensionale e "polisegmentario" che caratterizza la rappresentazione epica della corporeità, cioè dalla preminenza di una pluralità di nozioni che non coincidono con il concetto neutro e impersonale di "corpo". In primo luogo, la rappresentazione omerica della corporeità risulta contrassegnata, come ho evidenziato nel Capitolo 1, dalla polarità strutturale tra il $\chi\rho\acute{\omega}\varsigma$, il *continuum* carneo del corpo umano visibile, orizzonte di oggettivazione dei criteri estetici e valoriali propri del gruppo, e il $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, il mero corpo fisico, inteso come prodotto del *disfacimento* violento dell'unità strutturale del $\chi\rho\acute{\omega}\varsigma$.

La nostra analisi ha confermato come nei poemi la semantica di $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ sia fortemente caratterizzata dal tratto connotativo della passività cosale e deumanizzata del cadavere dislocato dal

proprio gruppo sociale: il *σῶμα* omerico è, in altri termini, un corpo “abietto” nell’accezione elaborata da Julia Kristeva nel suo *Pouvoirs de l’horreur* (1980) e, proprio in quanto cosa “più animale che umana”, tende ad essere scotomizzato.

Oltre a permettere di risolvere alcune criticità delle interpretazioni avanzate a partire da Bruno Snell sull’assenza di una nozione di corpo unitario in Omero, l’individuazione della polarità tra *χρῶς* e *σῶμα* ha consentito di illuminare in profondità alcuni aspetti fondamentali della contrapposizione tra la *logica del rituale funebre*, finalizzato a rimuovere il *σῶμα* per prolungare oltre la morte del guerriero quelle istanze di socializzazione che trovano espressione nella bellezza e nell’integrità del *χρῶς*, e la *logica dell’oltraggio del cadavere del nemico*, praticata altrettanto codificata che si basa sul tentativo opposto di cancellare il *χρῶς* per far slittare il morto nella posizione del *σῶμα*. Ciò ha permesso di individuare una correlazione strutturale tra le tecniche attraverso cui la civiltà produce, fabbrica, *fa* i corpi, sovrascrivendo sul mero corpo fisico i segni dell’antropopoiesi, e quelle attraverso cui la stessa civiltà consuma, distrugge, *disfa* i corpi.

Ho evidenziato, inoltre, il ruolo primario dei fattori ideologici che orientano il modo di concepire e rappresentare i corpi in base all’ascrizione categoriale dei soggetti sociali: i parametri che contrassegnano il *corps articulaire* dell’*ἀριστέως*, «full Member» delle società rappresentate nei poemi e ipostasi letteraria dell’aristocrazia guerriera di età arcaica, non sono i medesimi che qualificano il corpo dei soggetti ascrivibili alle *boundary categories*¹. Questa *segmentazione sociale dei corpi* corrisponde, come abbiamo evidenziato anche nel Capitolo 4, a una specifica *segmentazione sociale delle forme di violenza*: il corpo di un soggetto maschile appartenente alla classe apicale è oggetto di una crudeltà che è distinta da quella applicata al corpo femminile o al corpo di un servo. La violenza appare caratterizzata, insomma, da una specifica “sintassi” che va posta in correlazione con le linee di segmentazione interne alla società e che risulta regolata da protocolli che si comprendono solo in quanto prodotti storicamente e culturalmente determinati, non come semplice riemersione dei presunti istinti “bestiali” dell’uomo in quanto animale.

Uno dei principali aspetti dei rapporti tra corpo e violenza nei poemi riguarda, inoltre, la correlazione tra *costruzione topografica del corpo* come oggetto costellato da specifiche funzioni e la *topologia della violenza mutilatoria* come repertorio di specifiche procedure di distruzione del corpo. Come ho cercato di dimostrare nel Capitolo 2, la preminenza delle pratiche di ablazione della testa nell’*Iliade* si comprende in profondità solo a partire dall’analisi della preminenza gerarchica che la testa assume, all’interno della topografia corporea, non solo in quanto deittico dell’identità individuale, ma anche in quanto *organo iper-sociale* investito in vari tipi di attività rituale: dal dare valore esecutivo a un progetto tramite un cenno del capo, come è tipico di chi detiene la regalità, al

¹ Su questa nozione cfr. *supra*, p. 15.

Conclusioni

vincolarsi pubblicamente, tramite un giuramento o un'auto-maledizione, a portare a compimento un'obbligazione. Il rischio di perdere la testa o di versare l'ἔγκεφαλος (*Il.* II 259, III 300-1, V 212-9) pende su chi non si atterrà alla promessa formulata; è “sulla testa” del trasgressore (*Il.* IV 162, *Od.* XIX 92) che ricade l'infrazione della promessa o l'inadempimento di un comportamento considerato doveroso. Così capita, ad esempio, ai guerrieri troiani, i quali pagano con la perdita della testa e lo spargimento delle cervella, l'infrazione degli ὅρκια da parte del troiano Pandaro².

La preminenza gerarchica della testa come organo nobile e “virile” del corpo rende intelligibile, allo stesso tempo, la specializzazione degli ἀριστῆες come tagliatori di teste. Lungi dall'indicare un regresso dei combattenti alla dimensione della ferocia bestiale, l'immagine delle teste che cadono, compendiata dal sintagma formulare πῖπτε κάρηνα (*Il.* XI 158, 500, cfr. XI 309), è emblema della «conspicuous destruction» che qualifica le aristie dei più valorosi guerrieri. Tagliare molte teste in battaglia significa sapere uccidere efficacemente e rapidamente, in accordo con una norma che qualifica il ritratto idealtipico dell'ἀριστεύς in azione (*Il.* XI 391-2). Non c'è spazio alcuno all'interno del campo di battaglia per il sadismo dei torturatori: forme di amputazione delle estremità (ἀκρωτηριασμός) come la castrazione o le mutilazioni facciali sono, infatti, del tutto espunte dalle aristie e rimandano a pratiche estranee allo scontro simmetrico tra ἀριστῆες.

La decapitazione è da collocare topologicamente all'interno di quelle forme ordinate di *violenza tecnicizzata* che si contrappongono al disordine della *violenza bestiale*, incarnata tipicamente dallo *σπαραγμός*, lo smembramento caotico che contrassegna il *modus operandi* degli animali necrofagi, in particolare dei cani³. Cristiana Franco (2003) ha dimostrato in modo convincente che la concettualizzazione greca del cane come animale tipicamente “femminile”, caratterizzato dalla stessa ἀναίδεια che la cultura patriarcale arcaica attribuisce al γένος γυναικῶν, costituisce un elemento significativo all'interno delle pratiche di oltraggio del corpo del guerriero ucciso. Riprendendo quest'interpretazione nel Capitolo 3, ho tentato di mostrare come ci sia del metodo anche nel disordine della “violenza bestiale”. La contrapposizione tra la violenza tecnicizzata agita dai guerrieri e lo smembramento deregolamentato degli animali è parte integrante di un dispositivo culturale che differenzia l'uomo dall'animale e il maschile dal femminile, contribuendo contestualmente a ribadire una strutturazione gerarchica delle categorie sociali e il dominio di specie e di genere: il compito dell'ἀριστεύς è agire una violenza “pulita” e iper-virile (tra cui rientra a pieno titolo l'ablazione della testa del nemico), senza spingersi al punto da dimenticare quell'abnegazione (αἰδώς) che compete statutariamente al soggetto maschile; la violenza degradante e “femminile” dello smembramento omofagico è delegata, invece, alle cagne,

² Cfr. *supra*, pp. 98-100.

³ Cfr. *supra*, pp. 183-5.

secondo una logica che rovescia quella posizione di cura nei confronti del cadavere maschile che è socialmente prescritta alle donne nelle forme ordinarie del rituale funebre.

Nell'*Iliade* risulta già attivo, seppure in forma “minimale”, un reticolo di connessioni tra smembramento deregolamentato (σπαραγμός) del corpo maschile, muta canina e femminilità disfunzionale che gode di una lunga durata nell'immaginario greco: la più compiuta attestazione di questo *pattern* si presenterà, alla fine del V secolo, nelle *Baccanti* di Euripide, dove Agave e le altre menadi tebane, assimilate a cagne invasate (vv. 731, 977), smembrano a mani nude il corpo di Penteo (v. 1127: ἀπεσπάραξεν, v. 1134: σπαραγμοῖς) in preda dalla follia dionisiaca⁴.

La focalizzazione sulla diacronia di questo pattern mitico ci consente, altresì, di rimarcare la distanza che separa l'oltraggio epico dallo σπαραγμός tragico: rispetto alle risemantizzazioni offerte dalla tragedia attica, l'immaginario omerico sulla dilacerazione “cagnesca” del corpo maschile tende a elidere l'agentività mutilatoria delle donne. Il desiderio cannibalesco dell'Ecuba iliadica nei confronti del corpo di Achille (*Il.* XXIV 212-4) attesta la prossimità degli impulsi femminili alla violenza bestiale e giustifica ideologicamente la necessità di segregare la donna, allontanandola dai contesti in cui si dispiega la violenza⁵; tuttavia, nei poemi la possibilità che le donne facciano attivamente a pezzi il corpo maschile, con o senza armi, è oggetto di una fortissima rimozione. È vero che l'immaginario dell'aristocrazia guerriera di età arcaica conosce già tradizione mitiche relative a donne armate⁶, ma non si danno nei poemi effettivi riferimenti a donne che levano le armi contro corpi maschili: la Clitemestra dell'*Odissea* è “cagna” perché è corresponsabile dell'uccisione proditoria di Agamennone (*Od.* XI 426-30), ma l'esecuzione materiale dell'assassinio è attribuita a Egisto. L'atto omicida è integralmente di competenza dei maschi. Tutto il contrario nell'*Agamennone* eschileo, dove non solo Clitemestra abbatte il marito con la spada di Egisto, ma addirittura ne oltraggia il cadavere sottoponendolo al cosiddetto μασχαλισμός⁷.

L'inedito protagonismo che la tragedia attica riserva alle mutilazioni compiute da personaggi femminili è da intendere, a mio avviso, come un'attestazione saliente del dinamismo diacronico dell'immaginario mutilatorio e della sua adattabilità alle produzioni discorsive di differenti forme di

⁴ Euripide aveva già parzialmente rielaborato il nesso tra violenza femminile, menadismo, muta canina e scempio del corpo maschile nell'*Ecuba*: qui Polimestore definisce «cagne» (vv. 1077, 1173) le donne che per vendetta lo hanno accecato e hanno ucciso i suoi figli; il sovrano tracio le qualifica, inoltre, come «baccanti di Ade» (v. 1076) e se le immagina intente a fare a pezzi i cadaveri dei suoi figli. La stessa Ecuba alla fine della tragedia si trasformerà letteralmente in una «cagna» (vv. 1265, 1273); cfr. ANDÒ 2013, pp. 71-3.

⁵ L'interdizione all'uso di armi da parte delle donne è un elemento fondamentale del controllo sociale dei corpi femminili già nell'età arcaica: sulla questione si veda FARIOLI 2015 e 2017a.

⁶ Come le Amazzoni ἀντιάνεραι («nemiche degli [o anche uguali agli] uomini») di *Il.* III 189. Su quest'appellativo cfr. BLOK 1995, pp. 169-79 e SAÏD 2013, pp. 124-5 a proposito dei due sensi del prefisso ἀντι-. Sul nesso che l'epiteto stabilisce tra l'immagine delle “donne in armi” e la nozione di στάσις ha scritto considerazioni assai rilevanti LORAUX 1989 [1991], p. 260 e p. 347, n. 47. È ricorrente nelle fonti antiche l'immagine “anticulturale” delle Amazzoni che storpiano o mutilano i corpi dei loro figli maschi per renderli inabili all'esercizio della funzione guerriera: Mimm. fr. 21a West (= fr. 24 Gentili-Prato), Hipp. *Art.* 53, 1 Littre; D.S. II 45, 3; Eusth. *ad Il.* I 634, 23-4; Paus. Gr. α 149.

⁷ Sulla questione si veda *infra*, Appendice III.

Conclusioni

società, ma soprattutto ne dimostra la *funzionalità* rispetto alle differenti configurazioni dei rapporti di forza interni alla società in un dato momento storico. Come ha messo in evidenza Marcella Farioli ricorrendo agli strumenti metodologici del marxismo femminista⁸, la declinazione ansiogena che l'immaginario relativo alle donne ἀνδροκτόνοι assume in tragedia si comprende, infatti, in relazione all'inasprimento del controllo sociale dei corpi femminili nel quadro storico-sociale della *polis* di età classica e alla radicalizzazione della ginecofobia nella sovrastruttura ideologica dell'Atene democratica.

5.1.2. *La violenza a molte dimensioni*

I risultati fin qui raggiunti rendono chiaro come siano limitanti le letture che considerano le pratiche di violenza attestate in Omero come una semplice riemersione di una “natura” incompatibile con, e dialetticamente contrapposta a, i valori della “cultura” che governano l'agire dell'uomo come soggetto sociale. In generale, che la violenza assuma all'interno di qualsiasi sistema culturale uno statuto ambiguo e problematico è un dato innegabile. Gli studi filosofico-antropologici che René Girard (1972 [1980]) ha dedicato al tema evidenziano bene, d'altra parte, come la violenza tenda a essere concepita come una dimensione “altra”, *scorporata* dalle logiche che governano il funzionamento ordinario dei sistemi culturali. Secondo Girard, ciò dipende dal fatto che l'ordine culturale funziona tanto più efficacemente quanto più riesce a invisibilizzare la natura sociogena della violenza stessa.

Nella prospettiva storico-antropologica su cui si basa questo lavoro, la violenza si definisce, innanzitutto, come un prodotto diacronicamente e culturalmente condizionato, e in quanto tale si dimostra suscettibile di *oggettivare* un repertorio di valori e di disvalori condivisi da una determinata società. Si tratta, inoltre, di un oggetto semioticamente complesso, che può essere scomposto analiticamente ricorrendo ai diversi attrezzi ermeneutici forniti dalle scienze sociali e dai *Cultural studies*. L'approccio interdisciplinare su cui si è basata questa ricerca ha permesso, peraltro, di mettere in discussione un ulteriore postulato che caratterizza da tempo la storia degli studi, cioè la tendenza a concepire le pratiche mutilatorie come espressione di una violenza statica e monofunzionale, lontana dalla sofisticazione di altre pratiche sociali e sprovvista di articolazione interna. Osservare l'immaginario mutilatorio attraverso le categorie del senso comune, senza dotarsi di appositi strumenti analitici, porta inevitabilmente ad appiattire la complessità di pratiche che hanno invece un ruolo centrale all'interno delle società guerriere rappresentate dall'epica eroica.

Come ho messo in luce nel Capitolo 2, le diverse pratiche di amputazione della testa presenti nell'*Iliade* hanno molteplici funzioni, non sono sempre interscambiabili e non possono essere

⁸ FARIOLI 2017b, pp. 119-25.

ricondotte, in sostanza, all'interno di un'unica categoria monolitica. Il repertorio epico di immagini di decapitazione e decollazione dimostra, piuttosto, una spiccata polivalenza che ho tentato di scomporre analiticamente, superando alcune schematizzazioni tipiche del senso comune. Al di là del carattere iper-epico dell'amputazione massiva delle teste come emblema di aristia, sono molteplici le ragioni che possono portare un guerriero a decapitare il nemico o a decollarne il cadavere: la coerenza del regime arcaico della vendetta è, senz'altro, uno dei motivi principali. Vendicare l'uccisione di un membro del proprio gruppo sociale ristretto (in particolare un parente) è per il guerriero omerico un dovere tassativo, e l'amputazione della testa rientra tra i protocolli connessi all'adempimento di tale prescrizione.

Uno dei risultati inediti raggiunti da questo studio a proposito del rapporto tra vendetta e mutilazione riguarda lo statuto e la produttività delle immagini mitiche di manipolazione della testa recisa. La testa di un avversario decapitato in regime di vendetta può essere trasportata presso il cadavere della persona da vendicare oppure può essere consegnata nelle mani di un membro del proprio gruppo sociale, fungendo così da notificazione del compimento degli obblighi di vendetta. A partire dagli studi di Louis Gernet, la ricorrenza di tale immagine è stata più volte spiegata dagli studiosi attraverso paralleli etnografici con società tradizionali che praticano la cosiddetta "caccia alle teste", nozione che indica, in generale, le guerre istituzionalizzate il cui scopo precipuo è l'ottenimento delle teste dei nemici uccisi. Tali pratiche appaiono spesso connesse ai riti di passaggio che permettono a un giovane maschio di accedere alla categoria sovraordinata degli "uomini" a titolo pieno. Come ho tentato di chiarire, l'applicazione della nozione di "caccia alle teste" alle pratiche descritte nei poemi è estremamente problematica⁹. La cefaloforia omerica presuppone, infatti, la *singularizzazione della vendetta*: non è la testa di un nemico generico, ma quella di un nemico specifico che va presa e traslata presso il proprio gruppo. Si tratta, insomma, di una pratica sottoposta a protocolli che ne limitano drasticamente il campo d'azione e che la distinguono da ulteriori forme di maltrattamento del corpo del nemico.

Occorre guardarsi, d'altra parte, dal sussumere sotto la nozione di vendetta ogni immagine di ablazione della testa. *L'Iliade* attesta, infatti, anche pratiche di decollazione del cadavere finalizzate a usare la testa del guerriero ucciso come arma speciale o come strumento "apotropaico", secondo una dinamica che trova il suo prototipo mitico-rituale nell'uso del γοργόνειον. Una testa recisa può indurre, infatti, nei nemici quel tremito (τρόμος) che spinge alla fuga disordinata.

Allo stesso modo, il materiale discusso nel Capitolo 3 ha permesso di evidenziare come siano molteplici le funzioni che assume l'oltraggio del corpo di un nemico e come quest'ultimo ambito sia caratterizzato da specificità simboliche e rituali che non possono essere ricondotte *tout court*

⁹ Cfr. *supra*, pp. 138-41.

Conclusioni

all'orizzonte della vendetta. Riuscire ad ἀεικίζειν il cadavere di un nemico eccellente non ha semplicemente la funzione “negativa” di privare l'avversario della “*belle mort*”, come ritiene Jean-Pierre Vernant nel suo influente articolo sul tema¹⁰. Non si spiegherebbe come mai i guerrieri di entrambi gli schieramenti sentano il bisogno di rischiare la propria vita pur di strappare il cadavere del nemico al suo gruppo di appartenenza. La mischia feroce che scaturisce dal tentativo di una delle parti di ottenere il cadavere del nemico eccellente si spiega, piuttosto, se riconosciamo all'ἀεικεῖν la funzione “positiva” di attestare l'ottenimento collettivo del κῦδος.

All'interno dell'assiologia guerriera il conseguimento del κῦδος, «talismano di supremazia» concesso da Zeus, occupa una posizione centrale e fortemente feticizzata. I guerrieri combattono desiderando il κῦδος, e l'oltraggio del nemico eccellente è precisamente quella pratica socialmente codificata che afferma inequivocabilmente il κῦδος ottenuto dai vincitori. Come ho tentato di mostrare riprendendo e approfondendo alcune intuizioni formulate da Louis Gernet¹¹, nei poemi omerici l'importanza che è riconosciuta a tale pratica è espressa dal suo rapporto con la sfera religiosa: come Zeus concede il κῦδος (*Il. VIII 216: οἱ Ζεὺς κῦδος ἔδωκε*), così il dio concede a uno schieramento anche la possibilità di rendere oggetto di ἀεικίζειν (*XXII 403-4: Ζεὺς δυσμενέεσσι / δῶκεν ἀεικίσσασθαι*) il corpo del nemico. È riduttivo, quindi, affermare che la «mutilation of the dead [...] is *always* motivated by a desire for revenge»¹². La posta in gioco nell'oltraggio omerico è, anche e soprattutto, l'ottenimento trionfale di «un supplément nécessaire de gloire»¹³.

Il mancato riconoscimento di questa specificità storico-antropologica dell'ἀεικεῖν omerica, inseparabile dal sistema valoriale proprio dell'aristocrazia guerriera del primo arcaismo, rischia di invisibilizzare uno degli aspetti che maggiormente differenziano le forme di pensiero e le pratiche guerriere documentate dai poemi rispetto all'assiologia oplitica che si affermerà nella civiltà greca tra il VII e il V secolo: è proprio in tale periodo, come vedremo *infra* (par. 5.2.1), che si colloca quel processo che porterà all'espunzione dell'oltraggio del cadavere nemico dalle pratiche belliche delle *poleis* greche e alla sua conseguente ascrizione a un'alterità valoriale, quella dei barbari, ritenuta incompatibile con l'identità ellenica.

5.1.3. Immagini di mutilazione e risposta estetica

Questo studio è stato impostato fin dall'inizio come ricognizione di un unico fenomeno nelle sue molteplici manifestazioni: ho tentato, infatti, di affrontare, accanto al problema della morfologia e della diacronia della violenza, anche quello relativo alle *funzioni narrative* delle immagini di

¹⁰ VERNANT 1982 [200].

¹¹ GERNET 1917 [2001], pp. 221-3.

¹² VAN WEES 1996, pp. 52-3 (corsivo mio); così anche LENDON 2000 e KUCEWICZ 2016, pp. 428-30.

¹³ GERNET 1917 [2001], p. 223.

mutilazione e smembramento attestate nei poemi omerici. L'analisi delle strutture semio-narrative dei poemi ci permette di riconoscere l'importanza che le immagini di violenza mutilatoria hanno non solo nella costruzione della trama, ma anche e soprattutto nella costruzione della risposta estetica e cognitiva dell'audience. Uno dei principali assunti della critica con cui la mia analisi si è misurata criticamente concerne la presunta prospettiva stigmatizzante attraverso cui i poemi rappresenterebbero la violenza mutilatoria, screditando sistematicamente i personaggi che la praticano. È la tesi dell'influente saggio di Charles Segal (1971) sul tema della mutilazione del cadavere nell'*Iliade*, ma anche la conclusione cui giunge Monique Halm-Tisserant (1998 [2013²]) analizzando la mutilazione di Melanzio nell'*Odissea*. Secondo entrambi gli studiosi, la funzione delle immagini mutilatorie sarebbe, appunto, quella di suscitare orrore e distacco nei confronti delle pratiche rappresentate. Anche in questo caso, se non ci dotiamo di strumenti ermeneutici atti a chiarire le dinamiche della ricezione, è assai facile che la prospettiva *etica* dell'interprete si proietti sulla prospettiva *emica* dei fruitori dell'epos arcaico. Per affrontare la questione mi sono servito degli strumenti ermeneutici del *reader-response criticism*, che analizza il testo letterario in quanto successione di risposte indotte nel fruitore attraverso un'organizzazione strategica di segnali testuali. Questa scelta ermeneutica ha permesso di superare le impostazioni tradizionali del problema, spesso improntate al senso comune, e di chiarire come funziona l'allineamento o il distacco del fruitore implicito rispetto alle immagini letterarie della violenza mutilatoria.

Una delle principali conclusioni cui sono giunto riguarda la natura *posizionale* della reazione del fruitore alla violenza rappresentata nei poemi: la reazione non dipende, infatti, solo ed esclusivamente dalla semplice classificazione morfologica di una pratica distruzione del corpo (che può certo influire in modo spesso determinante: l'orrore suscitato dal cannibalismo ne è prova), ma dipende soprattutto dalle caratteristiche posizionali dei personaggi coinvolti, tra le quali assumono particolare rilievo lo statuto sociale e la titolarità, e dalla funzionalità rispetto alla convalida o meno delle norme condivise. In altri termini, i parametri pertinenti per la determinazione della risposta estetica del fruitore dell'epos arcaico sono sia la funzione che i personaggi coinvolti (carnefice e vittima) assumono all'interno del testo così come il grado di allineamento della violenza rappresentata rispetto all'orizzonte dei valori morali condivisi dal pubblico.

L'eroe che decapita un nemico durante la sua *aristeia* e ne usa la testa per mettere in rotta gli avversari oppure per attestare pubblicamente il compimento della vendetta agisce un tipo di violenza che, pur nella sua brutalità, risponde alle esigenze culturalmente condizionate del gruppo sociale, e in quanto tale sollecita l'adesione empatica del fruitore implicito che si rispecchia nell'etica guerriera dell'aristocrazia arcaica (par. 2.3.1). Allo stesso modo l'ἀκρωτηριασμός imposto da Telemaco, Eumeo e Filezio a Melanzio nel XXII canto dell'*Odissea* (così come quello

Conclusioni

subito da Eurizione da parte dei Lapiti) è rappresentato dal testo in modo tale da suscitare l'approvazione del fruitore. Il capraio di Odisseo ha meritato la sua atroce fine: il personaggio è, infatti, costruito *ab initio* come un servo disfunzionale che ostacola in vari modi il legittimo recupero della regalità da parte del suo padrone.

Come emerge chiaramente dall'analisi che ho svolto (par. 4.4), gli atti di violenza che Melanzio compie ripetutamente a danno di Odisseo hanno precisamente la funzione di canalizzare l'ostilità del fruitore implicito nei confronti del personaggio del capraio traditore, giustificando così il supplizio che egli subirà una volta terminata la strage dei pretendenti.

5.1.4. Il "buono" e il "cattivo" uso della violenza

Le due distinte reazioni di approvazione e distanziamento elicitate nel fruitore implicito dalle immagini epiche di mutilazione rispondono, come ho tentato di dimostrare nel corso di questo lavoro, alla necessità culturale di "recitare" la violenza, delimitando il suo campo d'azione e fissando precisi confini tra il suo uso prosociale e le sue degenerazioni centrifughe.

È questa, a mio avviso, la funzione che la rappresentazione del maltrattamento del cadavere di Ettore da parte di Achille svolge nel XXIV canto dell'*Iliade*. Si tratta di una sezione strategica non solo per l'interpretazione complessiva della rappresentazione della violenza in Omero, ma anche per la comprensione stessa delle direttrici della narrazione iliadica. Secondo l'interpretazione ancora oggi egemone negli studi¹⁴, il discorso di Apollo in occasione del concilio degli dèi (*Il.* XXIV 46-54) costituirebbe una prova evidente del rigetto omerico dell'oltraggio del cadavere e della sostanziale coerenza delle pratiche rappresentate nell'*Iliade* rispetto al νόμος panellenico che prescriveva il dovere dell'ἀνάγκη τῶν νεκρῶν, attestato nelle fonti di epoca classica (cfr. *infra*, par. 5.2.1). Un riesame analitico della rappresentazione dello scempio (cfr. in particolare i parr. 3.2 e 3.5) mi ha permesso di formulare una diversa proposta interpretativa, che coincide con uno degli elementi di maggiore novità proposti in questo lavoro: il discorso di Apollo non censura l'oltraggio del cadavere del nemico in quanto tale, bensì il pericolo antisociale insito nell'oltranzismo della vendetta di Achille, connesso a sua volta all'oltranzismo del lutto per la morte di Patroclo.

Gli oltraggi che Achille continua a infliggere in solitaria al cadavere di Ettore nel XXIV canto sono infatti ben diversi dagli ἀεικέα ἔργα del XXII canto e da quelli agiti durante i funerali di Patroclo, dove, al contrario, la comunità achea partecipa attivamente. L'oltraggio del canto XXIV ha perso la sua dimensione sociale: nel suo cieco accanimento nei confronti del corpo senza vita di Ettore, Achille scivola dalle forme ritualizzate della ἀεικελή verso una spirale di violenza "irrituale"

¹⁴ Non solo nei contributi di critica letteraria dedicati all'*Iliade*, ma anche negli studi sulle pratiche di guerra dei Greci di età arcaica: cfr. e.g. VAUGHN 1991, pp. 41-2; KRENTZ 2002, p. 24, n. 9.

che lo aliena del tutto dalla vita sociale e religiosa della comunità achea. Stigmatizzando il comportamento di Achille, Apollo non condanna l'istituto dello scempio del cadavere, ma chiarisce il carattere disfunzionale di un prolungamento solipsistico del lutto e della vendetta: così come ha abbandonato il corpo di Patroclo consegnandolo alle fiamme del rogo, Achille deve allora abbandonare il corpo di Ettore e riprendere attivamente il proprio posto all'interno della società guerriera. In altri termini, il discorso di Apollo risponde alla necessità strutturale di subordinare il carattere centrifugo delle emozioni individuali alle esigenze e alla stabilità del gruppo sociale.

L'*Iliade* non condanna *in toto* il maltrattamento del corpo del nemico, bensì traccia un discrimine netto tra un "buon" uso e un "cattivo" uso della violenza: finché il guerriero dà sfogo alla propria aggressività all'interno delle forme socialmente codificate, con la solidarietà degli altri membri del suo gruppo, la violenza è positiva, si mostra adatta a compattare girardianamente i membri di un corpo sociale e a esprimere valori condivisi dall'intera collettività. Quando, però, esorbita dai suoi contenitori rituali e si de-socializza, la violenza costituisce un serio pericolo, perché rischia di danneggiare la funzionalità sociale degli individui e di inceppare, quindi, il funzionamento complessivo della società.

Ritroviamo la stessa polarizzazione strutturale tra "buono" e "cattivo" uso della violenza mutilatoria anche nell'*Odissea*. Seviziare un servo che ha commesso un oltraggio nei confronti del proprio padrone è atto che nel quadro di una cultura schiavistica, com'è quella della Grecia antica, appare legittimo: sottoporre Melanzio ad ἀκρωτηριασμός significa fare un "buon" uso della violenza, un uso che è del tutto coerente con la riaffermazione dello *status quo* all'interno di una società fortemente gerarchizzata. Viceversa, sottoporre ad ἀκρωτηριασμός gli ξείνοι, come fa il re Echeto dell'*Odissea*, è per un sovrano un uso improprio, improduttivo e meramente "individualistico" della violenza, tale da corrispondere strutturalmente all'antropofagia di Polifemo che smembra e divora crudi gli ξείνοι. Abbiamo evidenziato, a questo proposito, come l'immaginario relativo ai sovrani ξενοκτόνοι costituisca già in Omero uno dei luoghi elettivi di dispiegamento della violenza socialmente aborrita. Mentre il buon re mostra la propria abnegazione accogliendo stranieri e mendicanti, riservando loro un posto al banchetto e spartendo con essi la carne (alienando, cioè, parte delle sue risorse in funzione dell'articolazione di forme di reciprocità), il cattivo re si sottrae alle prescrizioni sociali e, al posto di integrare lo straniero in un circuito di scambio positivo, riduce il suo corpo inviolabile a un correlato del corpo smembrabile ed edibile dell'animale, facendo quindi un uso del tutto inappropriato della violenza.

Come ho mostrato nel Capitolo 4, all'interno di questo tipo di immaginario le pratiche mutilatorie assumono una spiccata salienza perché si prestano a segnalare, in modo cognitivamente ed emotivamente efficace, il pericolo e la disfunzionalità dello stravolgimento in senso

Conclusioni

“autocratico” delle forme ordinate della reciprocità, soprattutto di quelle norme di ξενία che competono al profilo idealtipico e deontico del sovrano. Ciò si spiega bene se rapportiamo tale immaginario alle forme di potere ripartito che caratterizzano le società guerriere dei poemi: la titolarità all’uso della violenza che contrassegna i sovrani omerici non è (e non può essere) assoluta, ma è sottoposta a forme di controllo sociale che stigmatizzano l’uso personale e dispotico del potere e che valorizzano il ruolo coesivo dei vincoli di reciprocità tra aristocratici¹⁵. L’immagine del sovrano che mutila in modo indiscriminato, senza rispettare i limiti prescritti dalla cultura, incarna una forza centrifuga che minaccia l’equilibrio complessivo della società. La speciale attenzione che l’*Odissea* dedica a questo tema riflette, a mio avviso, la necessità culturale di fissare in modo pregnante le giuste coordinate del rapporto tra uso del potere e uso della violenza.

«È qui [*scil.* nei poemi omerici] che dobbiamo in primo luogo cercare la collocazione e la realizzazione pratica delle categorie principali dell’antropologia greca», così indicava François Hartog nel suo saggio sulla *Mémoire d’Ulysse*¹⁶. La violenza rientra a pieno titolo tra le categorie esplorate e mappate dai poemi. Questi ultimi costituiscono, in definitiva, un complesso dispositivo discorsivo che, tra le molte funzioni, ha anche quella di orientare ideologicamente il fruitore, posizionandolo all’interno di un mondo in cui la violenza appare connaturata all’esistenza e incanalandone gli impulsi aggressivi, come emerge chiaramente dall’episodio di Melanzio nell’*Odissea*, verso obiettivi funzionali alla conservazione del potere delle élite aristocratiche che su quella violenza esercitano il monopolio¹⁷.

5.2. Dai poemi omerici alla tragedia attica. Linee di sviluppo

In questa sezione conclusiva del lavoro avvanzerò alcune ipotesi sulle matrici storico-sociali del *cambiamento di percezione* che interessa l’immaginario greco sul corpo e sulla violenza nel passaggio dall’età arcaica all’età classica. Storicizzare tale dinamica ci permette, infatti, di valorizzare gli scarti più significativi che separano il materiale omerico dalla specifica declinazione che il rapporto tra corpo e violenza assume nella *polis* classica.

Uno dei principali punti di riferimento teorici cui farò riferimento è offerto dai lavori di

¹⁵ VAN WEES 1992, p. 140 sottolinea come, oltre alla forza fisica del singolo, un parametro funzionale alla ratifica dello status sociale sia il reticolo di legami di reciprocità che unisce un aristocratico a soggetti esterni al proprio gruppo ristretto. Lo studioso esemplifica questo punto facendo riferimento a quanto scriveva Joseph Bonanno, boss mafioso newyorkese, a proposito della sua vita: «“You need much more than your masculinity... to survive in Volcano. You need friends”. [...] “The greatest avenue of upward mobility was not so much talent... as it was friendship, what Americans call connections”». Sulle simmetrie tra le forme di pensiero e le pratiche dell’aristocrazia della Grecia arcaica e quelle tipiche della *mafia* cfr. anche VAN WEES 1999.

¹⁶ HARTOG 1996 [2002], p. 31.

¹⁷ ANDREEV 1988, p. 72, n. 212; MORRIS 1986, pp. 123-6; VAN WEES 1992, pp. 152, 156-7, *passim*.

Norbert Elias sul “processo di civilizzazione”. Il sociologo tedesco ha messo a punto, infatti, alcuni strumenti ermeneutici che risultano ancora particolarmente utili per l’analisi dello spostamento diacronico della “soglia di pudore e ripugnanza” circa gli usi del corpo e della violenza. Come Elias ha mostrato ne *La civiltà delle buone maniere* (1969² [1982]), il dominio degli affetti che caratterizza il rapporto dell’individuo con il proprio corpo (*autocostrizioni*) è sempre strettamente interconnesso a forme di modellamento culturale degli impulsi (*eterocostrizioni*). Queste ultime hanno natura *sociogena*, dipendono, cioè, dai rapporti sociali di interdipendenza tra gli individui, in modo che, quando muta la configurazione delle interdipendenze sociali, mutano in modo decisivo «sia l’apparato che modella l’individuo, sia il modo in cui operano le richieste e le proibizioni sociali che plasmano nel singolo l’habitus sociale, sia soprattutto il genere di angosce che hanno un ruolo nella vita dell’individuo»¹⁸.

Seguendo questo modello teorico, nelle pagine seguenti cercherò di fare emergere le principali differenze tra il materiale analizzato in questa tesi e le rappresentazioni elaborate dalla *polis*, specialmente dai tragediografi attici, prestando particolare attenzione ai fattori sociogeni che hanno contribuito in modo determinante al progressivo cambiamento delle soglie culturali di avversione e angoscia circa l’uso della violenza.

5.2.1. *Ideologia oplitica, dominio di sé e oltraggio del cadavere nemico*

Le nuove forme di irreggimentazione dei corpi e di limitazione degli impulsi aggressivi che si affermano nel quadro dell’assiologia oplitica costituiscono una delle principali matrici sociogene della mutata percezione che investe l’orizzonte mutilatorio nella Grecia classica.

Per quanto l’*Illiade* attesti la presenza di alcune formazioni compatte che prefigurano la falange classica¹⁹, il rilievo assunto dall’impresa individuale degli ἀριστῆες, realizzata fuori dalle fila, si spiega bene se rapportato a un contesto storico-culturale, quello del primo arcaismo, che è profondamente segnato dall’egemonia sociale e ideologica dell’aristocrazia guerriera e in cui le nuove modalità del combattimento oplitico, la cui affermazione è convenzionalmente datata alla prima metà del VII secolo²⁰, non hanno ancora assunto quella centralità militare e politica che caratterizza l’istituzione nei secoli successivi. La progressiva implementazione delle tecniche oplitiche, che sembrano raggiungere la loro configurazione canonica soltanto nel pieno V secolo²¹, congiuntamente al nuovo protagonismo sociale e politico dei piccoli proprietari terrieri che

¹⁸ ELIAS 1969² [1982], pp. 74-5.

¹⁹ Sulla questione, ampiamente dibattuta, del rapporto tra le falangi omeriche e la più tarda falange oplitica si vedano almeno LATA CZ 1977, PRITCHETT 1985, pp. 22-33, WHEELER 2007, pp. xxvii-xxviii, SEARS 2019, pp. 15-9. Anche l’esaltazione iliadica dei πρόμαχοι, i combattenti di prima fila, è «naturale premessa all’ideologia oplitica» (DI DONATO 2006, p. 42; sulle modalità di combattimento dei πρόμαχοι si veda anche VAN WEES 1997, pp. 687-9).

²⁰ DETIENNE 1968 [1985], p. 157; DI DONATO 2006, p. 42; cfr. CARTLEDGE 1996, pp. 693-7.

²¹ VAN WEES 2000b, segnatamente le pp. 155-6, e 2004; KRENTZ 2002; SEARS 2019, pp. 43-4.

Conclusioni

combattono nella falange²² segnano il graduale declino delle prerogative militari dell'élite aristocratica e l'istituzionalizzazione di un nuovo profilo psicologico del guerriero²³, fortemente connesso all'ideologia comunitaria della *polis*, la nuova configurazione sociale dominante.

Le caratteristiche salienti del nuovo profilo guerriero consistono, come osservava già Jean-Pierre Vernant, nel rifiuto dell'impresa in solitaria tipica dell'eroe omerico e nella coordinazione del corpo individuale alla rigorosa disciplina della falange, un "metacorpo" sociale formato da cittadini interscambiabili, che avanzano compattamente a ranghi serrati, coprendosi mutualmente²⁴. Alla valorizzazione epica degli impulsi aggressivi che permettono agli ἀριστήες omerici di distinguersi e di ratificare la propria eccellenza attraverso l'uccisione seriale dei nemici si sostituisce una nuova ideologia civica che esalta, al contrario, l'inibizione degli istinti centrifughi e una più forte subordinazione del corpo individuale al corpo sociale: l'eccellenza dell'oplita è determinata, infatti, dalla sua capacità di esercitare un "autocontrollo" (σωφροσύνη) e un "dominio di sé" (ἐγκράτεια) che si esprimono nel mantenimento della posizione entro il proprio schieramento (ἐν τάξει)²⁵.

In termini foucaultiani, la falange nella sua declinazione classica costituisce uno dei principali dispositivi di soggettivazione dei *politai*²⁶: la sua funzione è, infatti, quella di catalizzare l'introiezione delle eterocostrizioni sociali da parte del singolo e di addomesticare il rapporto che il cittadino ha col proprio corpo. La disciplina oplitica si pone, in tal senso, come un vero e proprio prolungamento in battaglia delle buone norme che devono orientare l'agire sociale dell'individuo all'interno della *polis*²⁷. All'interno di questo nuovo regime di autocontrollo del corpo non c'è più spazio per quell'aggressività positiva che alimenta la violenza degli ἀριστήες omerici: essa diventa, piuttosto, una minaccia alla coesione del corpo sociale e in quanto tale va screditata²⁸. Ciò emerge molto bene nella tragedia attica.

Il caso forse più rappresentativo sono i *Sette a Tebe* di Eschilo (467 a.C.), dove i sette

²² Il dibattito sul rapporto tra protagonismo militare degli opliti e ascesa sociale e politica dei piccoli proprietari terrieri (il cosiddetto "ceto medio") che formano il δῆμος è vasto e articolato; mi limito a segnalare SNODGRASS 1965, SALMON 1977, VAN WEES 2001 e, per una panoramica complessiva, SEARS 2019, pp. 45-8.

²³ VERNANT 1962 [2007], pp. 64-6; DETIENNE 1968 [1985]; CARTLEDGE 1996, pp. 697 ss.

²⁴ Cfr. VERNANT 1962 [2007], p. 66: «la falange fa dell'oplita, come la città fa del cittadino, un'unità intercambiabile, un elemento simile a tutti gli altri, la cui *aristeia*, il valore individuale, non deve mai manifestarsi se non nel quadro imposto dalla manovra d'insieme, dalla coesione del gruppo, dall'effetto di massa, nuovi strumenti della vittoria».

²⁵ CARTLEDGE 1996, pp. 699. Sull'importanza che il motivo del mantenimento della posizione assume all'interno della formazione oplitica e nell'ideologia civica di età classica cfr. CHRIST 2007, pp. 96-9; sul rilievo etico-politico che le nozioni di σωφροσύνη e di ἐγκράτεια, centrali nell'assiologia oplitica, assumono all'interno della *polis* si veda anche FOUCAULT 1984 [1991], pp. 58-82, cfr. RIESS 2012, p. 132, n. 496 sulla progressiva politicizzazione di queste due nozioni in età classica.

²⁶ Sulla nozione di *soggettivazione* come forma di costruzione sociale del sé attraverso l'introiezione di modelli di abnegazione e di disciplinamento degli istinti cfr. *supra*, p. 14. Lo stesso Foucault si era occupato della falange nelle sue lezioni al Collège de France del 1970-1971 (FOUCAULT 2011 [2013], pp. 123-4).

²⁷ BRIZZI 2002, p. 16.

²⁸ Cfr. Hdt. IX 71, 3, dove gli Spartani non accordano ad Aristodemo il titolo di migliore dei combattenti perché, pur avendo compiuto grandi gesta, aveva abbandonato il proprio posto nella falange in preda alla λύσσα (λυσιπῶντά τε καὶ ἐκλείποντα τὴν τάξιν ἔργα ἀποδέξασθαι μεγάλα). Cfr. ASHERI – CORCELLA 2006, p. 268.

campioni argivi che minacciano la *polis* di Eteocle appaiono caratterizzati da alcuni degli elementi tipici del guerriero omerico che l'ideologia oplitica stigmatizza in quanto espressione di un pericoloso impulso di affermazione individuale: ad esempio, il vanto aggressivo (κόμπος), componente tradizionale del duello arcaico, si presenta nel dramma come pratica essenzialmente hybriatica e disfunzionale²⁹; parimenti, come ha notato Grilli, «anche il grido di guerra, che in Omero era una componente strutturale immancabile e positiva della mischia, al punto da definire qualità formulari del guerriero βοὴν ἀγαθός, “valente nel grido di guerra”, viene riconnotato nei *Sette* come un segno dello sconfinamento fuori dallo spazio ordinato della *polis*, all'insegna anticulturale dell'animalità»³⁰. All'individualismo aggressivo che qualifica le modalità belliche dei sette campioni argivi corrisponde inversamente l'accentuazione dei tratti deontici e prosociali del protagonista Eteocle, che mette la sua forza al servizio della *polis*, e degli altri sei campioni tebani³¹.

Con l'affermazione del sistema di valori e di pratiche dell'oplitismo presso le *poleis*, anche il maltrattamento del corpo del nemico subisce una radicale defunzionalizzazione: l'ἄεικίη perde la sua originaria funzione cerimoniale, indissolubilmente legata alle pratiche guerriere dell'aristocrazia e alla competizione tra avversari simmetrici per l'ottenimento del κῶδος. Sul piano della prassi bellica si afferma il νόμος consistente nell'obbligo della riconsegna dei corpi dei caduti in battaglia. Di tale istituto, formalmente ascrivibile alle norme del diritto internazionale consuetudinario, le testimonianze di età classica ci forniscono un quadro ben definito: in seguito alla battaglia, era prassi che la parte perdente richiedesse ai vincitori lo stabilimento di una tregua (σπονδαί) finalizzata al recupero (ἀναίρεσις) dei cadaveri e alla celebrazione dei rituali funebri³². Ciò significa che il corpo del nemico, destinato a ritornare al proprio gruppo sociale al termine del combattimento, non poteva più essere trattato come possesso esclusivo dei vincitori. Un più rigido set di eterocostrizioni sociali impone il distanziamento dell'oplita dal cadavere nemico, restringendo drasticamente uno dei tratti distintivi della violenza omerica: gli impulsi aggressivi vanno

²⁹ GRILLI 2018b, pp. 209-13;

³⁰ GRILLI 2018b, p. 213; su questo punto si veda anche CIVILETTI 2010, pp. 22-4. L'animalizzazione dei guerrieri argivi è ulteriormente accentuata, come osservano entrambi gli studiosi, dalla caratterizzazione esplicitamente “barbarica” dei cavalli di Eteocle (Aesch. *Sept.* 463: βάρβαρον βρόμον). Come osserva DETIENNE 1968 [1985], p. 167 : «Si, dans les *Sept contre Thèbes*, Eschyle rejette toute une série de conduites guerrières, s'il les condamne comme autant de formes d'*hybris*, c'est que, dans la cité classique, le guerrier comme type d'homme a disparu : il a cédé la place au citoyen-soldat».

³¹ La caratterizzazione dei sei eroi tebani è, infatti, coerente con quei modelli di abnegazione che contraddistinguono l'immagine idealizzata del cittadino-oplita (LANZA 1977b, pp. 61-3).

³² PHILLIPSON 1911, II, pp. 275 ss.; DUCREY 1968a, pp. 289-95 e 1968b, PRITCHETT 1985, pp. 97 ss. Si veda, ad esempio, quanto scrive Tuciddide sul comportamento degli Spartani vittoriosi dopo la fine della battaglia di Mantinea nel 418: dopo aver eretto il trofeo, i Lacedemoni raccolgono i cadaveri dei propri uomini e li rimandano a Tegea, mentre rimandano indietro i corpi dei nemici durante una tregua (Thuc. V 74, 2: τοὺς τῶν πολεμίων ὑποσπόνδους ἀπέδσαν), dopo averli però spogliati (τοὺς νεκροὺς ἐσκόλευον). Chiedere la tregua per il seppellimento dei morti era considerata ammissione di sconfitta: ROSIVACH 1983, p. 196.

Conclusioni

subordinati al (e compresi nel) combattimento collettivo, senza prolungarsi nell'accanimento contro il morto.

Pur in assenza di un organismo arbitrale capace di garantire la legalità interstatale e di comminare specifiche sanzioni all'eventuale parte inadempiente, la cogenza della norma risultava tale da influire concretamente sulla condotta di guerra delle *poleis greche*³³. Questo aspetto può essere chiarito se consideriamo la forte componente religiosa del νόμος: il rispetto dell'integrità fisica del caduto si collocava esplicitamente sotto il controllo e la protezione delle potenze divine. La cogenza dell'istituzione sul piano religioso emerge soprattutto dalla rappresentazione che ne offrono i testi tragici, dove l'oltraggio del cadavere è frequentemente connotato come un tipo di violenza empia, dispotica e socialmente dannosa.

Significativa è la caratterizzazione disforica dello scempio nell'*Antigone* sofoclea (442 a.C. circa): il cadavere del nemico e traditore Polinice è condannato per decisione di Creonte, figura dai tratti tirannici³⁴, ad essere abbandonato alla decomposizione fuori dalle mura di Tebe³⁵, ma Antigone si oppone al bando facendo valere la sua titolarità al seppellimento del corpo del fratello: l'atto della sepoltura è presentato da quest'ultima come un dovere tassativo che, pur violando il bando emanato da Creonte, trova radicamento nelle ἄγραπτα κάσφαλη θεῶν / νόμιμα (Soph. *Ant.* 454-5), "le leggi non scritte, incrollabili, degli dèi". Tramite le parole di Tiresia nel quinto episodio, la tragedia tematizza esplicitamente le conseguenze disforiche comportate dal mancato seppellimento del corpo di Polinice, tra cui spicca soprattutto la compromissione dei dispositivi religiosi della *polis* (vv. 1015-32).

A causa della risoluzione dispotica di Creonte, afferma Tiresia, "la città è malata" (v. 1015: ταῦτα τῆς σῆς ἐκ φρενὸς νοσεῖ πόλις): tutti gli altari, tutti i bracieri – strumenti fondamentali della mediazione col divino – sono infatti contaminati dalle carni (v. 1017: βορᾶς, termine che indica il nutrimento degli animali carnivori³⁶) che gli uccelli e i cani hanno strappato al corpo dell'infelice caduto³⁷. Per questo motivo gli dèi non accettano più "le preghiere che accompagnano i sacrifici" e neppure i sacrifici dei Tebani³⁸; gli stessi uccelli, operatori dell'ornitomanzia di cui Tiresia è specialista, non emettono più suoni intelligibili, perché "hanno divorato il grasso sanguinolento di

³³ DUCREY 1968b, p. 304: «Ces principes font appel à la bonne foi et à la modération des belligérants et constituent une sorte de code de la guerre qui, bien que sans cesse remis en cause, jouissait d'un crédit incontestable». Secondo CERRI 1986, p. 7, «la regola era universalmente rispettata».

³⁴ Sul profilo tirannico del personaggio nell'*Antigone* cfr. LANZA 1977b, pp. 45-6, 50-64; ALLAN 2013, p. 597 e, più di recente, STOLFI 2022, pp. 163-83.

³⁵ Cfr. Aesch. *Sept.* 1020-1. Al pattern del maltrattamento del cadavere del nemico si lega, nel caso di Polinice, il tema specifico del rifiuto della sepoltura sul suolo della *polis* ai cadaveri dei traditori, su cui si veda Xen. *Hell.* I 7, 20-2 con le analisi di CERRI 1982, pp. 123-30; ROSIVACH 1983, pp. 193-4.

³⁶ Cfr. Vidal-Naquet in VERNANT – VIDAL NAQUET 1972 [1976], p. 134, n. 73.

³⁷ Soph. *Ant.* 1016-8: βομοὶ γὰρ ἡμῖν ἐσχάται τε παντελεῖς / πλήρεις ὑπ' οἰωνῶν τε καὶ κυνῶν βορᾶς / τοῦ δυσμόρου πεπτῶτος Οἰδίου γόνου.

³⁸ Soph. *Ant.* 1019-20: κᾶτ' οὐ δέχονται θυστάδας λιτάς ἔτι / θεοὶ παρ' ἡμῶν οὐδὲ μηρίων φλόγα.

un uomo massacrato”³⁹.

Lasciare il cadavere ai cani e agli uccelli ha comportato la totale paralisi della vita sociale e religiosa della *polis*⁴⁰. Tiresia attribuisce esplicitamente la responsabilità di questa “malattia” che affligge la città (v. 1015: νοσεῖ πόλις) all’errore commesso da Creonte e, ammonendolo a non perseverare oltre nel suo proposito, gli intima di non voler recare ulteriore danno al cadavere di Polinice: “Ritirati dal morto, non colpire un cadavere! Quale ἀλκή c’è nel continuare a uccidere un morto?”⁴¹. L’esortazione all’allontanamento dal cadavere assimila in modo esplicito la posizione di Creonte a quella di chi infierisce fisicamente sul corpo del guerriero: si tratta con ogni probabilità, come riconosceva già lo scoliasta, di una reminiscenza della condanna formulata dall’Apollo iliadico contro l’eccesso di violenza che Achille continua a imporre al cadavere di Ettore⁴².

È notevole, tuttavia, la distanza che separa la tragedia sofoclea dal testo omerico: nell’*Iliade* il problema specifico è costituito non dall’oltraggio del cadavere in sé, ma da un prolungamento oltre misura del maltrattamento di Ettore. Dare in pasto il nemico agli animali è, come abbiamo visto, pratica riconosciuta, fa parte di quel repertorio di atti di forza (ἀλκή) che il guerriero dispiega contro il nemico durante la sua *aristeia*⁴³. Inoltre, rispetto al quadro tracciato da Tiresia nell’*Antigone*, lo scempio del nemico troiano non ha mai conseguenze che compromettono la vita sociale e religiosa dell’intera comunità achea. Nell’*Antigone*, al contrario, il mancato seppellimento del nemico è un problema che riguarda l’intera Tebe, ma anche le altre *poleis*. Questo punto è sviluppato da Tiresia subito dopo il discorso con cui Creonte ribadisce la sua indisponibilità al seppellimento di Polinice (vv. 1064 ss.). L’indovino allude adesso ai corpi degli eroi argivi morti con Polinice, anch’essi abbandonati allo sbranamento da parte degli animali necrofagi, e afferma che il mancato recupero dei cadaveri è destinato a stravolgere l’ordine delle *poleis* nel segno dell’inimicizia (vv. 1080-3)⁴⁴: “si volgono all’ostilità tutte le città (ἔχθρα δὲ πᾶσαι συνταράσσονται πόλεις), cui appartengono quei corpi smembrati che i cani hanno santificato / o forse le bestie, oppure un uccello alato, che ha

³⁹ Soph. *Ant.* 1022: ἀνδροφθόρου βεβρω̄τες αἵματος λίπος.

⁴⁰ MEINEL 2015, pp. 108-13 attribuisce all’immagine dello smembramento del cadavere di Polinice anche il valore di metafora della città lacerata dalla discordia interna: «the corpse’s fate of spatial expansion may be understood as a tangible expression not only of a specific transgression against the divine sphere, but also, more comprehensively, of the destabilisation of civic space, the ‘dismemberment’ of crucial internal boundaries in the hostile encounter between two citizens that results from Creon’s refusal to bury a friend turned enemy. It is important in this regard to keep in mind the specifics of the body’s spatial expansion: sure enough, transgression *vis-à-vis* the divine sphere constitutes the end point of the body’s journey as parts of it come to a final rest upon the altars of Thebes (1016–18); but on their way to these altars, the corpse’s scraps pass through the entire Theban territory, ‘transgress’, that is, the land’s civic space, crossing from its far reaches across the city-walls and towards the city’s heart and hearth (ἔστιοῦχον ἐς πόλιν, 1083). Dissolution of the body’s boundaries and transgression of civic boundaries go hand in hand here» (p. 113). Sulle funzioni simboliche del cadavere di Polinice cfr. anche CAVARERO 1995, p. 23-4.

⁴¹ Soph. *Ant.* 1029-30: ἀλλ’ εἶκε τῷ θανόντι, μηδ’ ὀλωλότα / κέντει. τίς ἀλκή τὸν θανόντ’ ἐπικτανεῖν;

⁴² *Schol.* Soph. *Ant.* 1030 Xenis: καὶ Ὅμηρος “*κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων*”, con riferimento a *Il.* XXIV 54.

⁴³ Sull’ἀλκή nei poemi omerici cfr. *supra*, pp. 64-5.

⁴⁴ Sull’autenticità di questi versi, talvolta espunti dagli editori, si vedano KAMERBEEK 1978, p. 182 e GRIFFITH 1999, *ad* Soph. *Ant.* 1080-3.

Conclusioni

portato così l'empio fetore nel focolare della *polis*" (ὄσων σπαράγματ' ἢ κόνες καθήγγισαν / ἢ θῆρες, ἢ τις πτηνὸς οἰωνός, φέρων / ἀνόσιον ὄσμῆν ἐστιοῦχον ἐς πόλιν).

Il tema assume una più ampia rilevanza drammaturgica nelle *Supplici* euripidee (422 a.C. circa): Tebe, retta da un regime tirannico⁴⁵, non intende restituire i cadaveri dei sette comandanti argivi morti alle porte della *polis*, impedendone la sepoltura; al contrario, gli Ateniesi e il loro sovrano Teseo, rappresentato come difensore dell'ordine democratico⁴⁶, accolgono la supplica delle madri dei guerrieri argivi ed esigono che i Tebani consegnino le salme. I moventi assiologici che spingono gli Ateniesi sono esplicitati dallo stesso Teseo: "ritengo giusto seppellire i cadaveri dei morti, senza danneggiare la città e senza recare contese che portano a massacri, per salvaguardare il νόμος di tutti i Greci"⁴⁷. Il fatto che i guerrieri argivi non abbiano l'onore a loro dovuto, continua Teseo, non è un torto che riguarda la sola Argo: "un tale atto è un affronto comune all'intera Grecia"⁴⁸. La disputa intorno alla sorte dei cadaveri sfocerà nella scelta di attaccare Tebe, e da questo combattimento gli Ateniesi escono vincitori. Le salme dei sette guerrieri verranno così traslate a Eleusi, alla frontiera del territorio attico⁴⁹, dove finalmente potranno essere eseguiti i riti funebri: Teseo stesso, dimostrando fino in fondo la sua funzione di catalizzatore degli obblighi rituali, laverà le ferite dei corpi dei sette e ricoprirà con un panno i σώματα⁵⁰.

Ribadendo all'interno della scena tragica l'adesione incondizionata alle prescrizioni panelleniche relative al trattamento dei morti in battaglia, l'Atene democratica si autorappresenta come *polis* che difende la titolarità dei cadaveri dei guerrieri alla sepoltura⁵¹. La centralità che questo elemento assume nell'ideologia civica e nell'immaginario sociale della *polis* è mostrata, peraltro, dalla qualificazione leggendaria dello stesso Teseo come iniziatore del νόμος panellenico relativo alla riconsegna dei cadaveri: secondo la tradizione riportata da Plutarco, non ci fu (come immaginava Euripide nelle *Supplici*) un conflitto tra Atene e Tebe per il recupero dei cadaveri argivi, poiché Teseo era riuscito a persuadere a parole i Tebani e a fissare una tregua⁵², e tali σπονδαί, continua Plutarco citando l'attidografo Filocoro (*FGrH* 328 F 112), furono le prime a

⁴⁵ Eur. *Suppl.* 410-1.

⁴⁶ Eur. *Suppl.* 403-8. Sulle implicazioni ideologiche del dramma cfr. LANZA 1977b, pp. 62-4.

⁴⁷ Eur. *Suppl.* 524-7: νεκρούς δὲ τοὺς θανόντας, οὐ βλάπτων πόλιν / οὐδ' ἀνδροκμηῆτας προσφέρων ἀγωνίας, / θάψαι δικαίῳ, τὸν Πανελλήνων νόμον / σώζων.

⁴⁸ Eur. *Suppl.* 536-40: δοκεῖς κακουργεῖν Ἄργος οὐ θάπτων νεκρούς; / ἤκιστα· πάσης Ἑλλάδος κοινὸν τόδε, / εἰ τοὺς θανόντας νοσφίσας ὧν χρῆν λαχεῖν / ἀτάφους τις ἔξει.

⁴⁹ Sulla progressiva costruzione ideologica della figura di Teseo come eroe civico caratterizzato dall'accoglienza di soggetti marginali e reietti entro i territori di competenza della città si veda CALAME 1990, pp. 407-8.

⁵⁰ Eur. *Suppl.* 765-6.

⁵¹ Su questo punto si veda BOSCHI 2020, in particolare pp. 5, 10.

⁵² Plut. *Thes.* 29, 4: συνέπραξε δὲ καὶ Ἀδράστῳ τὴν ἀναίρεσιν τῶν ὑπὸ τῇ Καδμείᾳ πεσόντων, οὐχ ὡς Εὐριπίδης ἐποίησεν ἐν τραγωδίᾳ, μάχῃ τῶν Θεβαίων κρατήσας, ἀλλὰ πείσας καὶ σπεισάμενος. Plutarco riferisce, inoltre, che questa versione era stata già messa in scena da Eschilo nei perduti *Eleusini*. Sul differente trattamento del mito in Eschilo e nelle *Supplici* euripidee si veda DI BENEDETTO 1971, pp. 165-6.

concernere una νεκρῶν ἀναίρεσις⁵³. Il sovrano ateniese, eroe mitico che nella leggenda ha dato forma alla *polis* attraverso il sinecismo e la delimitazione dei territori dell'Attica, è anche colui che ha “civilizzato” il trattamento dei caduti dando la sua forma attuale al νόμος panellenico⁵⁴.

Nelle *Supplici* euripidee, così come nell'*Antigone* sofoclea, il cadavere del nemico si pone, dunque, come oggetto dal confine inviolabile: nella conservazione della sua integrità, nella sua titolarità al rituale funebre, è in gioco non tanto il disonore del morto quanto la *sorte* dell'intera collettività cittadina. Nel dramma euripideo questo buon uso dei nemici uccisi viene rappresentato altresì come un tratto definitorio dei Greci, e si colloca esplicitamente sotto la protezione dell'Atene democratica, *polis* che avoca a sé il patrocinio sui quei νόμοι che definiscono la “greccità”.

Non mancano, tuttavia, casi in cui la rappresentazione tragica dello scempio del cadavere risulta, almeno apparentemente, allineata con il modello omerico. Negli *Eraclidi* di Euripide Alcmena chiede di uccidere Euristeo, preso prigioniero in battaglia, e di dare il suo cadavere ai cani (vv. 1050-1: κομίζετ' αὐτόν, δμῶες, εἶτα χρῆ κυσὶν / δοῦναι κτανόντας)⁵⁵. Nell'*Elettra* di Sofocle, l'omonima protagonista propone a Oreste di esporre il cadavere di Egisto ai cani e agli uccelli, qualificati ironicamente come i “becchini che merita di avere” (vv. 1487-8: κτανὼν πρόθεσ / ταφεῦσιν ὧν τόνδ' εἰκός ἐστι τυγχάνειν)⁵⁶, poiché solo in tal modo ella potrà liberarsi dei mali che da tempo l'affliggono (v. 1489-90: ὡς ἐμοὶ τόδ' ἂν κακῶν / μόνον γένοιτο τῶν πάλαι λυτήριον). Significativamente in entrambi i casi la richiesta è formulata da personaggi femminili che risultano connotati dal perseguimento di una vendetta di sangue rappresentata in termini problematici⁵⁷: Alcmena, ad esempio, persiste nel volere uccidere Euristeo nonostante il parere contrario della *polis* (Eur. *Heracl.* 1019: τὸν ἄνδρ' ἀφεῖναι τόνδ', ἐπεὶ δοκεῖ πόλει), violando apertamente “i νόμοι dei Greci” che proibiscono l'uccisione di un prigioniero così come lo scempio del cadavere del nemico (vv. 1010-1: τοῖσιν Ἑλλήνων νόμοις / οὐχ ἄγνός εἰμι τῶ κτανόντι κατθανών). L'individualismo che è insito nel voler imporre al nemico un *surplus* di violenza risulta in aperto conflitto con le eterocostrizioni imposte dall'assetto istituzionale, religioso e ideologico della *polis*.

Questa tensione dialettica tra gli impulsi aggressivi della vendetta personale e i νόμοι della

⁵³ Plut. *Thes.* 29, 4: Φιλόχορος δὲ καὶ σπονδὰς περὶ νεκρῶν ἀναίρεσεως γενέσθαι πρώτας ἐκείνας.

⁵⁴ Questa *interpretatio* “attica” dell'istituzione panellenica non era, però, condivisa da tutti: lo stesso Plutarco attribuiva l'istituzione delle σπονδαὶ finalizzate al recupero dei cadaveri ad Eracle (Plut. *Thes.* 29, 5: Ἡρακλῆς πρῶτος ἀπέδοκε νεκροὺς τοῖς πολεμίοις), cfr. PRITCHETT 1985, pp. 97-8. È significativo, tuttavia, che in entrambi i casi sia un personaggio mitico con spiccati tratti di *cultural hero* a fondare la norma condivisa.

⁵⁵ Il testo tradito presenta, però, alcune incoerenze: pochi versi prima Alcmena aveva affermato, infatti, di voler rendere il cadavere di Euristeo ai suoi φίλοι (vv. 1022-5: κτανούσα γὰρ / τόνδ' εἶτα νεκρὸν τοῖς μετελθοῦσιν φίλων / δώσω· τὸ γὰρ σῶμ' οὐκ ἀπιστήσω χθονί, / οὗτος δὲ δώσει τὴν δίκην θανῶν ἐμοί.). Sulla questione si veda WILKINS 1993, ad Eur. *Heracl.* 1052 e DISTILO 2012, ad Eur. *El.* 896-9.

⁵⁶ L'interpretazione di questi versi non è, tuttavia, pacifica: non manca chi propone di intendere la battuta di Elettra come un riferimento a una normale sepoltura (cfr. la discussione in FINGLASS 2007, p. 541, ad Soph. *El.* 1487-8 e in DUNN – LOMIENTO 2019, p. 360, ad loc.).

⁵⁷ Sulla problematizzazione delle modalità della vendetta nell'*Elettra* sofoclea cfr. ALLAN 2013, pp. 605-9. Sulla vendetta in tragedia si veda, in generale, BURNETT 1998.

Conclusioni

polis caratterizza anche la rappresentazione dell'oltraggio del morto nell'*Elettra* di Euripide. Dopo aver ucciso Egisto, Oreste ne porta il cadavere alla sorella, chiedendole di scegliere il tipo di maltrattamento che più ritiene adatto al defunto (vv. 893-904):

ἦκω γὰρ οὐ λόγοισιν ἀλλ' ἔργοις κτανῶν
Αἴγισθον· ἴως δὲ τῷ σάφ' εἰδέναι τάδε
προσθῶμεν†, αὐτὸν τὸν θανόντα σοι φέρω, (895)
ὄν εἴτε χρήζεις θηρσὶν ἀρπαγὴν πρόθεσ,
ἢ σκυῶλον οἰωνοῖσιν, αἰθέρος τέκνοις,
πήξασ' ἔρεισον σκόλοπι· σὸς γὰρ ἐστὶ νῦν
δοῦλος, πάροιθε δεσπότης κεκλημένος.

Ηλ. αἰσχύνομαι μὲν, βούλομαι δ' εἰπεῖν ὅμως. (900)

Ορ. τί χρήμα; λέξον· ὡς φόβου γ' ἔξωθεν εἶ.

Ηλ. νεκροὺς ὑβρίζειν, μὴ μέ τις φθόνῳ βάλλῃ.

Ορ. οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ὅστις ἂν μέμψαιτό σε.

Ηλ. δυσάρεστος ἡμῶν καὶ φιλόψογος πόλις.

Ορ. λέγ' εἶ τι χρήζεις, σύγγον'· ἀσπόνδοισι γὰρ (905)
νόμοισιν ἔχθραν τῷδε συμβεβλήκαμεν.

[ORESTE]: Giungo dopo aver ucciso Egisto,
non a parole ma coi fatti: e per dartene,
una prova certa, te lo porto morto.
Fanne ciò che vuoi: esponilo alle bestie rapaci
o come preda agli uccelli, figli dell'aria,
oppure piantalo su un palo: adesso è tuo schiavo,
lui che un tempo veniva chiamato padrone.

ELETTRA: Me ne vergogno, eppure voglio dire...

ORESTE: Che cosa? Parla: non devi più avere paura.

ELETTRA: Oltraggiare i morti... qualcuno potrebbe colpirmi con il biasimo!

ORESTE: Non c'è nessuno che potrebbe biasimarti.

ELETTRA: La nostra città è difficile da placare e incline al biasimo.

ORESTE: Di' ciò che vuoi, sorella: con leggi che non richiedono tregua
abbiamo accumulato odio nei confronti di costui.

Significativamente Oreste difende le istanze dell'oltraggio del cadavere appellandosi a "leggi che non richiedono tregua" (vv. 905-6: ἀσπόνδοισι... / νόμοισιν), che costituiscono l'esatto rovesciamento del νόμος panellenico consistente nel recupero dei caduti in battaglia previo

stabilimento di una tregua (σπονδαί) tra i due schieramenti. La posizione del personaggio, già connotato nel corso del dramma da elementi che rimandano all'Achille iliadico⁵⁸, è del tutto in linea con l'assiologia condivisa dai guerrieri omerici⁵⁹: la battuta del v. 903, “non c'è nessuno che potrebbe biasimarti” (οὐκ ἔστιν οὐδείς ὅστις ἄν μὲμψαίτο σε), ha senso, infatti, solo nel contesto finzionale del dramma, ambientato in un tempo mitico che precede il trasferimento dell'esercizio legittimo della violenza dai singoli γένη aristocratici alle istituzioni collettive della *polis*. La reticenza di Elettra rispetto alla proposta avanzata dal fratello rivela, al contrario, un mutamento radicale nella percezione collettiva dello scempio del cadavere: la sorella di Oreste prova vergogna (v. 900: αἰσχύνομαι)⁶⁰, perché teme che “infierire sui morti” (v. 902: νεκροὺς ὑβρίζειν, espressione che in questo caso potrebbe alludere anche semplicemente alle ingiurie verbali contro i cadaveri⁶¹), possa attirare su di lei lo φθόνος – molto probabilmente quello degli dèi⁶² – e il biasimo della *polis* (vv. 902, 904). La battuta di Elettra implica, insomma, una sovrapposizione tra la città in cui è ambientato il dramma (Argo) e la *polis* in cui il dramma è messo in scena (Atene)⁶³, dove la pulsione ad aggredire un cadavere appare ormai sanzionata dalla riprovazione collettiva.

Non sorprende, quindi, che nel finale del dramma venga ribadita la necessità di seppellire il cadavere di Egisto. Ciò avviene tramite l'ingresso *ex machina* di un personaggio dallo statuto divino, Castore, il quale stabilisce che sarà la *polis* a prendersi cura del defunto garantendogli un regolare seppellimento (v. 1276-7: τόνδε δ' Αἰγίσθου νέκυν / Ἄργους πολῖται γῆς καλύψουσιν τάφῳ). Come già accade nell'XXIV canto dell'*Iliade*, anche in questo caso la divinità interviene per bloccare l'oltraggio del cadavere e per ricollocare quest'ultimo nelle mani della propria collettività (i πολῖται del v. 1277). Notevoli sono, cionondimeno, gli scarti rispetto all'*Iliade*: come abbiamo visto, Zeus ritiene opportuno proteggere il cadavere di Ettore perché l'eroe troiano si era sempre mostrato nei suoi confronti un prodigo sacrificatore. Le qualità morali hanno, quindi, un ruolo determinante nel garantire al guerriero la protezione divina anche *post mortem*. Che dire, invece, delle moralità di Egisto dell'*Elettra*, il quale appare, nelle parole di Elettra, un uomo spregiudicato, connotato dall'indisponibilità al combattimento, dall'empietà e dall'assenza di virilità⁶⁴?

La protezione che gli dèi accordano al cadavere non è più un'attestazione dell'eccellenza individuale del morto, ma si configura, piuttosto, come strumento di convalida dell'ideologia civica, che censura l'oltraggio del nemico *tout court* e prescrive la necessità di subordinare il trattamento

⁵⁸ Su questo punto rimando all'analisi di RE – WYBURGH 2023, pp. 49-50. Cfr. anche *supra*, p. 132, n. 175. sull'immagine di Oreste che riporta a Elettra la testa di Egisto.

⁵⁹ ROSIVACH 1983, p. 198, n. 21.

⁶⁰ L'αἰσχύνομαι di v. 900 regge νεκροὺς ὑβρίζειν di v. 902 (cfr. DISTILO 2012, *ad Eur. El.* 900-4).

⁶¹ CROPP 1988, pp. 159-60, *ad Eur. El.* 902.

⁶² ROISMAN – LUSCHNIG 2011, pp. 201-2, *ad Eur. El.* 902.

⁶³ Come osservava già DENNISTON 1939, *ad loc.*

⁶⁴ *Eur. El.* 907 ss.

Conclusioni

del morto alle forme di controllo dei corpi stabilite dalla *polis*.

5.2.2. *Il dispotismo e il cattivo uso dei corpi: barbari e tiranni*

Se nel corso del V secolo il rispetto dell'integrità del cadavere si pone progressivamente come attributo definitorio della "greccità", l'esercizio di una violenza addizionale sul cadavere diventa, per opposizione, indice di "non-greccità", e va ad assumere – all'indomani delle guerre persiane – una posizione di spicco all'interno di un più complesso dispositivo discorsivo che definisce l'alterità categoriale dei "barbari" marcandone gli scarti rispetto alle norme salienti della "greccità"⁶⁵.

Il caso in cui tali forme di pensiero si oggettivano in modo più macroscopico è, senz'altro, il racconto erodoteo relativo alla questione del trattamento del cadavere del persiano Mardonio dopo la vittoria greca a Platea (Hdt. IX 78-9). Lampono, uno dei "primi tra gli Egineti", fa una "proposta quanto mai empia" (78, 1: ἀνοσιώτατον... λόγον) a Pausania, il reggente spartano che comandava l'esercito greco a Platea. L'egineta chiede a Pausania di agire in modo da ottenere fama ancora maggiore e in modo che "per il futuro i barbari si guardino dal compiere scelleratezze contro i Greci"⁶⁶. Facendo appello alle ragioni della vendetta (τιμωρία), Lampono esorta Pausania a riservare al cadavere nemico lo stesso trattamento (Hdt. IX 78, 3: τῷ σὺ τὴν ὁμοίην ἀποδιδούς) che egli aveva riservato dopo la battaglia delle Termopili al corpo di Leonida, zio paterno dello stesso Pausania. Dal momento che Serse e Mardonio hanno oltraggiato il cadavere del diarca spartano tagliandogli la testa e impalandola (Λεωνίδεω γὰρ ἀποθανόντος ἐν Θερμοπύλῃσι Μαρδόνιος τε καὶ Ξέρξης ἀποταμόντες τὴν κεφαλὴν ἀνεσταύρωσαν)⁶⁷, il cadavere di Mardonio va allora impalato (Μαρδόνιον γὰρ ἀνασκολοπίσας τετιμωρήσασαι ἐς πατέρων τὸν σὸν Λεωνίδην). In tal modo, sostiene Lampono, il reggente spartano avrebbe ottenuto l'approvazione di tutti i Greci.

La posizione espressa da Lampono, come quella dell'Oreste dell'*Elettra* euripidea, riflette una morale del tutto «tradizionalistica»⁶⁸, in linea con l'assiologia dei poemi omerici. Quel che qui ci interessa soprattutto è, però, la replica di Pausania (Hdt. IX 79, 1-2), il quale, criticando l'egineta per avergli consigliato di oltraggiare il morto (νεκρῷ λυμαίνεσθαι), afferma esplicitamente: "Queste azioni si addicono più ai barbari che ai Greci, e con quelli noi ci indigniamo" (τὰ πρέπει μᾶλλον βαρβάροισι ποιέειν ἢ περ Ἑλλησι· καὶ ἐκείνοισι δὲ ἐπιφθονέομεν). Lo spartano rigetta il desiderio di ottenere fama con azioni di tal fatta: egli si accontenta, piuttosto, di "agire in conformità a ciò che è sacro, e anche di parlare in conformità a ciò che è sacro" (ὅσια μὲν ποιέειν, ὅσια δὲ καὶ λέγειν).

⁶⁵ HARTOG 1980 [1992]; HALL 1989, pp. 25-8, pp. 158-9; sulla questione cfr. MULLER 2014.

⁶⁶ Hdt. IX 78, 2: ὅκως λόγος τέ σε ἔχη ἔτι μέζων καὶ τις ὕστερον φυλάσσηται τῶν βαρβάρων μὴ ὑπάρχειν ἔργα ἀτάσθαλα ποιέων ἐς τοὺς Ἕλληνας.

⁶⁷ La decapitazione e l'impalamento della testa di Leonida è descritta in Hdt. VII 238, 1: Ξέρξης... ἐκέλευσε ἀποταμόντας τὴν κεφαλὴν ἀνασταυρῶσαι.

⁶⁸ ASHERI – CORCELLA 2006, p. 280.

Il riferimento agli ὄσια coincide con il posizionamento censorio espresso dal narratore-Erodoto sul discorso ἀνοσιώτατον che Lamponne formula a favore dello scempio del cadavere. Il rifiuto dell'oltraggio è esaltato, in altri termini, come un'attestazione esemplare di quel rispetto delle norme sacre che qualifica l'agire dei "veri Greci" in guerra.

Mutilare il cadavere, come fa Serse con Leonida, si pone, invece, come espressione assiomaticamente "non-greca" dell'incapacità di dominare gli impulsi aggressivi⁶⁹, un elemento che l'ideologia civica della polis concettualizza non solo come tipico dei barbari, ma anche come attributo definitorio dei regimi dispotici. Questo punto, cruciale per la comprensione della percezione dell'oltraggio del corpo nell'immaginario condiviso di età classica, è stato efficacemente mostrato da François Hartog nella sua analisi della rappresentazione erodotea della figura-tipo del despota monarchico-tirannico⁷⁰: nelle *Storie* sovrani barbari e tiranni si qualificano tipicamente come individui che antepongono l'appagamento immediato dei propri impulsi primari (tra cui spiccano forme aberranti o disforiche di *eros*) al rispetto delle norme sacre, dinamica che si traduce in ricorrenti immagini di violenza, abuso e reificazione dei corpi altrui⁷¹.

Un esempio icastico, tra i molti che si possono citare, è la necrofilia di Periandro (Hdt. V 92 η 3): il tiranno si era unito, infatti, al cadavere della moglie Melissa (νεκρῶ ἐούση Μελίσση ἐμίγη), mostrando di saper concepire un desiderio che, abolendo la differenza tra corpo vivo e corpo morto, va al di là dei canoni basilari della normazione funeraria e culturale *tout court*⁷². All'eccesso di edonismo erotico che definisce l'individualismo disfunzionale del monarca-tiranno corrisponde, all'interno del medesimo schema di pensiero, l'eccesso di aggressività con cui il potere dispotico si

⁶⁹ Da notare che Erodoto riconduce la mutilazione del cadavere di Leonida non ai costumi dei Persiani in quanto tali, ma all'eccesso di rabbia di Serse (Hdt. VII 238, 2): "è per me chiaro [...] che il re Serse si adirò contro Leonida quando era vivo più che contro tutti gli altri uomini (βασιλεὺς Ξέρξης πάντων δὴ μάλιστα ἀνδρῶν ἐθυμώθη ζῶντι Λεωνίδῃ), perché altrimenti non ne avrebbe mai maltrattato in modo così contrario alla norma il cadavere (οὐ γὰρ ἂν κοτε ἐς τὸν νεκρὸν ταῦτα παρενόμῃσε), dal momento che, fra tutti gli uomini che conosco, i Persiani onorano in modo particolare gli uomini valorosi in guerra" (ἐπεὶ τιμᾶν μάλιστα νομίζουσι τῶν ἐγὼ οἶδα ἀνθρώπων Πέρσαι ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια). Non mancano, tuttavia, testimonianze recensorie su analoghi trattamenti dei comandanti nemici uccisi in battaglia da parte dei sovrani persiani; basti pensare alla mutilazione del cadavere di Ciro il Giovane da parte di Artaserse. Dopo la battaglia di Cunassa (401), quest'ultimo fa tagliare la mano destra e la testa di Ciro, poi lo fa impalare (Xen. An. I 10, 1; III 1,17; Ctes. *FGrHist* 688 F 16). Su quest'episodio cfr. MARI 2014.

⁷⁰ HARTOG 1980 [1992], pp. 273-80.

⁷¹ Su questo punto cfr. anche LATEINER 1987, pp. 92-3 e 1989, pp. 29, 138-9, 153-5, 180; HALL 1989, pp. 158-9; STEINER 1994, pp. 154-9; DORATI 2000, p. 78; MUNSON 2001, pp. 104, 154 n. 54; MULLER 2015, pp. 383-5 e *infra*, par. 5.2.2. Non a caso, come dimostro nell'Appendice I, il *basileus* Echeto, sovrano mutilatore dell'*Odissea*, verrà risemantizzato, proprio nel corso del V secolo, in un crudele τύραννος dai tratti fortemente dispotici.

⁷² L'episodio è rievocato quando lo spettro di Melissa dichiara ai messi di Periandro (recatisi a consultare l'oracolo dei morti presso i Tesprozi) di aver freddo e di essere nuda, poiché i suoi vestiti non erano stati bruciati: si tratta di un'immagine di deprivazione di onori funebri che il testo mette immediatamente in rapporto con la necrofilia del tiranno. Per placare lo spettro della moglie, Periandro farà spogliare tutte le donne di Corinto – il testo lo sottolinea: sia libere che schiave – e brucerà le loro vesti presso la tomba di Melissa. Questo esempio di controllo dispotico e hybristico dei corpi femminili è additato come epitome dei mali prodotti dalla tirannide (Hdt. V 92 η 4: τοιοῦτο μὲν ὑμῖν ἔστι ἡ τυραννίς). Su quest'episodio e sulla rappresentazione dell'*eros* disfunzionale del tiranno cfr. CATENACCI 1996 [2012], pp. 121-41; LURAGHI 2015, pp. 74-5; STOLFI 2022, pp. 197-8.

Conclusioni

relaziona a (e si iscrive su) i corpi altrui⁷³. Ampio è il ventaglio di pratiche violente che le *Storie* erodotee ascrivono al manifestarsi della sovranità dei monarchi barbari e dei tiranni, dalla dislocazione coatta dei membri di una *polis* soggiogata in guerra (κατοικίζειν)⁷⁴ alle mutilazioni dei corpi vivi⁷⁵. Queste ultime travalicano spesso i confini ristretti del semplice supplizio di un trasgressore per assumere la dimensione di una spietata vendetta di massa: è, ad esempio, il caso della castrazione ed “eunuchizzazione” dei *paides* delle città che rifiutano di sottomettersi volontariamente al Gran re o ancora dei figli di coloro che si ribellano all’ autorità del tiranno⁷⁶.

L’ enfasi con cui l’ ideologia civica stigmatizza il “cattivo uso” dei corpi da parte di monarchi barbari e tiranni ha ricadute significative sul piano dell’ immaginario condiviso: assoggettati ad un regime qualificato dall’ assenza di abnegazione e dalla violenza del dominio sui corpi, gli individui non possono liberamente disporre di sé, e finiscono così per diventare uomini depotenziati, dediti a salvare la propria pelle invece che a rispettare quelle norme sociali che fanno grandi i *politai* greci. È ciò che sostiene il trattato ippocratico *Arie, acque, luoghi*, databile al tardo V secolo: il testo delinea, infatti, una teoria deterministica in cui la “naturale” inferiorità bellica dei popoli dell’ Asia, attribuita in prima istanza al modellamento corporeo operato da fattori ambientali e climatici⁷⁷, si rivela contestualmente il precipitato di νόμοι afferenti al modello monarchico ([Hipp.] *Aër.* 16):

Διὰ ταύτας ἐμοὶ δοκεῖ τὰς προφάσις ἀναλκεις εἶναι τὸ γένος τὸ Ἀσιηνόν· καὶ προσέτι διὰ τοὺς νόμους. Τῆς γὰρ Ἀσίας τὰ πολλὰ βασιλεύεται. Ὅκου δὲ μὴ αὐτοὶ ἐωυτέων εἰσι καρτεροὶ ἄνθρωποι μὴδὲ αὐτόνομοι, ἀλλὰ δεσπόζονται, οὐ περὶ τουτέου αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐστίν, ὅκως τὰ πολέμια ἀσκήσωσιν, ἀλλ’ ὅκως μὴ δόξωσι μάχιμοι εἶναι.

Per queste ragioni, mi sembra, è debole il popolo asiatico, ma anche a causa dei νόμοι. La maggior parte dell’ Asia, infatti, è asservita a sovrani. Laddove gli uomini non hanno il dominio di loro

⁷³ Sull’ira dei tiranni cfr. LANZA 1977b, pp. 49-51; ALLEN 2000, pp. 86-94 e HARRIS 2001, pp. 174-6. Sui tratti eccessivi della violenza del tiranno si vedano RIESS 2012, pp. 126-30; LURAGHI 2015, p. 75-6 («the tyrant’s cruelty appears inextricably interwoven with his *metis*, and also with an ambiguous and brutal sense of justice. On the other hand, it is strangely gratuitous, having only its own satisfaction as a purpose») e l’ Appendice I.3.

⁷⁴ Si veda GAETANO 2020 sul κατοικίζειν come espressione tipica del potere achemenide.

⁷⁵ Sulla violenza mutilatoria in Erodoto come espressione quintessenziale del dispotismo monarchico cfr. MUNSON 2001, p. 154 e n. 54: «In the *Histories*, mutilations are first and foremost terms of the monarchical code, not merely Persian or barbarian».

⁷⁶ La castrazione dei *paides* greci viene attuata in tutte le città della Ionia riconquistate dai Persiani (Hdt. VI 32): “In quella occasione i comandanti dei Persiani non smentirono le minacce che avevano fatto agli Ioni che erano in campo contro di loro. Infatti, appena si impadronivano delle città, sceglievano i ragazzi più di bell’aspetto, li eviravano e invece di uomini completi ne facevano degli eunuchi (ὥς γὰρ δὴ ἐπεκράτησαν τῶν πολιῶν, παῖδας τε τοὺς εὐειδεστάτους ἐκλεγόμενοι ἐξέταμνον καὶ ἐποίηον ἀντὶ εἶναι ἐνοργέας εὐνούχους), e le fanciulle più belle le mandavano presso il re: questo facevano e bruciavano le città con tutti i templi”. La castrazione di massa dei *paides* è azione che definisce anche il potere dispotico di Periandro, il quale aveva mandato ad Aliatte trecento fanciulli corciresi, figli degli uomini più ragguardevoli, per farli evirare (Hdt. III 48, 2: ἐπ’ ἐκτομῆ). Sulla castrazione come nullificazione della virilità cfr. BARDEL 2002, p. 51.

⁷⁷ CALAME 2005 [1986], pp. 237-73; FUTO KENNEDY 2016, pp. 20-21.

stessi e non hanno proprie leggi, ma sono soggetti a despoti, non si occupano di come esercitarsi per la guerra, bensì di come apparire inadatti alla battaglia⁷⁸.

Il “cattivo uso” dei corpi presso i barbari asiatici è ricondotto alla medesima matrice antropologica che caratterizza il discorso tragico sul maltrattamento dei cadaveri, cioè all’*assenza* di quel “dominio di sé” (ἐγκράτεια) e di quell’abnegazione che qualificano il profilo idealtipico del *polites* di un sistema democratico, il quale dispone liberamente di sé solo nella misura in cui mostra di sapere accordare il proprio corpo alle norme condivise dalla propria città e di sapere anteporre, quindi, il contegno eterocentrico agli impulsi egocentrici.

I corpi “depotenziati” *dei* barbari così come i corpi mutilati *dai* barbari oggettivano, in ultima analisi, una medesima *disfunzionalità nel trattamento dei corpi* che l’ideologia della *polis* democratica tende a inquadrare all’interno di quelle forze centrifughe, regressive e dispotiche che si oppongono all’ordine culturale. La stigmatizzazione della violenza mutilatoria di sovrani barbari e tiranni diventa, così, l’occasione ideologica per rafforzare l’introiezione da parte dei *politai* di quelle “buone maniere” di usare il corpo (tra cui figura, come indica il trattato ippocratico, la disponibilità al combattimento) da cui dipende strutturalmente la sopravvivenza stessa della *polis*.

5.2.3. *La “festa” dei supplizi: prima della polis, lontano dalla polis*

Probabilmente la più chiara attestazione tragica dell’inconciliabilità tra il “buon uso” dei corpi nello spazio normato della *polis* e l’orizzonte delle pratiche mutilatorie si trova nelle parole con cui l’Apollo delle *Eumenidi* eschilee scaccia dall’antro della Pizia il coro delle Erinni, mostruosa ipostasi del regime arcaico della vendetta di sangue. Queste ultime, che all’interno della costruzione drammaturgica assumono la funzione precipua di vendicatrici dell’uccisione di Clitemestra e di persecutrici del matricida Oreste, vengono infatti presentate dal dio come coestensive al dominio di una violenza mutilatoria che non ha alcun possibile spazio nella *polis* (Aesch. *Eum.* 185-90):

οὔτοι δόμοισι τοῖσδε χρίμπεσθαι πρέπει, (185)

ἀλλ’ οὗ̃ καρανιστῆρες ὀφθαλμωρύχοι

δίκαι σφαγαί τε, σπέρματός τ’ ἀποφθορᾶ

παίδων κακοῦται γλοῦνις, ἦδ’ ἀκρονία

λευσμοί τε, καὶ μύζουσιν οἰκτισμὸν πολὺν

ὑπὸ ῥάχιν παγέντες. ἄρ’ ἀκούετε (190)

οἷας ἔορτῆς ἔστ’ ἀπόπτυστοι θεοῖς

στέργηθρ’ ἔχουσαι; πᾶς δ’ ὑφηγεῖται τρόπος

⁷⁸ Tr. it. VEGETTI 1979 [1996³], pp. 142-3.

Conclusioni

μορφῆς· λέοντος ἄντρον αἱματορρόφου
οἰκεῖν τοιαύτας εἰκός, οὐ χρηστηρίοις
ἐν τοῖσδε πλησίοισι τρίβεσθαι μύσος.

Non vi è lecito accostarvi a questo tempio,
bensì dove giustizia mozza le teste, cava gli occhi,
scanna le gole, distrugge il seme per inaridire
la virilità dei fanciulli, dove tronca gli arti
e lapida, dove muggiano con prolungato lamento
quanti hanno il dorso trafitto dai pali. Udite
di che tipo è la festa in cui voi, creature odiose agli dèi,
trovate diletto? Tutto l'aspetto della vostra figura
lo dimostra. L'antro di un leone assetato di sangue
conviene che abitino tali esseri, e non infliggano ai vicini
la loro sozzura dentro queste profetiche sedi (tr. it. Pattoni 1995, con modifiche).

La critica vede in questi versi una netta presa di distanza dalle pratiche di mutilazione tipiche della giustizia persiana⁷⁹, e non ci sono motivi di dubitare che il pubblico ateniese non associasse supplizi come l'impalamento o la castrazione ai barbari. È significativo, tuttavia, che l'elenco formulato da Apollo comprenda anche diverse pratiche che, come abbiamo visto, risultano pienamente integrate nel repertorio omerico della violenza mutilatoria socialmente accettata: è il caso dell'ablazione della testa in regime di vendetta (vv. 186-7: *καρανιστήρες... / δίκαι*) e delle ἀκρωνῖαι (v. 188), le mutilazioni delle estremità.

Apollo sussume ironicamente tutte queste pratiche sotto la nozione di “festa” (v. 191: *ἑορτῆς*): è la “festa” di cui godono (*στέργηθρ' ἔχουσαι*) le Erinni⁸⁰, creature cui si addice la ferocia bestiale di un “leone che beve sangue” (v. 193: *λέοντος... αἱματορρόφου*)⁸¹. La posizione che la divinità assegna alla violenza delle Erinni mescola insieme, senza alcuna differenza, l'arcaismo e la barbarie delle mutilazioni tecnicizzate con la regressiva *sauvagerie* dello sbranamento omofagico. Il riferimento al leone prolunga, peraltro, un più articolato immaginario bestiale di cui il macrotesto eschileo si serve funzionalmente per connotare le Erinni: creature ibride dall'aspetto mostruoso⁸²,

⁷⁹ Cfr. HALL 1989, p. 205; SOMMERSTEIN 1989, p. 114, *ad* Aesch. *Eum.* 186-90; MULLER 2020a, pp. 79-80.

⁸⁰ Qualificazione antifrastrica che stravolge uno degli attributi topici della ἑορτή, cioè la fruizione di un piacere connesso alla partecipazione collettiva ai rituali della *polis*; cfr. TADDEI 2020a, p. 30 e n. 41.

⁸¹ Sulla rappresentazione eschilea dell'omofagia del leone si veda la metafora utilizzata in *Ag.* 827-8, dove l'esercito acheo è assimilato a un ὠμηστῆς λέων, e la lettura di CIVILETTI 2010, p. 31, che enfatizza la differenza dell'immaginario omofagico in Eschilo rispetto a quello dispiegato nei poemi omerici.

⁸² Il corpo mostruoso delle Erinni nelle *Eumenidi* eschilee è inteso da MOREAU 1985, pp. 160-4 come conglomerato di elementi simbolici afferenti alla dimensione caotica e “anticulturale” del mondo catactonio; si veda anche HEATH 2005,

nell'*Oresteia* esse sono essenzialmente le “cagne rabbiose” (ἔγκοτοι κύνες) di Clitemestra, animali che, come abbiamo visto, fin dall'*Iliade* appaiono qualificati come tipici divoratori di cadaveri umani⁸³. Nelle *Eumenidi* quest'elemento tradizionale della rappresentazione del cane è messo più volte in risalto: le Erinni annusano l'odore del sangue umano⁸⁴, desiderano succhiare il “rosso libame” dal corpo ancora vivo di Oreste⁸⁵ e banchettare col suo corpo sgozzato sull'altare⁸⁶. Tramite il ricorso al nesso già omerico tra sbranamento, muta canina e ἀναιδεια femminile, la vendetta di sangue di cui esse sono inarrestabili agenti è rappresentata come una forza trasgressiva, priva di alcun freno inibitore. Nel godimento del massacro e nella loro furia sanguinaria le Erinni condividono i tratti perversi e disfunzionali di Clitemestra, colei di cui esse sono cagne⁸⁷.

Nell'*Agamennone*, prima tragedia della tetralogia messa in scena da Eschilo nel 458 a.C., Clitemestra è, infatti, un personaggio dai tratti marcatamente sanguinari: mossa dal demone che perseguita la stirpe di Tantalo, la moglie di Agamennone ha “brama di leccare sangue” (vv. 1478: ἔρωσ αἱματολοιχός); è anche colei che si compiace del massacro da lei stessa arrecato al corpo del marito: dopo aver immobilizzato Agamennone con una rete, la moglie traditrice l'aveva colpito due volte e poi ancora una terza, quando la vittima giaceva ormai a terra (*Ag.* 1382-7). L'articolata immagine che la stessa Clitemestra utilizza al termine della sua rievocazione dello spargimento del sangue esplicita, in termini che rimandano sinistramente alla «sfera dell'attività sessuale e della generazione»⁸⁸, il godimento abnorme esperito dalla moglie assassina (vv. 1388-92):

pp. 239-41, che associa i tratti ibridi delle Erinni eschilee al simbolismo dell'indifferenziazione caotica anteriore all'ordine giuridico-religioso della *polis*.

⁸³ Aesch. *Choe.* 924: μητρός ἐγκότους κύνας, v. 1054: μητρός ἔγκοτοι κύνες. In *Eum.* 1031-2 lo spettro di Clitemestra presenterà le Erinni che gemono nel sonno, sognando di inseguire la preda, come cagne instancabili; l'immagine della muta che dà la caccia alla preda torna poi ai vv. 244-53. Sulle Erinni-cagne si veda FRANCO 2003, pp. 184-6 e MARTINA 2021, pp. 255-6. La stessa Clitemestra, come abbiamo visto, è “cagna” già nell'*Odisea*: così la qualifica, infatti, l'ombra di Agamennone in *Od.* XI 424 ss.

⁸⁴ Aesch. *Eum.* 253: ὄσμη βροτείων αἱμάτων.

⁸⁵ Aesch. *Eum.* 264-5: ἀπὸ ζῶντος ροφεῖν / ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πελανόν. Già nelle *Coefore* Eschilo aveva presentato l'Erinni come entità che consuma sangue “non diluito” (v. 578: ἄκρατον αἶμα), cioè che non si serve delle mediazioni culturali che caratterizzano l'assunzione regolamentata del vino da parte degli uomini. Tale caratterizzazione è in continuità con la rappresentazione epica e arcaica delle Chere come entità prossime alle bestie necrofaghe che leccano il sangue dei guerrieri, cfr. *supra*, pp. 179-80. Sulle connotazioni “vampiresche” delle Erinni eschilee cfr. MOREAU 1985, pp. 161-2; sul rapporto privilegiato che le Erinni mantengono con la consumazione del sangue si vedano anche l'immagine usata da Soph. *Tr.* 1051-7 e DORATI 1993, p. 72 e n. 16.

⁸⁶ Aesch. *Eum.* 305: καὶ ζῶν με δαίσεις οὐδὲ πρὸς βωμῶν σφαγεῖς.

⁸⁷ È la stessa Clitemestra, d'altra parte, ad aizzarle contro Oreste come il cacciatore aizza i cani contro la preda (*Eum.* 131-9). Sull'uso dell'immaginario cinegetico nell'*Oresteia* cfr. Vidal-Naquet in VERNANT – VIDAL NAQUET 1972 [1976], pp. 121-44. Gli elementi (orrorifici e non) che nel testo eschileo suggeriscono «l'assimilation de Clytemnestre avec les Erinyes» sono evidenziati da MOREAU 1985, pp. 172-4.

⁸⁸ Cfr. MEDDA 2017, III, p. 325, ad Aesch. *Ag.* 1388-92. Secondo FRAENKEL 1962, III, p. 686, ad Aesch. *Ag.* 1446 ss., «the lust which wholly possesses the soul of this daemonic woman at the great climax of her life is not sexual, but lust of revenge – revenge for years the centre of her desires and now accomplished in this treacherous deed». Questa lettura non valorizza, a mio avviso, il senso pregnante del paragone con il campo fecondato dalla pioggia di Zeus. Nell'immagine usata da Clitemestra, i due distinti piani della sessualità/fecondazione e della vendetta risultano, al contrario, inseparabili e contribuiscono a connotare, sul piano del mancato controllo delle pulsioni elementari, la disfunzionalità della moglie assassina.

Conclusioni

οὕτω τὸν αὐτοῦ θυμὸν ὀρμαίνει πεσῶν
κάκφυσιῶν ὄξεϊαν αἵματος σφαγὴν
βάλλει μ' ἔρεμνῆ ψακάδι φοινίας δρόσου, (1390)
χαίρουσαν οὐδὲν ἦσσαν ἢ διοσδότω
γάνει σπορητὸς κάλυκος ἐν λοχεύμασιν.

Così egli esala la propria vita cadendo a terra,
e soffiando un violento fiotto di sangue
mi colpisce con le scure gocce della rugiada di morte,
di cui io godevo non meno di quanto il campo seminato
gode della benedizione della pioggia data da Zeus quando sboccia la spiga.
(tr. it. Medda 1995).

Per i *politai* che assistono al dramma quest'immagine di spargimento di sangue come oggetto di godimento funziona, in primo luogo, come sigillo della femminilità disfunzionale e "tirannica" di Clitemestra⁸⁹, donna che antepone il soddisfacimento dei propri impulsi primari – tra cui spiccano l'*eros* consumato nel rapporto extraconiugale con Egisto e l'aggressività elicitata dal desiderio di vendetta contro Agamennone – all'abnegazione prescritta dalla sua subordinazione statutaria al marito. In aggiunta a ciò, le parole usate da Clitemestra elicitano nel fruitore implicito un più ampio set di associazioni relative al motivo del regresso alla violenza primordiale. L'elemento dello schizzo di sangue-pioggia che colpisce la donna-campo costituisce, infatti, una reminiscenza dell'immagine mitica della nascita delle Erinni dal sangue di Urano così come raccontata da Esiodo (*Hes. Th.* 179-85)⁹⁰. Nella *Teogonia*, infatti, le "potenti Erinni" (v. 185: Ἐρινῶς τε κρατερὰς) nascono da "tutte le gocce insanguinate" che sprizzarono su Gaia (vv. 183-4: ὄσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι, / πάσας δέξατο Γαῖα), quando Crono amputa i genitali del padre Urano.

In entrambi i casi una pioggia di sangue proveniente dal corpo mutilato del sovrano/detentore del potere irrorà il corpo di un personaggio femminile a lui subordinato⁹¹, e in entrambi i casi l'esito è l'attivazione delle potenze invisibili connesse all'orizzonte della reciprocità negativa e della

⁸⁹ ZEITLIN 1978, pp. 152-3. Le connotazioni tiranniche della Clitemestra eschilea sono sottolineate da ALLEN 2000, p. 93, «Clytemnestra kills Agamemnon and murders Cassandra despite the words of welcome. She thereby shows herself to be not the successor of Agamemnon's old rule but a truly new and tyrannical ruler in the city».

⁹⁰ Il fatto che nell'*Oresteia* Eschilo accolga una diversa tradizione mitica sulla nascita delle Erinni (figlie di Nyx, cfr. AGUIRRE 2010) non costituisce un'obiezione valida a questa lettura: la scelta di valorizzare drammaturgicamente aspetti "altri" delle Erinni non contraddice, infatti, la presenza nel testo di reminiscenze relative alla tradizione esiodea.

⁹¹ La simmetria tra i due episodi coinvolge, a mio avviso, anche l'agentività che Gaia manifesta nella castrazione di Urano: lei stessa dà in mano a Crono "la falce dai denti aguzzi", lo strumento che il dio userà per evirare il padre; è sempre Gaia, inoltre, a ordire il δόλος a danno di Urano (*Hes. Th.* 174-5: ἐνέθηκε δὲ χερσὶν / ἄρπην καρχαρόδοντα, δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα).

vendetta di sangue⁹². L'atto omicida di Clitemestra riattiva simbolicamente e drammaticamente la nascita delle Erinni, instaurando un circuito di sete di sangue che prosegue oltranzisticamente⁹³, in primo luogo con lo scempio del cadavere di Agamennone, che l'Elettra delle *Coefore* qualifica usando il verbo *μασχαλίζειν* (v. 439: *έμασχαλίσθη*). Anche in quest'ultimo caso la violenza di Clitemestra risulta prossima a quella delle Erinni: *μασχαλίζειν* sembra indicare, infatti, un particolare tipo di mutilazione delle estremità (cfr. Appendice III) che rientra morfologicamente all'interno della più ampia categoria delle *ἀκρωνία* (o di *ἀκρωτηριασμός*)⁹⁴, le amputazioni delle appendici corporee di cui, secondo Apollo, si compiacciono le Erinni (Aesch. *Eum.* 188)⁹⁵.

L'arcaismo e la barbarie di tale violenza emergono come dati strutturalmente incompatibili con le forme elementari della vita associata nella *polis* greca. Il desiderio di sangue umano e "feste" dei supplizi, le uniche di cui le Erinni (e Clitemestra) gioiscono, sono ascritte, infatti, al medesimo regime di assenza di abnegazione che qualifica la violenza dispotica secondo l'ideologia della *polis* democratica. La brama di sangue umano che caratterizza la rappresentazione eschilea delle Erinnicagne (e traslatamente dell'assassina Clitemestra) è, d'altra parte, un tratto che Platone nella *Repubblica* (565e-566a) ascriverà alla figura del tiranno-lupo, riprendendo il complesso mitico-rituale relativo al santuario di Zeus *Lykaios* in Arcadia: il tiranno è, infatti, colui che, "una volta assaggiato con lingua e bocca empia il sangue congenere" (*γλώττη τε καὶ στόματι ἀνοσίῳ γευόμενος φόνου συγγενοῦς*), si trasforma in lupo, proseguendo così la sua carriera antropofagica⁹⁶.

È particolarmente significativo che il processo di addomesticamento e "civilizzazione" delle Erinni, drammatizzato nel finale delle *Eumenidi* (vv. 794 ss.), sia connotato nei termini di una rinuncia alla furia sanguinaria che caratterizza *ab initio* le antiche dee della vendetta. Per essere cooptate all'interno della *polis* e ottenere uno spazio nel culto civico, le Erinni dovranno, innanzitutto, accettare il verdetto del tribunale presieduto da Atena sull'Areopago, rinunciando così al linciaggio di Oreste: l'interruzione della spirale di violenza sanguinaria che Eschilo rappresenta nei tre drammi dell'*Oresteia* coincide esplicitamente con la subordinazione delle istanze della

⁹² Nel seguito del poema esiodeo la funzione vendicativa delle Erinni è precisata dal fatto che Zeus farà pagare a Crono "l'Erinni di suo padre" (Hes. *Th.* 472: *τείσαιτο δ' έρινῶς πατρὸς εἰοῖο*).

⁹³ Sulla polisemia delle immagini marcate dalla presenza del sangue e sulla logica della vendetta nell'*Oresteia* si veda, da ultimo, STOLFI 2022, pp. 52-75. Sul "monde envahi par le sang" in Eschilo lo studio di riferimento è MOREAU 1985, pp. 125-32.

⁹⁴ Cfr. CHANTRAINE 1968, s.v. *ἀκ-*: «*ἀκρωνία*, "mutilation" [...], sert purement et simplement de substitut à *ἀκρωτηριασμός*».

⁹⁵ Come già notava BARDEL 2002, p. 58: «By mutilating Agamemnon's corpse, Clytemnestra aligns herself not only with the unwholesome activities of barbarian tyrants but also with the horrific punishments inflicted by the Erinyes on their victims».

⁹⁶ Sul simbolismo politico del lupo come «cittadino mancato» cfr. DETIENNE – SVENBRO 1979 [1982], pp. 153 ss. Sull'affinità postulata dall'ideologia politica della *polis* tra l'assenza di contegno delle donne e quella del tiranno cfr. VEGETTI 1979 [1996³], p. 160: «ci si tiene dunque in casa, si ospita nella città, non solo un essere di razza anomala e inferiore, ma una potenziale delatrice, una cospiratrice intenta a rovesciare la distribuzione giusta dei ruoli di comando».

Conclusioni

vendetta ai nuovi dispositivi giuridici della *polis* attica⁹⁷.

Le Erinni dovranno, in secondo luogo, deporre il “grave rancore” (v. 800: βαρὺν κότον) che rischia di rendere sterile la terra di Atene (v. 801-2: μὴ θυμοῦσθε, μηδ’ ἀκαρπίαν / τεύξειτ’ ἀφείσαι, vv. 824-5: μηδ’ ὑπερθύμως ἄγαν / θεαὶ βροτῶν κτίσητε δύσκηλον χθόνα) e mutare il loro animo verso gli abitanti della città⁹⁸, i quali – promette Atena – si impegneranno a onorarle per sempre. Tra gli onori che i *politai* riserveranno alle dee figura anche l’offerta di vittime animali πρὸ παίδων καὶ γαμηλίου τέλους (vv. 835), cioè di sacrifici propiziatori (προτέλεια) per la nascita dei figli e per le nozze⁹⁹. Le Erinni non dovranno più godere della ἑορτή dei supplizi, perché in loro onore si svolgeranno i rituali che scandiscono i momenti salienti dell’esistenza dei *politai*, quelli connessi alla riproduzione del corpo civico. Significativamente il termine usato da Eschilo per specificare ciò che verrà sacrificato alle dee è ἀκροθίνια (v. 834), cioè un composto di ἄκρα, le “estremità”, che indica le “primizie”, le “parti scelte”, degli animali sacrificati (sinonimo, quindi, dei termini μασχάλισματα e ἀπάργματα; cfr. MULLER 2011, p. 289 e Appendice III). Il termine designa un tipo di taglio delle carni animali che, come nota Ruth Bardel¹⁰⁰, costituisce la versione prosociale e “istituzionalizzata” della violenza mutilatoria delle Erinni: gli ἀκροθίνια dei corpi animali che i *politai* offriranno alle dee alla fine del dramma corrispondono, più precisamente, alle ἀκρωνία, quelle mutilazioni delle estremità umane che Apollo menziona all’inizio del dramma nell’elenco delle pratiche violente di cui si compiacciono le Erinni (v. 188).

Addomesticata dalla *polis* e subordinata alle istituzioni fondamentali che governano l’ordine civico, la violenza può cessare finalmente di applicarsi in modo disforico ai corpi umani e la catena di vendette e “sacrifici corrotti” che costella la trilogia eschilea si conclude con il pieno ripristino dei dispositivi sacrificali. In tal modo, mostrando la transizione dalle vicende truculente degli Atridi alla fondazione dell’ordine civico, la tragedia ribadisce la necessità di subordinare gli impulsi aggressivi alle norme condivise dalla *polis*, rigettando ogni forma di violenza mutilatoria e rispettando il divario fondamentale che separa lo statuto del corpo umano, destinato a rimanere integro, da quello del corpo animale, destinato ad essere macellato e consumato nelle forme prescritte dal sacrificio.

⁹⁷ Sulla questione, centrale per l’interpretazione dell’*Oresteia*, rimando alle osservazioni di GAGARIN 1976, pp. 71-86; COHEN 1995, pp. 16-8; ALLEN 2000, pp. 18-24; STOLFI 2022, pp. 39-52.

⁹⁸ Come nota ALLEN 2000, p. 22, le Erinni non rinunceranno però a quella rabbia (ὄργη) che è funzionale a perseguire i nemici della *polis*. Sul controllo della rabbia (ὄργη) come elemento fondamentale per la soggettivazione dei *politai* cfr. *Ead.* pp. 50-9, in particolare p. 58 sulla relazione tra σωφροσύνη e ὄργη. Sulla rifunzionalizzazione prosociale delle prerogative delle Erinni cfr. KYRIAKOU 2011, p. 173 e n. 56.

⁹⁹ Cfr. SOMMERSTEIN 1989, p. 248, ad Aesch. *Eum.* 834-5.

¹⁰⁰ BARDEL 2002, p. 59: «In this way Athena institutionalizes, or rather rectifies, the sacrificial travesty performed by Clytemnestra with Agamemnon’s ἀκρωτηριάσματα which were offered to the Erinyes».

5.2.4. *Il σῶμα ἀτάρκες: il disciplinamento del corpo nella polis democratica*

Riassumendo, la configurazione che il rapporto tra corpo e violenza mutilatoria assume all'interno dell'immaginario condiviso di età classica, e segnatamente nell'immaginario tragico dell'Atene democratica, presenta alcune vistose differenze rispetto al materiale epico analizzato nel corso di questo lavoro. Nei poemi omerici la violenza mutilatoria si presenta frequentemente come uno spazio normato in cui gli impulsi aggressivi degli eroi trovano uno sbocco socialmente accettato (è ciò che abbiamo definito *supra* il "buon uso" della violenza); la tragedia tende, al contrario, a usare immagini di violenza mutilatoria per problematizzare la radicale disfunzionalità di pratiche (come l'oltraggio del cadavere o la vendetta di sangue) che la *polis* democratica considera incompatibili con il proprio orizzonte culturale e assiologico.

Tale differenza potrebbe essere imputata, almeno in parte, al codice e alla "grammatica" dell'epica eroica e della tragedia come generi letterari, che senz'altro condizionano in modi differenti la fruizione dei testi da parte del destinatario; ritengo, tuttavia, che gli scarti più vistosi dipendano principalmente da un sostanziale cambiamento nel modo di *pensare e rappresentare la violenza*, che risulta connesso – in larga misura – con la modificazione diacronica delle configurazioni sociali nel passaggio dall'età arcaica al pieno V secolo. L'affermazione delle strutture collettivistiche della *polis*, il consolidamento dell'assiologia oplitica, l'imposizione di un più forte controllo statale sulle pratiche di vendetta¹⁰¹, così come la radicalizzazione dell'ideologia democratica e della propaganda anti-tirannica e anti-barbarica nel corso del V secolo costituiscono alcuni dei fattori storico-sociali che maggiormente hanno influenzato la percezione della violenza mutilatoria nella Grecia antica. Questo mutamento delle soglie di pudore e angoscia circa la mutilazione è, inoltre, coestensivo a, e inscindibile da, un mutamento del modo di *pensare* e di *controllare* il corpo fisico. Nell'immaginario di età classica la violenza mutilatoria si qualifica, in primo luogo, come l'estrinsecazione disforica di pulsioni immediate, come un mancato disciplinamento di impulsi aggressivi individuali: il maltrattamento nei confronti del corpo altrui è concepito, in altri termini, come il risultato dell'incapacità di un soggetto di gestire *il proprio corpo* nelle forme socialmente prescritte. La novità rispetto alle forme di pensiero oggettivate nei poemi omerici consiste precisamente nell'affermazione di una più articolata concezione del corpo in quanto oggetto fisico strutturalmente mosso da forze che richiedono correttivi sociali.

Lo snodo fondamentale consiste nella progressiva risemantizzazione della nozione di σῶμα

¹⁰¹ Cfr. GERNET 1984, p. 25: «À certains égards, l'organisation judiciaire du droit pénal de cité, en tant qu'elle correspond à une forte intégration sociale, signifie une répression rigoureuse: c'est la marque de la législation dans ses débuts, et on sait en quel sens le nom de Dracon est resté providentiel. L'organisation même de la justice d'État sous la forme "démocratique", en soi, n'est pas précisément une annonce d'adoucissement». Sulla questione della legislazione di Dracone sugli omicidi, datata al 621-620 a.C., e sul suo impatto nella storia ateniese cfr. GAGARIN 1981; PHILLIPS 2008; REGGIANI 2015, pp. 88-92.

Conclusioni

nel quadro del razionalismo ionico e della medicina ippocratica. Brooke Holmes (2010a) ha definito tale processo in termini di «emergence of the physical body»: da corpo inerte e tabuizzato il σῶμα diventa oggetto attivo e dinamico, regolato da una logica interna, nascosta e sfuggente, che può essere colta attraverso l'osservazione autoptica e la semiotica dei sintomi. Si tratta, in particolare, di una logica diversa da quella del *corps articulaire* omerico: il rilievo che i giunti, i tendini e i catalizzatori della mobilità esteriore hanno nell'*epos* è superato dalla concettualizzazione del σῶμα come organismo dotato di *mobilità interiore*. Al contempo, però, quest'interiorità nascosta del corpo conserva, traslandolo sul corpo vivente, quel carattere perturbante che era proprio del σῶμα omerico: la natura del corpo fisico resta, cioè, strutturalmente regressiva e, se abbandonata a sé, rischia di inficiare l'identità e lo statuto sociale degli individui. Come scrive Holmes,

«with the arrival of the physical body, the nonhuman abyss represented by the unburied corpse in Homer encroaches upon the living, not simply as a foreign element, but as the hollow, hidden core of the person. That is, the cavity becomes the ground of the physical body's ongoing struggle to maintain life against the constant threat of disorder, loss of self, and death, a threat posed not just by things coming into the cavity but by the things always inside it. Whereas the dead *sōma* in epic requires a single act of care to rescue it from disintegration, *the physical body will demand constant attention in order to maintain its integrity*» (HOLMES 2010a, p. 36, corsivo mio).

Questo processo di “emersione” del σῶμα nel passaggio dalla tarda età arcaica all'età classica passa anche attraverso una progressiva “politicizzazione” del corpo fisico. Significativo è, in particolare, il lessico utilizzato dai *physiologi* e successivamente dai medici ippocratici per descrivere il funzionamento del corpo fisico¹⁰²: ad esempio, secondo il medico medico-fisiologo Alcmeone di Crotona (vissuto tra VI e V sec. a.C.), “sarebbe conservativa della salute la pari dignità dei poteri (τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων): umido secco, freddo caldo, amaro dolce, e gli altri elementi, mentre la signoria di uno tra essi sarebbe produttiva di malattia (τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν): distruttiva sarebbe infatti la signoria dell'uno sull'altro opposto (φθοροποιὸν γὰρ ἐκατέρου μοναρχίαν)”¹⁰³. Non solo il corpo è pensato attraverso nozioni politiche,

¹⁰² Cfr. DE HART 1999, p. 360: «it is well known that the prevailing forms of political conceptualization – rational laws in equilibrium with each other (*eunomia* and *isonomia*) – were adopted wholesale into the theories of the Hippocratics, especially those dealing with dietetics and the humoral theory». Sull'*ἰσονομία* come «uguale partecipazione di tutti i cittadini all'esercizio del potere» e sulla sua importanza all'interno del pensiero presocratico cfr. VERNANT 1962 [2007], segnatamente pp. 64-5.

¹⁰³ DK24 B4. La formulazione di Alcmeone anticipa la teoria ippocratica dell'*εὐκρασία*, il “buon mescolamento” tra i vari elementi discreti che garantisce la salute del corpo, su cui cfr. e.g. [Hipp.] *NH* 4, 3-5 Littré: Ὑγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὁκόταν μετρίως ἔχη ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρήσιος καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθους, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ἦ. Sul concetto almeonico di *ἰσονομία* in connessione con la sfera politica si vedano SVENBRO 1982, pp. 955-6, BROCK 2013, pp. 9, 75 e 114 e KOULOUMENTAS 2014, in particolare p. 881: «The body and the *polis* are conceptualized as two self-regulating associations composed of opposing parties, which should be balanced in the interest of the whole».

ma sembra corrispondere al funzionamento stesso di una *polis* isonomica: un terreno di scontro tra fazioni opposte, che richiede una mediazione finalizzata alla giusta distribuzione di poteri.

Il ricorso a metafore cognitive afferenti all'orizzonte della *polis* per spiegare l'organizzazione del corpo fisico si generalizza in età classica: Aristotele illustra il funzionamento del corpo animale paragonandolo a una *polis* retta dall'eunomia (ὕποληπτέον δὲ συνεστάναι τὸ ζῷον ὥσπερ πόλιν εὐνομουμένην), che non necessita di un monarca (οὐδὲν δεῖ κεχωρισμένου μονάρχου), in quanto ciascuno rispetta il compito che gli è stato assegnato (ἀλλ'αὐτὸς ἕκαστος ποιεῖ τὰ αὐτοῦ ὡς τέτακται)¹⁰⁴. Platone paragona, invece, il corpo umano alla struttura gerarchica dello spazio poleico (*Tim.* 70a-b): la testa, sede della ψυχή e organo della ragione, corrisponde a un'ἀκρόπολις cui spetta il compito di subordinare e reprimere gli impulsi edonistici ed egoistici che muovono strutturalmente il σῶμα¹⁰⁵. Si tratta, com'è noto, di una visione dualistica che Platone illustra, associando alla nozione di σῶμα il campo metaforico della costrizione¹⁰⁶. La centralizzazione delle funzioni di comando nella testa pensante, l'introiezione della funzione di padronanza di sé e del proprio corpo, si pongono in Platone come premessa necessaria al funzionamento razionale dello Stato e come il vero attributo definitorio dei cittadini a pieno titolo della *polis*.

Parallelamente la stessa *polis* inizia a essere immaginata nei termini di un corpo fisico, soprattutto nei testi letterari: nelle *Storie* di Erodoto i responsi oracolari dati dalla Pizia agli Ateniesi e agli Argivi circa la strategia da adottare nei confronti della spedizione di Serse presuppongono l'assimilazione dello spazio fisico della *polis* all'articolazione topografica del corpo. In *Hdt.* VII 140, 2 Pizia sollecita gli Ateniesi a fuggire abbandonando le case e l'acropoli, qualificata come l'"alta testa della città rotonda" (πόλιος τροχοειδέος ἄκρα κάρηνα), poiché l'arrivo delle truppe persiane determinerà una disarticolazione dello spazio ordinato della città¹⁰⁷:

οὔτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδον οὔτε τὸ σῶμα,
οὔτε πόδες νέατοι οὔτ' ὦν χέρες, οὔτε τι μέσσης
λείπεται, ἀλλ' ἄζηλα πέλει.

¹⁰⁴ Arist. *MA* 703a 29-34, cfr. SVENBRO 1982, p. 955 e CALIÒ – CAMERA 2017, p. 257. Per altri *loci* aristotelici in cui il corpo è paragonato alla *polis* cfr. CAVARERO 1995, pp. 101-10.

¹⁰⁵ VEGETTI 1979 [1996³], pp. 144-5: «la ragione – parte dell'anima sacra e contigua al divino – è somaticamente installata nella testa, da cui regge il resto dell'anima e del corpo come da un'acropoli che regola e controlla, con l'aiuto della guarnigione militare installata nella regione cardiaca, la disordinata *agorà* delle brame e degli appetiti». Sul carattere disfunzionale degli impulsi del σῶμα cfr. Plat. *Phd.* 114e 1-3; *Tim.* 33a 2-6, 42a 3-b 2.

¹⁰⁶ Sul σῶμα come prigione: Plat. *Phd* 82e3; *Cra.* 400c (δεσμωτηρίου εἰκόνα); come tumulo funebre (σημα): Plat. *Cra.* 400c (σημά τινές φασιν αὐτὸ [τὸ σῶμα] εἶναι τῆς ψυχῆς); *Grg.* 493a (σῶμά ἐστιν ἡμῖν σημα); come travestimento della ψυχή: Plat. *Grg.* 524d. BOLENS 1999, pp. 152 ss. ha messo in evidenza come la logica del corpo platonico sia dominata da «the ideas of containment and envelope» (p. 155).

¹⁰⁷ P. Vannicelli (VANNICELLI – CORCELLA – NENCI 2017, *ad Hdt.* VII 140, 7-9) nota un'analogia tra l'oracolo e la profezia di Teoclimeno in *Od.* XX 351-7, ma, più in generale, Erodoto sembra riprendere e rifunzionalizzare l'immagine omerica della "disconnessione" del *corps articulaire*.

Conclusioni

Né la testa rimane salda, infatti, né il corpo,
né la parte più bassa, i piedi, né le mani, né del mezzo
resta alcunché, e non è invidiabile.

Agli Argivi la Pizia propone, invece, di tenersi lontani dalla guerra, restando nell'acropoli, anche in questo caso assimilata alla testa, per salvare il resto del σῶμα poleico (Hdt. VII 148, 3.):

ἐχθρὲ περικτιόνεσσι, φίλ' ἀθανάτοισι θεοῖσι,
εἴσω τὸν προβόλαιον ἔχων πεφυλαγμένος ἦσο
καὶ κεφαλὴν πεφύλαξο· κάρη δέ τε σῶμα σαώσει.

Nemico ai vicini, caro agli dèi immortali,
tenendo in dentro la lancia, stattenne in guardia
e custodisci la testa, e il capo salverà il corpo.

Significativamente l'economia corporea della *polis* emerge soprattutto quando una minaccia esterna (come nei due *loci* erodotei) o interna compromette la normale stabilità della comunità civica: così nell'*Antigone* sofoclea, come abbiamo visto sopra, lo smembramento del cadavere di Polinice da parte di cani e uccelli è causa diretta della “malattia” che invalida il funzionamento dell'organismo poleico (Soph. *Ant.* 1015: νοσεῖ πόλις); la stessa famiglia lessicale del sostantivo νόσος ricorre con frequenza nelle metafore che esprimono le crisi interne alla *polis*, in particolare la contesa che sfocia nella στάσις. Quando Erodoto nelle *Storie* riferisce di un episodio di στάσις a Mileto, dirà che la *polis* νοσήσασα... στάσι, “si è ammalata di guerra civile” (Hdt. V 28), ed Euripide nei primi versi dell'*Eracle* presenterà Tebe come una *polis* στάσει νοσοῦσαν, che “è malata di guerra civile”¹⁰⁸. È soprattutto nel *corpus* degli oratori attici che troviamo traccia della stretta connessione tra l'orizzonte semantico della corporeità e il motivo della città minacciata.

In uno dei frammenti di Iperide è esplicita la simmetria tra la maggiore attenzione (ἐπιμέλεια) che richiedono i σώματα in occasione di una malattia e la speciale cura (θεραπεία) di cui le *poleis* hanno bisogno nei momenti di sventura (ἀτυχία)¹⁰⁹. Inoltre, nella *Contro Demostene* lo stesso oratore qualifica l'accettazione di doni illeciti come un atto che va “contro il corpo stesso della *polis*” (Hyp. *Dem.* 6, 25: ἐπ' αὐτῷ τῷ σώματι τῆς πόλεως δῶρα εἰλήφασι). Demostene usa

¹⁰⁸ Eur. *HF* 34. Sulla concettualizzazione della στάσις come νόσος del corpo civico cfr. LORAUX 1997b, pp. 61, 103; sulla metafora della *polis* malata nel più ampio quadro dell'immaginario sul “corpo della *polis*” cfr. BROCK 2013, pp. 69 ss. e, più di recente, ZAMPERINI 2022.

¹⁰⁹ Hyp. *Phil.* fr. 10: ὄσ- | περ γὰρ τ[ὸ] σώματ[α] πλείσ- | τῆς ἐπ[ι]μ[ε]λείας ἐν [ταῖς | ἀρρωσ[τί]αις [δ]εῖται, οὐ- | τως καὶ [αἱ] π[ό]λεις πλείσ- | τῆς θερ[απ]εῖ[α]ς ἐν ταῖς ἀ- | τυχαῖς δ[έ]ο[υ]ντ[αι].

immagini più forti, e ricorrerà al lessico della violenza mutilatoria per stigmatizzare il danno arrecato alle *poleis* greche dai fautori delle politiche filomacedoni: costoro, scrive l'oratore, "sottopongono ad ἀκρωτηριασμός le loro stesse patrie" (D. XVIII 296: ἡκρωτηριασμένοι τὰς αὐτῶν ἕκαστοι πατρίδας, sul passo cfr. Appendice I.1).

Nell'immaginario di età classica "politicizzazione" del σῶμα e "somatizzazione" della *polis* procedono di pari passo¹¹⁰; lungi dal rimanere confinata ai testi letterari o alla produzione scientifica e filosofica, quest'interdipendenza tra le condizioni del corpo fisico e la salute della città s'inscrive all'interno di una più ampia dinamica ideologica¹¹¹ che sensibilizza e responsabilizza i *politai* circa le implicazioni *politiche* dell'uso del proprio corpo e del corpo altrui. La salute della *polis*, il suo corretto funzionamento, è inscindibile da un regime di controllo dei corpi individuali, il quale deve basarsi in primo luogo sulla cura e sul disciplinamento di quegli impulsi che muovono il σῶμα¹¹².

Per quanto riguarda nello specifico l'Atene classica, quest'investimento politico del corpo risponde, innanzitutto, a due parametri fondamentali: il cittadino deve avere un "buon" σῶμα, cioè avere un corpo normotipico, e fare un "buon uso" del proprio σῶμα, cioè essere in grado di esercitare pieno controllo sul proprio corpo. Il corpo normotipico ha innanzitutto una dimensione sessuata: per essere *Member* della *polis*¹¹³, l'individuo deve avere, infatti, un corpo maschile, poiché nel sistema patriarcale della *polis* democratica i diritti civili e la titolarità alla parola pubblica spettano solo ai cittadini adulti di sesso maschile. In secondo luogo, il corpo normotipico del *polites* è un corpo integro e normoabile, in pieno possesso dell'integrità funzionale e fisiologica, condizione designata dagli aggettivi ὑγιής e ὀλόκληρος, "sano e intatto in tutte le sue parti" – un nesso lessicale, questo, che è ampiamente documentato sia nelle fonti letterarie che in quelle epigrafiche¹¹⁴. Sappiamo, infatti, che ad Atene la verifica del parametro dell'ὀλοκληρία, della

¹¹⁰ SVENBRO 1982, p. 957: «les Grecs se représentent le corps sur le modèle de la cité aussi bien que la cité sur le modèle du corps». Sulla *polis* come σῶμα cfr. D.H. VI 86, 1 a proposito del celebre apologo di Menenio Agrippa ("Ἐοικέ πως ἀνθρώπειον σῶματι πόλις) e Liv. II 32, 9-12; sul valore precipuamente politico della metafora organologica nel racconto liviano cfr. CAVARERO 1995, pp. 118-24.

¹¹¹ Sull'importanza ideologica dell'analogia tra corpo e *polis* si veda LANZA – VEGETTI 1977, pp. 71-2.

¹¹² A partire dal giusto equilibrio nell'ambito alimentare. Il tema è affrontato dal trattato ippocratico sull'*Antica medicina*, che rilegge la storia della medicina come sofisticazione tecnica dell'alimentazione umana (HOLMES 2010, pp. 162 ss.). Nel pensiero greco di età arcaica e classica la voracità alimentare è fortemente censurata in quanto «indizio di individualismo egocentrico in regime di risorse limitate» (GRILLI 2021, pp. 240-1; su questo punto è fondamentale DAVIDSON 1997).

¹¹³ Utilizzo il termine *Member* per indicare il membro a titolo pieno di un gruppo sociale, cui spetta di conseguenza il godimento dei pieni diritti; la nozione è usata con quest'accezione già dall'etnometodologo americano Harold Garfinkel (GARFINKEL 1967, p. 57, n. 8: «a collectivity member is entitled to exercise that he is capable of managing his everyday affairs without interference») e costituisce uno dei concetti centrali della *Membership Categorization Analysis* di Harvey Sacks (SACKS 1992), cfr. *supra*, p. 15.

¹¹⁴ Anche per il corpo animale, cfr. Poll. I 29, 4-6 Bethe a proposito delle vittime destinate al sacrificio, le quali devono essere "intatte in ogni parte e sane" (ὀλόκληρα, ὑγιή), nonché "né amputate di qualche estremità né storpie" (μηδὲ ἡκρωτηριασμένα μηδὲ διάστροφα); sull'ὀλοκληρία delle vittime sacrificali cfr. FEYEL 2006, p. 39; DILLON 2017, p. 169 e MULLER 2020b, p. 202. Diverse iscrizioni della Cos di età ellenistica prescrivono la condizione di ὀλοκληρία per sacerdoti e sacerdotesse attraverso la formula ὁ πριάμενος [oppure ἂ πριαμένα] ἔστω ὑγιής καὶ ὀλόκληρος ("colui [o

Conclusioni

“integrità” del corpo, aveva un peso specifico durante la selezione dei sacerdoti¹¹⁵ e degli arconti¹¹⁶; vale a dire che l’accesso alle più importanti cariche religiose e politiche della *polis* dipendeva dal fatto di possedere un corpo integro, privo di malformazioni né tantomeno mutilato¹¹⁷.

Alla corporeità normotipica del maschio come *Member* della *polis* si contrappone, *in primis*, la corporeità aberrante che qualifica le donne come *boundary category*¹¹⁸. Questa concezione culturalmente condizionata del corpo femminile come organismo difettivo emerge bene nei trattati ginecologici del *Corpus hippocraticum*, dove l’utero viene rappresentato come un organo animalizzato e incapace di autoregolazione: senza il contatto sessuale col maschio, senza la ‘normalizzazione’ offerta dal coito e dalla generazione della prole, esso tenderebbe naturalmente alla malattia, alla νόσος¹¹⁹. La “salute” del corpo femminile dipende ontologicamente dal ruolo attivo del maschio: è la dimensione fallica del corpo maschile che *rende culturale* il corpo

colei] che acquisisce il sacerdozio sia *sano e intatto*”), cfr. WILGAUX 2009. Una formulazione analoga si ritrova anche in un’iscrizione della *polis* di Calcedonia della fine del III secolo a.C., a proposito dell’appalto del sacerdozio di Asclepio (*LSAM* 5 [= *IKalch.* 12], ll. 9-10: ὠνεῖσθω δὲ ὃς [καὶ ἢ ὀλ]όκληρος καὶ ὅτι δαμοσιουργίας μ[έτεστι]); MULLER 2020b, p. 201, cita esplicitamente l’iscrizione di Calcedonia, ma riporta come testo la formula ricorrente nelle iscrizioni di Cos (che non appare in *IKalch.* 12). Significativamente Platone nel *Timeo* associa il corretto nutrimento e una buona educazione come fattori che permettono all’individuo di crescere “perfettamente integro e sano” (*Tim.* 44c: ὀλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς [...] γίγνεται): in altri termini l’integrità fisica e la buona salute sono concepite come fattori che dipendono *anche* da una corretta socializzazione del corpo.

¹¹⁵ Cfr. nota precedente. Il commediografo Anassandride, attivo ad Atene nel IV secolo a.C., alludeva al requisito dell’όλοκληρία in un frammento delle perdute *Città*, in cui il personaggio parlante fa un confronto tra le norme greche relative all’accesso al sacerdozio e quelle egiziane (Anaxandr. *PCG* II F40, 10-1 *apud* Ath. VII 55, 22-3: τοὺς ἱερέας ἐνθάδε μὲν ὀλοκλήρους νόμος / εἶναι, παρ’ ὑμῖν δ’, ὡς ἔουκ’, ἀπηργμένους). Qui l’όλοκληρία dei sacerdoti greci si contrappone esplicitamente ad una forma di mutilazione extraellenica che consiste nell’“offerta-taglio” (espressa dal verbo ἀπάρχομαι) di una parte del corpo dei sacerdoti egizi: stando ad Eustazio (*ad Il.* IV, pp. 324-5 van der Valk) si tratterebbe della castrazione (ἡ τῶν ἱερέων εὐνουχία), ma è più probabile che si tratti della circoncisione, pratica già testimoniata per gli Egizi da Erodoto (II 36). Similmente Platone nelle *Leggi* sembra riprendere una legislazione religiosa consolidata, non esclusivamente ateniese, quando propone che nella *polis* ideale l’accesso al sacerdozio sia regolato da un’apposita δοκιμασία: “si esaminino per prima cosa se chi di volta in volta viene designato è *tutto intero* e di buona nascita” (δοκιμάζειν δὲ τὸν αἰεὶ λαγχάνοντα πρῶτον μὲν ὀλόκληρον καὶ γνήσιον).

¹¹⁶ Phot. *Lexicon*, s.v. ὀλόκληρος· οἱ ἄρχοντες ἐδοκιμάζοντο, εἰ ὀλόκληροι εἰσίν. Cfr. anche *EM* s.v. ἀφελής· οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἱερεῖς ἐδοκιμάζοντο Ἀθήνησιν, εἰ ἀφελεῖς καὶ ὀλόκληροι. Su questo punto cfr. *supra*, p. 43, n. 89.

¹¹⁷ Viceversa, gli individui dai corpi che non contano, come gli infermi e i più brutti d’aspetto (ἀμορφότεροι), rischiano di essere espulsi dalla *polis* come *φαρμακοί*. Lo *schol.* ad Ar. *Eq.* 1133 riferisce che gli Ateniesi mantenevano, per servir loro da *φαρμακοί*, persone al più alto grado ἀγενεῖς καὶ ἀχρήστους, di bassa origine e improduttive; lo *schol.* ad Ar. *Ran.* 703 parla invece di τοὺς φαύλους καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβουλεωμένους, esseri degradati e “maltrattati dalla natura”. Sulla bruttezza fisica dei *φαρμακοί* cfr. J.-P. Vernant in VERNANT – VIDAL-NAQUET 1972 [1976], p. 106, con rimandi testuali. Sull’istituto rituale della cacciata dei *φαρμακοί* si veda, nello specifico, SACCO 2018; per quanto riguarda, più in generale, la marginalizzazione del corpo disabile nella vita sociale e politica della *polis* cfr. VLAHOGIANNIS 1996, pp. 18 ss. Sul potere destabilizzante degli infermi per il corpo sociale cfr. anche GIRARD 1982 [1987], p. 42.

¹¹⁸ Cfr. *supra*, p. 15. Sulla definizione del soggetto normotipico tramite la sua opposizione alle categorie sociali marginali cfr. anche VEGETTI 1979 [1996³], pp. 176-7: «la figura paradigmatica del vero uomo non può esistere, nella sua realtà sociale come nel suo sapere antropologico e tassonomico, senza una scansione delle figure difettive che gli sono complementari: la bestia, il barbaro, lo schiavo, la donna».

¹¹⁹ Cfr. MANULI 1983, pp. 151-2: «La ginecologia ci si presenta come una scienza del corpo femminile, che si separa dalla fisiopatologia generale del corpo umano, isolando la devianza della femmina dal modello anatomico su cui vengono misurate tutte le differenze: il maschio adulto. [...] La femmina, che è a sua volta 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 inevitabilmente alla malattia». Sulla rappresentazione del corpo femminile nel *Corpus hippocraticum* si veda anche KING 1998.

strutturalmente patologico della donna. Il corpo femminile è pensato, in altri termini, come un organismo che difetta della *completezza* fisiologica che è propria del corpo maschile e che, di conseguenza, è sprovvisto di quei meccanismi di autocontrollo che invece contraddistinguono il maschio come soggetto politicamente accreditato. “Il femminile è come un maschile mutilato”, questa è la similitudine che userà Aristotele in diverse sue opere (GA 737a 27-29: τὸ γὰρ θῆλυ ὡσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον)¹²⁰.

L'elemento che rende particolarmente significativa quest'affermazione ai fini del mio ragionamento consiste, nello specifico, nella correlazione tra esclusione dalla sfera politica, orizzonte semantico della mutilazione e deficit di autocontrollo corporeo. Si tratta di un pattern che contraddistingue anche altre *boundary categories*: assoggettati ai regimi dispotici che fanno ampio uso di punizioni corporali e incapaci di autogovernarsi, i corpi dei barbari si trovano sprovvisti – come sostiene l'autore del trattato ippocratico *Arie, acque, luoghi* citato sopra – di quelle inclinazioni deontiche che rendono i Greci più forti sul piano militare¹²¹. Anche alla categoria degli schiavi, sui cui i *politai* possono esercitare indiscriminatamente quelle stesse punizioni corporali e quel medesimo aborrito potere tirannico che concepiscono come estraneo allo spazio ordinato della *polis*, è attribuito un deficit di razionalità e di autocontrollo: lo schiavo è un mero σῶμα, più vicino all'animale che all'essere umano¹²².

Viceversa, il σῶμα del *polites* a titolo pieno è un corpo fisicamente inviolabile¹²³ e impenetrabile¹²⁴, esente da forme di coercizione o punizione corporale (almeno a partire

¹²⁰ L'idea della menomazione del corpo femminile, della sua incompletezza strutturale rispetto al corpo maschile, attraversa l'intera opera di Aristotele e della sua scuola, cfr. anche GA 727a, 728a, 775a; *Metaph.* 1034a 34-b e *Pr.* 891b, 21-4: “Per quale motivo i maschi sono, nel complesso, più grandi delle femmine? È perché sono più caldi e questo ne propizia la crescita? È perché sono completi, mentre le donne sono mutilate?” (ἢ ὅτι ὀλόληρα, τὰ δὲ πεπήρωται). La condizione incompleta del corpo femminile è, d'altra parte, accessibile all'individuo di sesso maschile proprio attraverso una πῆρωσις, termine appartenente alla stessa famiglia lessicale che indica la castrazione, dunque una “mutilazione” *stricto sensu*, cfr. Arist. GA 784a 11 (a proposito degli eunuchi): ἢ δὲ πῆρωσις αὕτη ἐκ τοῦ ἄρρενος εἰς τὸ θῆλυ μεταβολή ἐστίν. Page DuBois individua nell'immagine aristotelica del “corpo femminile menomato” uno degli snodi fondamentali della diacronia di concettualizzazioni della “mancanza femminile” che porterà alla tesi freudiana della donna segnata da una trascendentale *invidia penis* (DUBOIS 1988 [1990], pp. 251-7).

¹²¹ L'incontenibile dedizione al cibo e al sesso è, ad esempio, un tratto stereotipico che accomuna la categoria dei barbari con quella delle donne. Negli *Acarnesi* di Aristofane, ad esempio, i barbari sono rappresentati negativamente proprio in quanto uomini che mangiano e bevono moltissimo (Ar. *Ach.* 77-9), attributo che Diceopoli considera tipico anche di un'altra categoria marginale connotata dall'edonismo antisociale tipicamente “femminile”, quella dei *καταπύγονες*, i maschi che si fanno penetrare nell'atto sessuale.

¹²² VEGETTI 1979 [1996³], pp. 164. Cfr. anche CONDELLO 2008 (il testo, pubblicato online, è sprovvisto di numeri di pagina): «lo schiavo, disponibile alla marchiatura, è tale proprio in quanto puro corpo: *sōma* – come ‘anima’ nella Russia di Gogol – sarà antonomasia usitata, in epoca ellenistica, per indicare il servo». Sul rapporto tra ricorso alla tortura giudiziaria e concettualizzazione del corpo dello schiavo come entità sprovvista di ragione cfr. DUBOIS 1991b, segnatamente le pp. 63-8.

¹²³ Cfr. WINKLER 1990b, pp. 48-9; VLAHOGIANNIS 1998, p. 24: «In the Greek world, only slaves were mutilated, while the bodily integrity of the citizen had to be preserved»; cfr. HALPERIN 1990, p. 96: « To violate the bodily sanctity of a citizen by treating him as one would a slave, by manhandling him, or even by placing a hand on his body without his consent was not only an insult him personally but to assault the corporate integrity of the citizen body as a whole and to offend its fiercely egalitarian spirit. It was an act of *hybris*, or “outrage”, which signified the violation of a status distinction, the attempted reduction of a person of a status below the one he actually occupied [...]. *Hybris* was thus the

Conclusioni

all'abolizione soloniana della schiavitù per debiti, come ha ben evidenziato David Halperin [1990, pp. 88-122] nella sua genealogia del "corpo democratico"). È un corpo che è ritenuto in grado di padroneggiare liberamente i propri impulsi, e proprio per questo motivo può farsi carico di responsabilità civili e politiche, esercitando la propria titolarità all'esercizio della parola pubblica e alla partecipazione alle istituzioni fondamentali della *polis* democratica. In virtù di quest'investimento deontico che la *polis* gli riconosce in quanto *Member*, il cittadino maschio adulto di condizione libera è chiamato a vigilare in particolar modo sui propri impulsi aggressivi e a tutelare l'invulnerabilità del proprio corpo tanto quanto quella del corpo degli altri cittadini, attestando così la propria distanza dalla mera vita istintuale del σῶμα.

Nel quadro dell'ideologia civica dell'Atene classica, la nozione che meglio esprime, sussumendole, queste proprietà del *polites* normotipico è quella di σῶμα αὐταρκές, letteralmente "corpo che si governa da sé", "corpo indipendente". In Tucidide tale nozione appare una prima volta nell'ambito del discorso di Pericle in onore dei caduti del primo anno della guerra contro gli Spartani (II 41, 1). Subito dopo aver qualificato Atene con il celebre epiteto "scuola dell'Ellade" (λέγω τὴν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι), Pericle afferma: "ciascun uomo (τὸν αὐτὸν ἄνδρα) della nostra gente volge il proprio corpo indipendente (σῶμα αὐταρκές) alle più diverse forme di azione con la più grande versatilità e grazia"¹²⁵. È in questa specifica disposizione dei *politai* ateniesi che Pericle rintraccia la genesi della "stessa potenza della *polis*, quella che ci siamo guadagnati grazie a questo modo di vivere" (αὐτὴ ἡ δύναμις τῆς πόλεως, ἦν ἀπὸ τῶνδε τῶν τρόπων ἐκτησάμεθα). È esplicito il rapporto di interdipendenza tra il pieno "dominio di sé" che contraddistingue il corpo del *polites* e la piena autonomia politica che denota la *polis*; non a caso, lo

anti-democratic crime *par excellence*, and it called down upon the offender the full wrath of the democratic judicial system» [corsivo mio]. Cfr. FISHER 1992, HUNTER 1992 e COHEN 1995, pp. 119 ss.

¹²⁴ Questo tratto definitorio del cittadino maschio adulto di condizione libera si traduce in una diffusa stigmatizzazione della passività sessuale maschile (si pensi al caso dei καταπόγονες, i maschi che si sottopongono alla sodomia passiva, dileggiati in Aristofane): cfr. DOVER 1978 [1985], pp. 148-150; HUBBARD 2003, p. 8. Sul controllo giuridico e sociale delle pratiche omosessuali nell'Atene classica si veda COHEN 1991. Per usare la sintetica ed efficace formulazione di Andrew Stewart, il *polites* normotipico è, insomma, un «whole and bounded subject» il cui corpo ha tra i suoi attributi definitori l'essere «sovereign, autonomous and inviolable» (STEWART 1997, p. 8). Si tratta, come nota BARDEL 2002, p. 51, di «an ideal against which barbarian, female and slave bodies were measured and found wanting». Sulla costruzione del corpo normotipico nell'Atene democratica si vedano anche WINKLER 1990a e 1990b, pp. 45-70; BASSI 1998, HUMPHREYS 1999, SISSA 1999. Nelle costruzioni antropologiche di Platone e Aristotele il soggetto a pieno titolo della *polis* democratica assumerà, inoltre, la posizione di essere umano *par excellence*, cfr. VEGETTI 1979 [1996³], pp. 127-77.

¹²⁵ Solo apparente è lo scarto tra questo passo tucidideo e l'affermazione di Solone in Hdt. I 32, 8, secondo cui "nessun singolo corpo umano è autosufficiente: infatti dispone di una cosa ed è privo dell'altra" (ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι). Solone parla del singolo esemplare di *anthropos*, mentre il corpo di cui parla Pericle è quello dei cittadini della *polis*; è proprio la piena partecipazione alla vita politica della *polis* l'elemento che permette di "completare" ciò che manca costitutivamente al singolo σῶμα.

stesso Pericle aveva definito Atene τὴν πόλιν... αὐταρκεστάτην, “città del tutto in grado di provvedere a sé”¹²⁶.

L’elogio pericleo del σῶμα αὐταρκες ha evidenti implicazioni ideologiche: Nicole Loraux ha notato, ad esempio, come il riferimento a tale nozione sia funzionale ad esaltare la disponibilità del cittadino a “dare il proprio corpo” per la *polis*¹²⁷. Il carattere oblativo del corpo maschile è, d’altra parte, il tema essenziale del *logos epitaphios* tucidideo: i cittadini ateniesi morti in battaglia – afferma Pericle – hanno saputo affrontare il proprio compito “col loro corpo” (Thuc. II 42, 4: τὸ δ’ἔργον τῷ σώματι ὑπέμειναν) ο, ancora, “hanno messo i loro corpi *in comune*”, cioè li hanno usati nell’interesse di tutti (Thuc. II 43, 2: κοινῇ γὰρ τὰ σώματα διδόντες)¹²⁸. Il σῶμα αὐταρκες del cittadino ateniese è, in altri termini, un corpo che sa “alienarsi” in funzione del bene della *polis*. Un punto, quest’ultimo, che lo stesso Tucidide aveva già sottolineato nel ritratto corinzio degli Ateniesi (Thuc. I 70, 6): “trattano i loro corpi come qualcosa che non appartiene minimamente a loro, se è per il vantaggio della *polis*” (ἔτι δὲ τοῖς μὲν σώμασιν ἀλλοτριωτάτοις ὑπὲρ τῆς πόλεως χρῶνται)¹²⁹.

È significativo, peraltro, che il riferimento di Pericle ai σώματα che si sono sacrificati per il bene della *polis* presenti, come nota sempre Loraux, marcati tratti di *disincarnazione*¹³⁰: manca del tutto quel riferimento alla componente mutilatoria della morte in battaglia che invece è centrale in Omero. Nell’*Iliade*, come abbiamo visto, il giovane che giace ucciso in battaglia, col corpo “squarciato dall’acuto bronzo”, è uno spettacolo che è bello a vedersi (*Il.* XXII 71-2: νέφ δέ τε πάντ’ ἐπέοικεν / ἄρηϊ κταμένω δεδαϊγμένω ὀξεί χαλκῷ / κεῖσθαι πάντα δὲ καλὰ θανόντι περ ὅτι φανήη); nell’elogio funebre ai caduti ateniesi, che pure riprende e aggiorna tratti fondamentali dell’assiologia eroica (come la nozione di “*belle mort*”), la condizione fisica del corpo dell’oplita è del tutto eclissata¹³¹. Ciò che conta è il solo fatto di aver dato il corpo alla *polis*. Questo punto attesta, ancora una volta, il cambiamento delle soglie di pudore e ritegno circa l’orizzonte della

¹²⁶ Thuc. II 36, 3: τὴν πόλιν τοῖς πᾶσι παρεσκευάσαμεν καὶ ἐς πόλεμον καὶ ἐς εἰρήνην αὐταρκεστάτην. Questa corrispondenza è notata da MACLEOD 1983, pp. 151-2.

¹²⁷ LORAUX 1997a, p. 226, n. 10: «l’autarcie de la vie athénienne consiste à savoir tenir devant l’ennemi, puis à donner son *sōma*».

¹²⁸ Sull’offerta del proprio corpo alla *polis* come κάλλιστος ἔρανος si veda CUSUMANO 2020, pp. 227-30.

¹²⁹ Al contrario, l’uso edonistico del proprio corpo non rientra affatto tra i parametri che definiscono il σῶμα αὐταρκες del buon cittadino; così in Thuc. VI 15, 4 gli Ateniesi iniziano a temere Alcibiade per via “della sregolatezza nell’uso del suo corpo” (τῆς τε κατὰ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα παρανομίας), espressione che sembra rimandare alla passività sessuale e che è esplicitamente associata al timore di possibili ambizioni tiranniche da parte del personaggio; sulla questione si veda WOHL 1999. Le istanze edonistiche e centrifughe che muovono il corpo sono, invece, centrali nell’assiologia della commedia aristofanea (GRILLI 2021), ma anche in questo caso – come nel caso della violenza tragica – abbiamo a che fare con un tipo di rappresentazione che *inverte* i parametri che definiscono il buon cittadino nella realtà primaria: i *politai* possono certamente allinearsi all’egoismo antisociale che muove l’eroe comico, ma lo fanno *solo all’interno* dello spazio ritualizzato della fruizione della commedia. Sul protagonismo che il corpo assume in Aristofane rimando anche a DELL’AVERSANO 2016; sulla violenza in commedia cfr. RIESS 2012, pp. 316-9 e ANDÒ 2013, pp. 87-109.

¹³⁰ LORAUX 1997a, pp. 223 e 229.

¹³¹ Su questo punto sono fondamentali LORAUX 1982 e 1993.

Conclusioni

violenza mutilatoria, nonché la forte dissociazione nell'Atene classica tra il dominio di sé e l'immagine del corpo a pezzi.

È ciò che emerge con chiarezza anche dalla seconda attestazione tucididea relativa alla nozione di *σῶμα αὐταρκές*. Nei capp. 49-53 nel II libro della *Guerra del Peloponneso*, lo storiografo descrive gli effetti patologici della peste ateniese del 430 a.C., mettendo al centro i corpi sofferenti dei *politai*: la νόσος circola attraverso tutto il corpo¹³², colpendo prima la testa e poi gli ἀκρωτήρια¹³³, compresi genitali, mani e i piedi. “Molti”, aggiunge Tucidide, “si salvarono con la perdita di queste parti, altri anche degli occhi”¹³⁴. Dinnanzi alla virulenza del morbo, il σῶμα – ci dice subito dopo lo storiografo – aveva cessato di essere αὐταρκές¹³⁵.

Non solo la peste mutila i corpi, ma eclissa anche quel “buon uso” di essi che, come abbiamo visto, è fondamentale per la sussistenza per la *polis*. E infatti gli esiti della perdita di autocontrollo del σῶμα sono rappresentati come socialmente catastrofici: i santuari – luoghi fondamentali della vita rituale della città – si riempiono dei cadaveri degli appestati, che ormai “non si davano più cura delle cose sacre e di ciò che è divino” (II 52, 3); gli stessi νόμοι funebri sono sconvolti (II 52, 4), si inceppa, insomma, il funzionamento stesso dei dispositivi rituali che garantiscono il mantenimento del regime di ordine culturale. Infine, salta anche il rispetto per le leggi (II 53), si impone una condizione di ἀνομία generalizzata che consiste, in particolare, nel rigetto degli obblighi sociali: dimentichi del “timor degli dèi e della legge degli uomini” (II 53, 4: θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπειργε), tutti cercano di soddisfare i piaceri immediati; i modelli prescrittivi della società si disgregano e l'appagamento egoistico del corpo individuale diventa, così, la nuova norma generalizzata (II 53, 2-3):

consideravano giusto godere quanto prima e con il maggior diletto possibile (ὥστε ταχείας τὰς ἐπαυρέσεις καὶ πρὸς τὸ τερπνὸν ἠξίουσι ποιῆσθαι), giudicando effimeri allo stesso modo sia i corpi che i beni (ἐφήμερα τὰ τε σώματα καὶ τὰ χρήματα ὁμοίως ἡγούμενοι). Nessuno era più disposto ad affaticarsi per ciò che era riconosciuto nobile (τὸ μὲν προσταλαιπωρεῖν τῷ δόξαντι καλῷ οὐδεὶς πρόθυμος ἦν) [...]. Quello che era piacevole e quello che, da qualsiasi parte venisse, era vantaggioso per ottenere quel piacere, tutto ciò era diventato bello e utile (ὅτι δὲ ἤδη τε ἡδὺ πανταχόθεν τε ἐς αὐτὸ κερδαλέον, τοῦτο καὶ καλὸν καὶ χρήσιμον κατέστη).

¹³² Thuc. II 49, 7: διεξήκει γὰρ διὰ παντὸς τοῦ σώματος.

¹³³ Thuc. II 49, 8: τῶν γε ἀκρωτηρίων ἀντίληψις.

¹³⁴ Thuc. II 50, 8: κατέσκηπτε γὰρ ἐς αἰδοῖα καὶ ἐς ἄκρας χεῖρας καὶ πόδας, καὶ πολλοὶ στερισκόμενοι τούτων διέφευγον, εἰσὶ δ' οἱ καὶ τῶν ὀφθαλμῶν.

¹³⁵ Thuc. II 51, 3: *σῶμά τε αὐταρκές* ὃν οὐδὲν διεφάνη πρὸς αὐτὸ ἰσχύος περὶ ἢ ἀσθενείας, ἀλλὰ πάντα ζυνήρει καὶ τὰ πάση διαίτη θεραπευόμενα.

Il problema che Tucidide mette in evidenza è l'interconnessione tra la crisi della componente "autarchica" del σῶμα, dovuta all'azione patologica della νόσος, e la trasformazione regressiva della *polis*, luogo della socialità ordinata, in un vero e proprio mondo alla rovescia, costellato da corpi mutilati e dal predominio degli impulsi anti-sociali che muovono strutturalmente i corpi come oggetti fisici.

È la traumatica realizzazione, nel cuore stesso della comunità cittadina, di un incubo che l'ideologia civica, e la tragedia in modo particolare, dislocano nel mondo che viene prima della *polis* o che sta fuori dalla *polis*.

È utile specificare, in conclusione, che il mutamento storico delle soglie culturali di pudore e di ripugnanza, così come ricostruibile attraverso l'analisi diacronica del modo di pensare e di rappresentare il rapporto tra corporeità e violenza mutilatoria non può essere modellizzato in termini evolucionistici: l'analisi condotta in questa tesi non porta a concludere che dall'età del primo arcaismo all'età classica si sia verificato un passaggio meccanico, definitivo e irreversibile da una fase in cui la violenza mutilatoria è accettata in modo ap problematico a una fase più "civilizzata", segnata dall'unanime rifiuto di infierire sul corpo altrui. Una tale tesi non farebbe altro che plasmare il piano della realtà storica a immagine e somiglianza dell'ideologia civica della *polis* democratica¹³⁶. La progressiva "tabuizzazione" del ricorso alla violenza mutilatoria nelle fonti antiche e nella realtà secondaria dei testi letterari suggerisce in primo luogo un mutamento di *forme di pensiero*, ma non indica necessariamente l'effettiva scomparsa delle pratiche di mutilazione dalla realtà primaria.

Di fatto, nulla impediva a un cittadino ateniese di mutilare lo schiavo di sua proprietà, e non mancano prove del ricorso istituzionale alla violenza mutilatoria contro il nemico in circostanze di particolare gravità: emblematico è il caso del decreto con il quale gli Ateniesi, a ridosso della conclusione della guerra del Peloponneso, avevano approvato di tagliare la mano destra, o forse il solo pollice destro, a tutti gli uomini catturati in occasione della vittoria di una battaglia navale¹³⁷. Il generale silenzio delle fonti non significa che episodi del genere non avvenissero, ma indica, piuttosto, il tentativo di consegnare all'oblio tracce di comportamenti considerati non coerenti con le *category-bound activities* del cittadino greco. Come giustamente afferma Jean-Cristophe Couvenhes, «le silence des sources n'est pas un reflet de la réalité – aussi cruelle qu'ailleurs – mais

¹³⁶ Cfr. RIESS 2012, p. 381: «the image of a non-violent Athens was no more than an ideological construct».

¹³⁷ Come riferisce Senofonte nelle *Elleniche* (II 1, 31): εἰ κρατήσειαν τῇ ναυμαχίᾳ, τὴν δεξιὰν χεῖρα ἀποκόπτειν τῶν ζωρηθέντων πάντων. Nella *Vita di Lisandro* (IX 7) Plutarco afferma che il decreto, proposto dallo stratego Filocle, consisteva nel taglio del pollice destro dei prigionieri, "in modo che non potessero portare la lancia, ma che riuscissero comunque a usare il remo" (Φιλοκλῆς ὁ πείσας ποτὲ ψηφίσασθαι τὸν δῆμον ἀποκόπτειν τὸν δεξιὸν ἀντίχειρα τῶν ἀλίσκομένων κατὰ πόλεμον, ὅπως δόρυ μὲν φέρειν μὴ δύνωνται, κώπην δὲ ἐλάυνωσι).

Conclusioni

une volonté délibérée des sources de souligner l'humanité des Grecs par opposition aux pratiques des Barbares et des tyrans»¹³⁸.

Non diversa sembra, in ultima analisi, la funzione delle immagini di violenza mutilatoria che costellano il *corpus* tragico. “Recintando” le pratiche di mutilazione e smembramento all'interno del contesto ritualizzato delle Grandi Dionisie e per entro lo spazio circoscritto del teatro di Dioniso, i tragediografi additano ai *politai* le conseguenze disforiche dei comportamenti che la *polis* proietta lontano da sé. Lo spazio istituzionalizzato dedicato alla rappresentazione della violenza estrema funziona come un vettore fondamentale dell'ideologia civica: usato come uno strumento utile a problematizzare il passato mitico, l'immaginario relativo alla mutilazione e allo smembramento è un eccellente operatore di cui la tragedia, dispositivo paideutico, si serve per articolare contrastivamente e in modo efficace gli ideali in cui la collettività dei *politai* si riconosce, contribuendo per questa via a rafforzare il valore prescrittivo del “buon uso” dei corpi.

¹³⁸ COUVENHES 2011, p. 434.

La stratificazione diacronica della violenza di Echeto

I.1. Sulla diacronia della nozione di ἀκρωτηριασμός

Secondo Yannick Muller (2013, 2020a), il verbo ἀκρωτηριάζειν avrebbe assunto l'accezione specifica di “tagliare le estremità” solo a partire dalla piena età ellenistica (le prime attestazioni perspicue sono offerte, infatti, da Polibio e Diodoro Siculo)¹, mentre il sostantivo corrispondente, ἀκρωτηριασμός, non prima della tarda età imperiale².

Non è da escludere che già in età classica il verbo ἀκρωτηριάζειν venisse usato, oltre che per indicare l'atto di “privare delle estremità” una nave³, anche per indicare un'analoga operazione inflitta al corpo umano. Quest'ultimo senso potrebbe già essere attestato in un passo dell'orazione *Sulla corona* di Demostene (XVIII 296), in cui l'oratore ateniese condanna esplicitamente tutti coloro che nelle *poleis* greche sostenevano posizioni filomacedoni, qualificandoli come “uomini empri, adulatori, spiriti dediti alla persecuzione” (ἄνθρωποι μιανοὶ καὶ κόλακες καὶ ἀλάστορες) che, consegnando la libertà delle *poleis* ai sovrani macedoni, “hanno sottoposto ad ἀκρωτηριάζειν le loro patrie” (ἠκρωτηριασμένοι τὰς αὐτῶν ἕκαστοι πατρίδας).

La fonte più autorevole a supporto dell'interpretazione di ἠκρωτηριασμένοι in senso mutilatorio è il grammatico Arpocrazione (II secolo d.C.), che nel suo *Lessico dei dieci oratori* attribuisce al participio perfetto usato da Demostene il senso di λελυμασμένοι (“quanti hanno inflitto oltraggi”), specificando che “coloro che infliggevano oltraggi agli individui avevano il costume di περικόπτειν αὐτῶν τὰ ἄκρα, come [scil. rappresenta] Sofocle nella *Polissena*”⁴. Muller sostiene che la lettura di Arpocrazione risenta della generalizzazione in età ellenistica dell'uso di ἀκρωτηριάζειν con accezione mutilatoria e interpreta il passo demostenico come un riferimento alla tradizionale e ben attestata metafora dello Stato come nave⁵: sottoporre ad ἀκρωτηριάζειν la patria

¹ MULLER 2013, p. 65 e 2020a, pp. 92-9, Fig. A, per una rassegna sistematica dei *loci* in cui compare ἀκρωτηριάζειν.

² Le prime attestazioni si trovano nella letteratura medica, in particolare nello Pseudo-Dioscoride e in Filumeno, a proposito dell'amputazione delle estremità del corpo morse da animali velenosi (COUVENHES 2011, p. 424 e MULLER 2020a, p. 73, n. 27). Nell'elenco di pratiche mutilatorie che l'Apollo delle *Eumenidi* eschilee attribuisce alle Erinni figura, tuttavia, il termine ἀκρωνίαι (v. 188), talvolta inteso come equivalente – nella lingua di V secolo – del più tardo ἀκρωτηριασμός, cfr. CHANTRAINE 1968, p. 44 (s.v. ἀκ-), che considera i due termini come sinonimi.

³ L'uso di ἀκρωτηριάζειν nel senso di “privare le navi dei rostri” è preminente nella prosa di età classica: cfr. Hdt. III 59, dove gli Egineti vincono in una battaglia navale i Samii e recidono dalle loro navi i rostri, rappresentanti cinghiali (τῶν νεῶν καπρίους ἔχουσέων τὰς πρόρας ἠκρωτηρίασαν), e Xen. *Hell.* VI 2, 35-6.

⁴ Harp. s.v. ἠκρωτηριασμένοι: Δημοσθένης ἐν τῷ Ὑπὲρ Κτησιφώντος: “ἠκρωτηριασμένοι τὰς ἑαυτῶν ἕκαστοι πατρίδας” ἀντὶ τοῦ λελυμασμένοι: οἱ γὰρ λυμαινόμενοι τισιν εἰώθασι περικόπτειν αὐτῶν τὰ ἄκρα, ὡς καὶ Σοφοκλῆς Πολυξένη (Soph. *TrGF* IV F528 R). Per il testo si veda KEANEY 1991, p. 123.

⁵ MULLER 2013, pp. 81-2.

Appendice I

significherebbe, quindi, “privare dei rostri”, cioè “disarmare”, la *polis*.

Si può obiettare, tuttavia, che nulla sembra escludere il ricorso da parte di Demostene all’orizzonte metaforico della *polis* come σῶμα, che peraltro conosce ampia diffusione letteraria in età classica e gode di rilevanti attestazioni proprio nel *corpus* degli oratori attici⁶.

L’attestazione forse più perspicua è, peraltro, un passo della *Contro Demostene* di Iperide, dove Demostene e Demade sono accusati di aver accettato doni illeciti agendo “contro il corpo stesso della *polis*” (Hyp. Dem. 6, 25: ἐπ’ αὐτῷ τῷ σώματι τῆς πόλεως δῶρα εἰλήφασιν)⁷; inoltre, già Eschine, nella *Contro Ctesifonte*, bersaglio polemico dell’orazione demostenica *Sulla Corona*, riferisce di una metafora di mutilazione corporea usata da Demostene per stigmatizzare i fautori di politiche che attentavano alla coesione della *polis* ateniese (In Ctesiph. 166): “alcuni potano la *polis* come fosse una vigna (ἀμπελοφυγοῦσιν τινες τὴν πόλιν); i nervi del *demos* sono stati recisi” (ὑποτέμνεται τὰ νεῦρα τοῦ δήμου)⁸. Non sorprende, peraltro, che Demostene ascriva alla fazione filomacedone, intesa come ricettacolo di traditori delle *poleis* greche, una forma di violenza mutilatoria che nell’immaginario della *polis* di età classica appare ormai associata all’orizzonte della “barbarie” e del dispotismo, risultando, quindi, del tutto incompatibile col sistema valoriale della “grecità” e della libertà democratica.

La coerenza dei *loci* paralleli permette, dunque, di difendere l’esegesi tradizionale, già antica, del passo demostenico e di respingere l’interpretazione di Muller in quanto contraria al principio di economia. È lecito pensare, di conseguenza, che già nel IV secolo il verbo ἀκρωτηριάζειν possedesse il senso di “mutilare le estremità” di un corpo. Secondo Francis M. Dunn, quest’uso può essere riferito già al V secolo: ἀκρωτηριάζειν appare, infatti, anche in uno scolio a Pindaro, tradito da un papiro ossirinchiato (P. Oxy. 26, 2442), che contiene un frammento di Ellanico di Lesbo (fr. 133bis Mette); qui il verbo è utilizzato a proposito della mutilazione agita da Eracle sugli araldi del sovrano di Orcomeno, giunti da lui per richiedere un tributo (τοὺς ἐπὶ] δασμὸ(ν) π[αρ]όντ(ας) Ἡρακλέ(ου) ἀκρωτηριά[σαντος])⁹. Allo stesso modo, secondo Ruth Bardel, già la *Polissena* di

⁶ Ricorrente negli oratori è, in particolare, l’immagine della costituzione (o delle leggi) come anima della *polis*-σῶμα: Isocr. XII 138 (πᾶσα πολιτεία ψυχὴ πόλεως ἐστὶ, τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν ὅσην περὶ ἐν σώματι φρόνησις) e D. fr. XIII 23 Baiter-Sauppe (Δημοσθένης ὁ ῥήτωρ ἔφη πόλεως εἶναι τὴν ψυχὴν τοὺς νόμους· ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα στερηθὲν ψυχῆς πίπτει, οὕτω καὶ πόλις μὴ ὄντων νόμων καταλύεται). Non condivido lo scetticismo di LACORE 2003, pp. 144-5, secondo cui tali *loci* non attesterebbero un effettivo uso nel discorso politico di età classica della metafora organicistica della *polis* come corpo fisico; sulla pervasività dell’immaginario corporeo nella rappresentazione letteraria della *polis* democratica si vedano BROCK 2000 e 2013, pp. 69-82, e ZAMPERINI 2022.

⁷ Sulla concezione organicistica della *polis* come σῶμα in Iperide si veda anche la similitudine usata in *Phil.* fr. 10: “come i corpi necessitano di maggiore attenzione in occasione delle malattie, così anche le *poleis* richiedono la massima cura nei momenti di sventura” (ὥσ- | περὶ γὰρ τ[ῶ] σώματ[α] πλείσ- | τῆς ἐπ[ι]μ[ε]λείας ἐν [ταῖς] | ἀρρωσ[τι]αῖς [δ]εῖται, οὗ- | τως καὶ [αἱ] π[ό]λεις πλείσ- | τῆς θερ[α]π[ε]υ[ε]ίας ἐν ταῖς ἀ- | τυχίαις δ[έ]ο[ν]τ[αι]).

⁸ Sul taglio dei tendini come operazione mutilatoria cfr. *supra*, Cap. 1. L’immagine della *polis* come corpo mutilato ai tendini è un’immagine attestata già in Pindaro, che presentava Achille come colui che «con la lancia ha reciso i tendini di Troia» (Pind. *Isthm.* VIII 51-3: Τροῖας / ἵνας ἑκταμῶν δορί).

⁹ DUNN 2018, p. 197. Più cauto MULLER 2013, p. 63, n. 7: «il est [...] probable que le scholiaste a paraphrasé le texte

Sofocle (*TrGF* IV 528R) – citata da Arpocrazione a supporto della sua lettura del passo demostenico (un dato, questo, stranamente non preso in considerazione da Muller) – avrebbe contenuto riferimenti espliciti all'ἀκρωτηριάξειν nella sua accezione mutilatoria¹⁰.

In assenza di evidenze certe sull'uso di ἀκρωτηριάξειν nel V secolo queste letture restano congetturali; è possibile, tuttavia, che il verbo abbia subito già nel corso dell'età classica quell'evoluzione semantica che ha portato alla progressiva generalizzazione del suo senso mutilatorio.

1.2. Il sovrano che straziava le proprie carni

A un orizzonte di civiltà diverso rispetto a quello oggettivato nei poemi rimanda la straordinaria conclusione della vicenda di Echeto riferita dallo Schol. HMV Od. XVIII 85a. Il sovrano, impazzito, sarebbe morto divorando le sue proprie carni (μανείς καὶ τῶν ἰδίων ἐμφορηθεὶς σαρκῶν ἀπέσβη)¹¹, forma parossistica di trasgressione alimentare che iscrive sullo stesso corpo del sovrano quel rapporto disforico che egli ha nei confronti dei corpi altrui¹².

L'elemento dell'autofagia è un motivo alquanto raro nell'immaginario leggendario e appare ricorrentemente in connessione con stati di squilibrio mentale qualificati come μανία o νόσος. Il parallelo più coerente con la morte di Echeto si trova in alcune versioni latine del mito del sovrano tessalo Erisittone, già noto a Esiodo (Hes. fr. 43a-c M.-W.) col nome di Etone¹³. Stando alla versione mitica tramandata da Callimaco (*Hymn. Dem.* 24 ss.), Erisittone si era recato presso un ἄλσος sacro a Demetra e aveva colpito un grosso pioppo, rappresentato poeticamente come un corpo senziente che reagisce al taglio con grida di dolore (vv. 37-9). L'abbattimento dell'albero è qui equiparato alla violenza contro il corpo inviolabile della divinità. Senza curarsi dell'ammonimento di Demetra, presentatasi a lui nelle sembianze di una sacerdotessa, Erisittone

sans nécessairement employer un vocabulaire identique». Sullo ἀκρωτηριασμός degli araldi da parte di Eracle si vedano anche Diod. IV 10, 3; [Apoll.] II 4, 11.

¹⁰ BARDEL 2002, p. 56. Sulle diverse interpretazioni in merito alla presenza di una mutilazione delle estremità nella *Polissena* sofoclea si veda SOMMERSTEIN – FITZPATRICK – TALBOY 2006, p. 83.

¹¹ Sull'uso di ἐμφορέω al passivo nel senso di "rimpinzarsi" cfr. Plut. *De tranq. an.* XIII 472b: σαρκῶν ἐμφορήσεις.

¹² Si noti la riduzione connotativa del corpo umano al corpo smembrabile ed edibile dell'animale, *pattern* già attivo nella connessione tra il banchetto di Echeto e lo ἀκρωτηριασμός di Aicmodico. CAPPELLETTI 2003, p. 223, interpreta l'autofagia di Echeto come «una sorta di imperfetto contrappasso» per i crimini da lui commessi.

¹³ I due antroponimi esplicitano la funzione che qualifica tale personaggio: Ἐρυσίχθων è "colui che fende la terra", un «prototype d'agriculteur» che, invertendo uno dei tratti tipici degli eroi culturali, quello della civilizzazione dello spazio, intrattiene un rapporto predatorio con le risorse del proprio territorio (GERNET 2004, p. 170); l'aspetto di dissipazione delle risorse funzionali alla sopravvivenza della comunità è veicolato dall'antroponimo Αἴθων, che indica la fame "ardente" del sovrano. Hes. fr. 43a M.-W., vv. 5-6: τὸν δ' Αἴθων' ἐκάλεσσαν ἐπ'ὼν[υ]μ[ο]ν εἵνεκα λιμοῦ / αἴθωνος κρατεροῦ φύλα] θνητῶν ἀνθρώπων. Gli aspetti autodistruttivi della fame che qualifica il personaggio sono chiariti dall'*Etymologicum Magnum* s.v. Αἴθων (λιμὸν αἴθωνα, τὸν μέγαν, ἢ ἑαυτὸν φονεύοντα). Significativamente Etone è anche il nome con cui Odisseo si presenta a Penelope in qualità di cretese ridotto all'indigenza e alla fame in *Od.* XIX 123 e non manca chi, come LEVANIUK 2000, pp. 38 ss., ritiene che la scelta di questo antroponimo costituisca un richiamo esplicito al mito di Erisittone ridotto in miseria a causa della propria insaziabile fame.

Appendice I

non aveva desistito dal colpire con la sua πέλεκυς l'albero per ricavarne una sala da banchetto (vv. 53-5); così, adirata, la dea lo aveva punito costringendolo a patire una malattia consistente nella "fame dura e selvaggia, ardente e violenta", descritta dal poeta alessandrino come una vera e propria νόσος¹⁴. La logica del mito fa corrispondere all'uso deregolamentato e antieconomico delle risorse del territorio, espresso dall'oltranzistico tentativo di reificare gli alberi sacri e di destinarli alla realizzazione del luogo adibito alla fruizione comune del pasto, l'insaziabile fame che emarginerà Erisittone nei recessi della casa paterna, portandolo a dissipare – in un perenne pasto che si sottrae alle norme del banchetto condiviso (vv. 86-8: ἐνδόμυχος δῆπειτα πανάμερος εἰλαπιναστάς / ἦσθιε μυρία πάντα) – tutte le sostanze della sua famiglia¹⁵.

L'elemento dell'autofagia del sovrano tessalo, estraneo al testo callimacheo, è attestato, però, solo a partire dalle *Metamorfosi* di Ovidio: dopo aver tentato ripetutamente di vendere la figlia per procurarsi altro cibo, l'empio Erisittone avrebbe divorato, poco alla volta, le sue proprie carni (*Met.* VIII 877-8: *ipse suos artus lacero divellere morsu / coepit et infelix minuendo corpus alebat*)¹⁶. L'incapacità del sovrano di costruire secondo le norme un luogo adibito al banchetto, la violenza mutilatoria riservata agli alberi sacri e la consumazione oltranzistica delle risorse esterne trova in quest'immagine il suo compimento parossistico: come accade al folle Echeto nello scolio dell'*Odissea*, anche qui il corpo del sovrano empio e smodato risulta votato all'autodistruzione.

Analizzando il materiale mitico relativo a Erisittone nell'ambito di una serie di leggende concernenti sovrani tagliatori di alberi, Louis Gernet ha interpretato il dato dell'autofagia presente in Ovidio come un dato recenziore; la corrispondenza con i diversi paralleli leggendari, tra cui quello dell'automutilazione del tracio Licurgo¹⁷, porterebbe a concludere – afferma lo studioso francese – che nella versione più antica il sovrano tessalo avesse subito un'automutilazione tramite

¹⁴ Call. *Hym. Dem.* 66-7: αὐτίκα οἱ χαλεπὸν τε καὶ ἄγριον ἔμβαλε λιμὸν / αἶθωνα κρατερόν, μεγάλα δ' ἔστρεύγετο νόσῳ.

¹⁵ Su questo punto si veda l'analisi di MCKAY 1962, pp. 101-2.

¹⁶ Un'ulteriore attestazione, ben più tarda, dell'immagine mitica dell'autofagia di un empio si trova nell'opera storiografica del bizantino Agazia, vissuto nel VI secolo, a proposito della morte del condottiero alemanno Leutari (*Hist.* II 3, p. 44 Keydell): costui, reo di aver dissacrato diverse chiese durante le sue scorrerie in Italia, sarebbe stato punito con "castighi mandati da dio" (θεήλατοι μετῆλθον ποιναί) e, in preda alla mania, iniziò a divorare le sue carni mordendosi le braccia e lacerandosi come una bestia fino alla morte (τῶν οἰκείων μελῶν ἀπογεύσασθαι. ἐχόμενος γὰρ ὁδᾶξ τῶν βραχιόνων καὶ διασπῶν τὰς σάρκας κατεβίβρωσκέ γε αὐτὰς ὥσπερ θηρίον διαλγμώμενος τὸν ἰχώρα. οὕτω δὲ ἑαυτοῦ ἐμπιλάμενος καὶ κατὰ σμικρὸν ὑποφθινύθων οἰκτρότατα ἀπεβίω). Sulle corrispondenze tra il mito di Erisittone e la descrizione della morte di Leutari si veda MCCAIL 1964.

¹⁷ Così come l'autofagia di Erisittone, anche l'automutilazione di Licurgo è attestata solamente da fonti latine: colto dalla follia dopo aver cacciato Dioniso, Licurgo si sarebbe tagliato un piede (*Hyg. Fab.* 132: *hic traditur unum pedem sibi pro vitibus excidisse*) o entrambe le gambe (*Serv. ad Aen.* III 14: *inmisso a Libero furore ipse sibi crura succidit*) nella convinzione di star amputando la vite, pianta sacra al suo avversario Dioniso. Il sovrano si sarebbe dunque ucciso da sé (*Hyg. Fab.* 242), probabilmente a causa delle ferite autoinflittesi. L'automutilazione di Licurgo, così come il suo desiderio incestuoso per la madre (*Hyg. Fab.* 132), esprimono in forma efficace la disfunzionalità del sovrano che rigetta le relazioni verso l'esterno e "si chiude" nei rapporti di consanguineità, cfr. MASSENZIO 1969, pp. 70-3. Per una ricostruzione dettagliata della tradizione latina relativa all'automutilazione di Licurgo si veda BEDNAREK 2021, pp. 189-210, secondo cui «the motif of Lycurgus' self-mutilation in the literature probably originally featured in one or more influential texts. Naevius' *Lycurgus* and Aeschylus' *Lycurgeia* are among the obvious candidates» (p. 210).

la sua *πέλεκυς*, la stessa arma usata per abbattere l'albero sacro¹⁸. L'immagine mitica del sovrano abbattitore di alberi sembra, infatti, strettamente connessa al rischio di una deriva minacciosa e autolesionistica dell'atto culturale del tagliare: invece di agire un tipo di violenza funzionale allo sfruttamento economicamente produttivo della natura e all'implementazione della sfera della cultura (come i taglialegna delle similitudini omeriche analizzate nel Capitolo 1), i sovrani disfunzionali volgono la propria arma contro se stessi o contro la propria comunità. La stessa logica – riconducibile alla paura di un uso regressivo dell'ascia, arma regale – sta probabilmente alla base dell'ambiguità che sembra connotare nel patrimonio folklorico antico la figura dello *ὐλότομος*, il “taglialegna”: ne troviamo una peculiare attestazione nell'*Inno omerico a Demetra* (v. 228), dove il termine *ὐλότομος* sembra definire, se l'interpretazione avanzata da Christopher Faraone è corretta, una sorta di demone maligno che aggredisce il corpo dei bambini nella fase della dentizione¹⁹.

L'ipotesi di Gernet sull'automutilazione del sovrano come elemento appartenente al nucleo originario della leggenda di Erisittone era già stata avanzata da Thaddeus Zielinski²⁰, l'autore del primo studio sistematico (apparso su *Philologus* nel 1891) sul mito in analisi, che a sua volta proponeva di datare l'elaborazione leggendaria della saga del sovrano tessalo alla piena età classica. Nell'insieme del *corpus* letterario in lingua greca che ci è pervenuto, l'immagine mitica del sovrano che strazia le proprie carni in stato di *μανία* non gode, in effetti, di alcuna attestazione letteraria che sia chiaramente databile al periodo anteriore al V secolo. L'argomentazione di Zielinski si basa soprattutto sulle diverse corrispondenze tra il motivo dell'automutilazione di Erisittone e la celebre morte del diarca spartano Cleomene, di cui Erodoto ci racconta il parossistico autsmembramento nelle *Storie* (Hdt. VI 75, 1-3)²¹. Anche in quest'ultimo episodio possiamo rintracciare, a mio avviso, elementi coerenti con l'orizzonte simbolico e ideologico dell'autofagia di Echeto.

Narra Erodoto che Cleomene, noto per essere da tempo “alquanto matto” (*έόντα και πρότερον ύπομαργότερον*), era stato colto dal “male della follia” (*ύπέλαβε μανή νουσος*), dopo essere rientrato a Sparta dalla Tessaglia: “infatti”, aggiunge subito Erodoto, “in qualunque Spartiata si

¹⁸ GERNET 2004, p. 172: «la donnée tragique et bouffonne d'Ovide, chez qui Erysichton périt en dévorant ses propres membres, laisse penser à des mutilations analogues pour lesquelles, dans une version antérieure, la hache du sacrilège avait été l'instrument indiqué».

¹⁹ FARAONE 2001, pp. 8-9.

²⁰ ZIELINSKI 1891, pp. 141-2. Polemizzando con lo studioso polacco, MCKAY 1962, pp. 102-3 ritiene invece, con argomenti non del tutto convincenti (tra cui il riferimento a un racconto popolare attestato nella moderna Kos), che l'elemento dell'autofagia fosse parte integrante del nucleo folklorico e pre-callimacheo del mito.

²¹ L'associazione tra l'automutilazione di Erisittone e quella di Cleomene è sostenuta anche da GERNET 2004, p. 172. Sulla figura di Cleomene nelle *Storie* erodotee cfr. MARRUCCI 2005, pp. 129-52 e ZOGRAPHOU 2007. Non manca, nella storia delle interpretazioni relative alla notizia erodotea, chi ha riconosciuto nella presenza di dettagli particolarmente macabri, assai rari in Erodoto, la prova della sua attendibilità storica (LURIA 1928), chi ha cercato di spiegare l'anomalia del suicidio per automutilazione di Cleomene “medicalizzandola”, cioè riconducendola nel quadro dei concreti aspetti patologici dell'epilessia (GIUSTI 1929), o al contrario “ritualizzandola”, cioè pensando a un sacrificio rituale predisposto dagli efori (cfr. NENCI 1998, p. 241, ad Hdt. VI 75) o a una reminiscenza di presunte pratiche arcaiche di messa a morte del sovrano (LURIA 1928: suicidio rituale del re sacro). Cfr. DEVEREUX 1988.

Appendice I

imbattesse, lo picchiava sul volto con lo scettro” (ἐνέχραυε ἐς τὸ πρόσωπον τὸ σκῆπτρον). Poiché si comportava così e sragionava, i suoi parenti lo legarono a un ceppo di legno. Nonostante ciò, Cleomene riesce ad ottenere dal suo custode una μάχαιρα, il coltello sacrificale, e “presa l’arma, cominciò a fare scempio di sé partendo dalle tibie (ἄρχετο ἐκ τῶν κνημέων ἐωστὸν λωβώμενος): incidendosi le carni nel senso della lunghezza (ἐπιτάμων γὰρ κατὰ μῆκος τὰς σάρκας), passò dalle tibie alle cosce, dalle cosce ai fianchi e alle anche, fino ad arrivare al ventre e, trinciandolo a pezzettini (ταύτην καταχορδεύων), morì in tal modo” (ἀπέθανε τρόπῳ τοιούτῳ)²².

Nel racconto erodoteo ritroviamo, per quanto in forma più attenuata, le connotazioni gastronomiche e “autofagiche” esplicite nella morte di Echeto. Oltre all’uso della μάχαιρα, coltello adibito alla macellazione dell’animale sacrificale, è significativo l’uso di καταχορδεύω, verbo culinario che indica propriamente la preparazione di una sorta di macinato di carne o di salsiccia²³.

Significativamente lo stesso verbo ricorre nella breve esposizione che Eustazio di Tessalonica (*ad Od.* XVIII 84; 1839, 5; t. II, p. 169 Stallbaum) dedica alla figura di Echeto: dopo aver riportato la notizia sull’autofagia del *basileus*, Eustazio specifica che anche lo spartano Lisandro aveva patito una sorte analoga, “lui che crudelmente si era trinciato a pezzetti da solo” (ὁ καὶ Λύσανδρος ἔπαθεν ἐν τοῖς ὕστερον ὁ ἀποτόμως καταχορδεύσας ἑαυτόν). Poiché la notizia non trova riscontro in nessuna fonte a noi nota, non è inverosimile interpretare la menzione dell’auto-smembramento di Lisandro come un *lapsus* dell’autore a proposito del noto suicidio di Cleomene.

Come ha mostrato Lucia Marrucci, queste immagini di rovesciamento dell’ordine sacrificale risultano strettamente legate alla caratterizzazione in senso barbarico e tirannico del sovrano spartano²⁴ e trovano il loro orizzonte di intelligibilità nell’immaginario condiviso di V secolo sulla “barbarie” della sovranità dispotica²⁵. Al medesimo ambito ideologico riconduce anche il rapporto correlativo tra l’abuso del corpo altrui e abuso del proprio corpo: come Echeto nel suo mancato

²² Secondo THUMIGER 2017, p. 271 le modalità della morte di Cleomene ricorderebbero lo *σπαραγμός* di Penteo nelle *Baccanti* euripidee; si tratta di un’associazione non supportata dai testi. L’unico parametro comune è quello, assai generico, del nesso tra sintomatologia della *μανία* e l’esplosione della violenza mutilatoria sui corpi.

²³ Composto di *χορδεύω* (da *χορδή*, “intestino”, “trippa”), cfr. *Ar. Eq.* 214 in relazione al Salsicciaio che “fa trippe” con gli affari pubblici: *χόρδευ’ ὁμοῦ τὰ πράγματα*. I lessicografi e la *Suda* intendono *χορδεύω* come un corrispettivo di *τέμνω*, ma il verbo ha una maggiore pregnanza. La forma rafforzata *καταχορδεύω* è *hapax* in Erodoto, che ci offre anche la più antica attestazione. Il verbo torna, sempre a proposito della morte di Cleomene, nell’anonimo autore del *Sublime* (31, 2: ὁ Κλεομένης, φησί, μανεῖς τὰς ἑαυτοῦ σάρκας ξιφιδίῳ κατέτεμεν εἰς λεπτά, ἕως ὅλον καταχορδεύων ἑαυτὸν διέφθειρεν), che parafrasa il passo erodoteo usandolo come esempio di un uso linguistico “volgare” in un contesto “sublime”, e in Elio Aristide (*Or.* XLIV 38: τὸ αὐτοῦ σῶμα κατεχόρδευσεν).

²⁴ «Il suicidio del diarca Cleomene, compiuto con una μάχαιρα, ponendosi come inversione paradossale e simmetrica del γέρας regale del sacrificio [...], diventa dunque l’emblema forse più efficace della *svolta in senso tirannico* alla quale lo strapotere di questo sovrano nella sfera del sacro rischia di condurre» (MARRUCCI 2005, p. 149; corsivo mio). L’utilizzo anomalo della μάχαιρα – nota Marrucci – segnala un posizionamento anomalo della regalità di Cleomene: sembra significare, al contempo, empietà, cattiva regalità e non-grecità. Sui tratti di “non-grecità” incarnati da Cleomene cfr. *Hdt.* VI 81, dove il diarca spartano ordina agli Iloti di strappare il sacerdote del tempio di Era argiva dall’altare e di fustigarlo (μαστιγῶσαι), e VI 84, dove Cleomene viene tacciato di aver adottato i costumi degli Sciti.

²⁵ Sul motivo tipico della morte violenta dei tiranni e dei despoti cfr. CATENACCI 1996 [2012], pp. 196-206.

autocontrollo prima mutila gli stranieri e poi smembra se stesso, così Cleomene nella sua *μανία νοῦσος* prima colpisce con lo *σκῆπτρον*, emblema di regalità, i volti degli Spartiati²⁶ e poi con la *μάχαιρα*, altro emblema di regalità, fa a pezzi se stesso. Questo duplice eccesso (verso sé e verso gli altri) costituisce, d'altra parte, l'inversione speculare del *πολίτης* normotipico della città in cui vige l'isonomia, al quale è richiesto un costante esercizio di autocontrollo sul proprio corpo che è propedeutico al duplice compito del governare bene gli altri e dell'essere ben governato dagli altri²⁷.

L'ascrizione della violenza estrema all'orizzonte delle passioni smodate proprie delle figure dispotiche si riconosce, in tal senso, come uno dei tratti caratterizzanti dell'ideologia della *polis* democratica, nel cui quadro i rappresentanti della sovranità personale e assoluta, e in primo luogo il re barbaro e il tiranno, emergono come polo negativo del *πολίτης* maschio, adulto e libero. Mentre quest'ultimo ha tra i suoi tratti definitivi il pieno disciplinamento delle passioni (*ἐγκράτεια*, *σωφροσύνη*), elemento indispensabile all'esercizio di quella capacità deliberativa che qualifica la partecipazione attiva dei cittadini alla vita politica, i rappresentanti dei regimi dispotici e i personaggi connotati in senso tirannico emergono frequentemente come figure eticamente e psicologicamente difettive, marcate dal predominio degli appetiti e dal mancato autocontrollo nella sfera dell'alimentazione²⁸, della sessualità²⁹ e dell'esercizio della violenza³⁰.

È chiaro allora che, a un certo punto della sua stratificazione diacronica, la violenza leggendaria di Echeto abbia smesso di essere intesa in relazione all'orizzonte della regalità omerica

²⁶ Come nota N. Cusumano in CUSUMANO – INGARAO 2016, p. 98, «Il racconto della malattia e del suicidio si articola in due parti che appaiono unite e governate da uno stesso codice di senso. La *nousos* si manifesta dapprima contro i concittadini che subiscono al tempo stesso uno sfregio fisico e un oltraggio al loro *status* identitario: la ferita impressa sul *prosopon* degli Spartiati sovverte e degrada l'ordine agendo come una versione deteriorata e “malata” della *homoioies*». Sulla norma dell'inviolabilità fisica come condizione caratterizzante dell'identità del cittadino spartano cfr. PARADISO 1996, p. 114: «Le corps du citoyen était, à Sparte, “intouchable” et personne ne pouvait le frapper ni le fouetter; si le roi Cléomènes, dans un récit d'Hérodote, frappait au visage avec son sceptre tous les Spartiates qu'il rencontrait, c'est qu'il était devenu complètement fou». Gli Spartiati vengono trattati alla stregua del Tersite iliadico, picchiato da Odisseo con lo scettro. Come nel mondo degli eroi omerici, anche a Sparta l'eccellenza fisica ha, fin dalla legislazione licurghea, un ruolo determinante per la definizione dello *status* identitario del *polites*, mentre il maltrattamento del corpo era non solo riservato *ma anche prescritto* nel caso degli iloti, cfr. *supra*, p. 15, n. 21.

²⁷ Su questo punto si vedano, in particolare, LANZA 1977a e FOUCAULT 1984 [1991].

²⁸ Un ritratto di despota caratterizzato da fame insaziabile è offerto da Ateneo nel libro X dei *Deipnosofisti* (415b-d): l'autore menziona, in particolare, Litiere re dei Celeni in Frigia, tanto crudele quanto ghiottone (*ἄγριος ἰδέσθαι καὶ ἀνήμερος ἄνθρωπος, ἀδηφάγος δ' ἰσχυρῶς*) e il *γαστρίμαργος* Camble, mitico re dei Lidi, di cui aveva già parlato lo storico Xanto di Lidia, vissuto nel V secolo a.C., nei suoi *Lydiaka* (*FGrH* 765 F18 Jacoby): tale era la fame di questo sovrano che una notte egli aveva divorato la moglie dopo averla fatta a brandelli (*τοῦτον οὐδ' ἕως τῆς ἑαυτοῦ γυναῖκα κατακρεουργήσαντα καταφαγεῖν*); la mattina dopo, risvegliatosi con in bocca la mano della donna (*εὐρόντα τὴν χεῖρα τῆς γυναίκος ἐνοῦσαν ἐν τῷ στόματι*), si era ucciso. Sulla riprovazione sociale della ghiottoneria come «indizio di individualismo egocentrico in regime di risorse limitate» cfr. GRILLI 2021, p. 241.

²⁹ Sulla rappresentazione dell'*eros* disfunzionale del tiranno cfr. CATENACCI 1996 [2012], pp. 121-41; WOHL 1999, pp. 361-2; LURAGHI 2015, pp. 74-5; STOLFI 2022, pp. 197-8.

³⁰ La più compiuta sistematizzazione di questo complesso ideologico all'interno di un'antropologia filosofica del tiranno si deve a Platone (in particolare *Resp.* 565d-566a e *Gorg.* 525d-b, dove i tiranni figurano come paradigmi di ingiustizia e crudeltà), cfr. MOSSÉ 1969, pp. 141-3 e LANZA 1977, in particolare pp. 65-159 sulla psicologia del tiranno; cfr. FOUCAULT 1984 [1991], pp. 68-95 sul valore politico dell'autocontrollo del corpo nell'Atene democratica. Sul radicamento dell'ideologia anti-tirannica nel discorso politico ateniese di età classica cfr. RAAFLAUB 2003.

Appendice I

e sia stata risemantizzata come indicatore della sovranità dispotica del τύραννος. A facilitare tale spostamento può aver contribuito, peraltro, la ripresa da parte dei regimi tirannici della medesima tipologia mutilatoria di cui il personaggio mitico è specialista: l'ἀκρωτηριασμός è, infatti, ampiamente attestato, ad esempio in Diodoro Siculo, a proposito di numerosi tiranni³¹.

I.3. *L'ingegno mutilatorio del tiranno*

Che il crudele sovrano omerico sia stato inteso come τύραννος è confermato dalla seconda annotazione dello scoliasta al passo odissiaco relativo a Echeto (*Schol.* HMV Od. XVIII 85b). Lo scolio si richiama all'autorità di Marsia (*FGrH* 135-136 F 19) e di Mnasea (fr. 23 Cappelletto):

Ἐχετος ἦν μὲν υἱὸς Βουχέτου, ἀφ' οὗ καὶ ἐν Σικελία πόλις Βούχετος καλεῖται. Σικελῶν δὲ τύραννος λέγεται. τοῦτον τοὺς μὲν ἐγχωρίους κατὰ πάντα τρόπον σίνεσθαι, τοὺς δὲ ξένους ἀναιρεῖν λαβόμενον. τσαύτην δὲ κακίαν ἔχειν ὡς καὶ τοὺς μακρὰν οἰκοῦντας ὅτε θέλοιν σφόδρα τινὰ τιμωρῆσαι καὶ ξένῳ περιβαλεῖν θανάτῳ ἐκπέμπειν αὐτῷ. πολλὰς γὰρ μηχανὰς ἐξευρεῖν τοῦτον αἰκίας. ὅθεν τὸν λαὸν οὐχ ὑπομένειν τὴν πικρὰν ταύτην τυραννίδα, λίθοις δὲ αὐτὸν ἀνελεῖν.

Echeto era figlio di Bucheto, da cui ha preso nome anche la città di Bucheto in Sicilia. Si dice che fosse un tiranno siceliota. Costui infieriva in ogni modo sugli abitanti del posto e catturava gli stranieri oltraggiandoli. Tale era la sua cattiveria che anche le popolazioni lontane, quando volevano punire qualcuno con violenza o mettere a morte uno straniero, lo mandavano da lui. Costui, infatti, aveva inventato molti strumenti di tortura. Per questo motivo il popolo non sopportò questa sua aspra tirannide e lo sottopose a lapidazione.

Questa versione, vistosamente recenziore rispetto a quella tramandata dalla prima annotazione al passo odissiaco³², costituisce un tentativo di “razionalizzare” il materiale leggendario relativo ad Echeto epurando i tratti più spiccatamente mitici (il motivo della figlia costretta a macinare chicchi di bronzo, la morte per autofagia). Lo scoliasta presenta Echeto non come *basileus* dell'Epiro ma come un crudele Σικελῶν τύραννος. Si tratta di una designazione che appare del tutto anacronistica rispetto alla regalità omerica, come giustamente notano Eust. *ad Od.* XVIII 84 (t. II, p. 169 Stallbaum) e la *Suda* (s.v. τύραννος), che si rifà ad un'osservazione di Ippia di Elide (*FrGrHist* 6 F 6): Ὅμηρος γοῦν τὸν πάντων παρανομώτατον Ἐχετον βασιλέα φησί, καὶ οὐ τύραννον. Questo frammento di Ippia, oltre a fissare la prima comparsa del termine τυραννίς all'epoca di Archiloco, costituisce il *terminus ante quem* che ci permette di datare tra fine V e inizio IV secolo l'avvenuta

³¹ Cfr. MULLER 2020a, p. 85 e n. 88.

³² Cfr. CAPPELLETTO 2003, pp. 222-6.

risemantizzazione di Echeto da βασιλεύς omerico a vero e proprio τύραννος³³.

Va notato che la collocazione siceliota del personaggio sembra derivare, almeno in parte, da un'attenta esegesi dell'*Odissea*: Antinoo minaccia Iro e Odisseo di mandarli da Echeto così come uno dei pretendenti chiede a Telemaco di spedire i suoi ξείνοι (Odisseo-mendicante e Teoclimeno) ἐς Σικελούς per ottenere un adeguato compenso³⁴. Lo scoliasta potrebbe aver incrociato i due paralleli, deducendone un nesso tra Echeto e la Sicilia. In diverse attestazioni di età tarda, il nome di Echeto è ormai strettamente associato ai tiranni delle *poleis* di Sicilia distintisi nella memoria collettiva in quanto particolarmente “violenti” (βίαιοι)³⁵, come Falaride e Dionisio.

Significativa è l'indicazione dello scoliasta sui “molti strumenti di tortura” (πολλὰς... μηχανὰς... αἰκίας) creati da Echeto, che in questa versione sostituiscono lo ἀκρωτηριασμός. Lo scoliasta non sente l'esigenza di specificare quali fossero tali strumenti, ma lascia intuire che essi erano usati sugli stranieri che Echeto catturava o che gli venivano ceduti. Ora, la “creatività mutilatoria” che lo scoliasta attribuisce a Echeto non è affatto un dato isolato: a partire dalla fine dell'età arcaica, il ricorso a sofisticati strumenti di tortura appare, infatti, come un tratto tipico delle narrazioni ansio gene che stigmatizzano la regalità dispotica dei tiranni³⁶.

Una rappresentazione paradigmatica del sadismo tirannico è, ad esempio, quel singolare connubio di ferocia e di abilità tecnica che è il toro bronzeo di Falaride, macchina da tortura adibita ad arrostitire le vittime del tiranno e a trasformare le loro grida nel muggito dell'animale³⁷. Come ha sottolineato Nino Luraghi³⁸, è attorno a tale strumento di supplizio che si articola l'immagine della ἀποτομία τῆς Φαλάριδος ([Demetr.] *Eloc.* 292), cui contribuirà, in una fase più recente, l'accusa di cannibalismo, in particolare quella (stereotipica) del nutrirsi di neonati³⁹.

³³ Sul passaggio (linguistico e storico-culturale) dalla “tradizione di potere ripartito” tipico della regalità omerica (espressa dalle due principali designazioni omeriche di potere: ἄναξ e βασιλεύς) all'adozione del significante τύραννος per identificare il potere personale di un monarca cfr. MARRUCCI 2005, pp. 51 ss., soprattutto pp. 62-4.

³⁴ *Od.* XX 382-3: τοὺς ξείνους ἐν νηὶ πολυκλήϊδι βαλόντες / ἐς Σικελούς πέμψωμεν, ὅθεν κέ τοι ἄξιον ἄλφοι. Cfr. DI BENEDETTO 2010, p. 74, secondo cui questi versi testimonierebbero l'esistenza di rapporti di scambio tra Itaca e la Sicilia. Lo studioso calabrese ritiene inoltre che queste e le altre indicazioni che nell'*Odissea* rimandano alla Sicilia rendono probabile che la composizione del secondo poema omerico presupponga la stagione più intensa di fondazioni di nuove città nella Sicilia orientale tra il 734 e il 727 a.C.

³⁵ Cfr. *Suda* s.v. Βίαιοι οὗτοι ἐγίνοντο· Φάλαρις, Ἔχεταιος, Διονύσιος καὶ ὁ Κασσανδρέων τύραννος, ὑπερβαλὼν παρανομία. Sempre nella *Suda* (s.v. Ἔχεταιος), che qualifica il personaggio come τύραννος ἀπηνῆς καὶ σκληρός, Echeto è accostato ad altri tiranni di Sicilia e di Tessaglia (ἐκ Σικελίας ἢ Θετταλίας).

³⁶ HALM-TISSERANT 1998 [2013], pp. 61-7.

³⁷ La prima attestazione di questo terrificante congegno si trova in Pind. *Pyth.* I 95-6: τὸν δὲ ταύρω χαλκῶ καυτῆρα νηλέα νόον / ἐχθρὰ Φάλαριν κατέχει παντῆ φάτις. Sul sostrato mitico-rituale della violenza di Falaride cfr. MURRAY 1992 e LURAGHI 1994, pp. 36-49; a partire da Callimaco (fr. 47 Pfeiffer), l'invenzione di questo macchinario è attribuita al fabbro ateniese Perilao. Per un'analisi sistematica del dossier sul toro bronzeo rimando a POMELLI 2010.

³⁸ LURAGHI 1994, p. 36.

³⁹ L'accusa è esplicita in Clearco (fr. 61 Wehrli, *apud* Ath. IX 396 e: Κλέαρχος δ' ἐν τοῖς περὶ βίων εἰς τοῦτο φησιν ὡμότητος Φάλαριν τὸν τύραννον ἐλάσαι ὡς γαλαθηνὰ θοινᾶσθαι βρέφη), ma già Aristotele nell'*Etica nicomachea* allude a “ciò che si racconta su Falaride” in un passo relativo a cannibalismo e tecnofagia (1148 b 23-4: τὸ περὶ Φάλαριν λεγόμενον), poi, a proposito della necessità di reprimere i desideri ferini, attribuisce esplicitamente al tiranno la brama di “mangiare un bambino o darsi a un piacere sessuale aberrante” (1149 a 12-4: λέγω δὲ οἷον εἰ Φάλαρις

Appendice I

Gli elementi topici della creatività mutilatoria e della sofisticazione tecnica del supplizio non costituiscono, tuttavia, una categoria morfologica legata esclusivamente alla rappresentazione ideologica del dispotismo tirannico. Ne ritroviamo, infatti, i tratti stereotipici anche in alcuni miti di ξενοκτονία. Un caso particolarmente significativo è la leggenda attica relativa ai predoni (λησταιί) uccisi da Teseo durante il suo viaggio “di civilizzazione” da Trezene ad Atene, tradizione mitica risalente all’ultimo quarto del VI secolo⁴⁰. Nelle fonti a nostra disposizione, l’azione predatoria dei λησταιί (Sini, Procuste, Scirone) appare regolarmente associata all’infestazione pre-culturale di alcuni percorsi terrestri di marcato rilievo politico e culturale (l’istmo di Corinto, la costa del golfo saronico, il percorso da Atene a Eleusi) e all’uccisione seriale di stranieri. Il loro *modus operandi* è spesso contrassegnato dall’esibizione regressiva di perizia tecnica e dal riuso ingegnoso di strumenti e oggetti apparentemente innocui a fini mutilatori. Ciò vale, in particolare, per Procuste⁴¹ e Sini⁴².

A Procuste veniva attribuita l’abitudine di aggredire gli stranieri costringendoli a sdraiarsi sul suo giaciglio⁴³: se i malcapitati erano troppo lunghi, egli ne amputava gli arti che sporgevano dal letto; viceversa, se le vittime erano troppo corte, martellava i loro piedi in modo da “stirare” (προκρούειν) il corpo e commisurararlo così alle dimensioni effettive del letto⁴⁴. Stando a quanto riporta lo Pseudo-Apollodoro (*Ep.* I 4), Procuste si serviva, in realtà, di due letti, uno grande e l’altro piccolo (δύο κλίνας, μίαν μὲν μικράν, ἑτέραν δὲ μεγάλην): egli era solito “offrire ospitalità ai viandanti” (il testo greco presenta l’espressione di invito che è regolarmente usata a proposito del banchetto: τοὺς παριόντας ἐπὶ ξένια καλῶν⁴⁵) e “quelli che erano di bassa statura li faceva stendere sul letto lungo e li colpiva a martellate finché non assumevano la lunghezza del letto (σφύραις ἔτυπτεν, ἴν’ ἐξισωθῶσι ταῖς κλίναις), quelli di alta statura invece li metteva nel letto corto e segava le parti del corpo che sporgevano (τὰ ὑπερέχοντα τοῦ σώματος ἀπέπριζε)⁴⁶”.

κατεῖχεν ἐπιθυμῶν παιδίου φαγεῖν ἢ πρὸς ἀφροδισίων ἄτοπον ἡδονήν). Sulla rappresentazione ideologica della tirannide come «régime infantivore» cfr. KEFALLONITIS 2012 (che non prende in considerazione Falaride).

⁴⁰ Si veda su questo punto il materiale da me discusso in SCANDARIATO 2021, con ulteriore bibliografia.

⁴¹ Diversi sono i nomi attribuiti al personaggio, ma tutti sono accomunati dal riferimento al carattere violento della sua azione: Προκρούστης (“Colui che stende, stira”, dal verbo προκρούειν), Προκόπτας (“Colui che colpisce, abbatte”, già in B. *Dyth.* 4 Irigoien [= *Carm.* 18 Maehler], 28-9), Δαμάστης (“Colui che soggioga”, da δαμάζειν; cfr. Plut. *Thes.* XI 1; [Apoll.] *Ep.* I 4; Hsch. s.v. Δαμάστης), Πολυπήμων (“Colui che causa enorme sofferenza”; Paus. I 38, 5).

⁴² Letteralmente “Colui che devasta” (dal verbo σίνεσθαι, “devastare”), cfr. SCANDARIATO 2021, in particolare pp. 142 ss. Nelle fonti Sini e Procuste risultano spesso confusi: cfr. *schol. ad Pi. hyp. Isth.* b (vol. iii, p. 192, 17-193, 5 Drachmann: ἐπὶ Σίνιδι τῷ Προκρούστη) e *schol. ad Eur. Hipp.* 977, che attribuisce a Sini il *modus operandi* di Procuste.

⁴³ Il giaciglio era posto ἀνὰ μέσον τῆς ὁδοῦ (*schol. ad Eur. Hipp.* 977). L’ubicazione esatta varia a seconda delle fonti: località di Korydallos, alle pendici del monte Egaleo verso Atene (Diod. IV 59, 5); nei pressi di Erineo sulle sponde del fiume Cefiso, nel territorio di Eleusi (Plat. *Theaet.* 143b; Paus. I 38.5); demo di Hermos, appartenente alla tribù ateniese degli Acamantidi e quindi in pieno territorio ateniese (Plut. *Thes.* 11.1).

⁴⁴ Diod. IV 59, 5: οὗτος [scil. Προκρούστην] δὲ τοὺς παριόντας ὁδοιπόρους ἠνάγκαζεν ἐπὶ τινος κλίνης ἀναπίπτειν, καὶ τῶν μὲν μακροτέρων τὰ ὑπερέχοντα μέρη τοῦ σώματος ἀπέκοπτε, τῶν δ’ ἐλαττόνων τοὺς πόδας προέκρουεν. L’indicazione coincide con quanto afferma lo *schol. ad Eur. Hipp.* 977 sul *modus operandi* di Sini.

⁴⁵ Su quest’espressione cfr. MARRUCCI 2005, p. 36.

⁴⁶ La versione mitica relativa ai due letti sembra attiva già in Plut. *Thes.* XI 1, dove Teseo uccide Procuste dopo averlo costretto ad “assumere le dimensioni dei suoi letti, come quello faceva con gli stranieri” (ἀναγκάσας αὐτὸν ἀπισοῦν τοῖς

Nella figura di Procuste ritroviamo ancora una volta la connessione tra sovvertimento radicale della ξένια (qui indicata dal motivo dell'offrire ai viandanti un posto dove dormire) e amputazione delle estremità corporee. La mutilazione è operata, in questo caso, attraverso un impiego anomalo e del tutto anti-economico dello strumentario proprio dell'attività tecnica e della lavorazione del legno, cui rimandano le attività del martellare e del segare⁴⁷. Si tratta, con buona probabilità, del tratto più arcaico relativo alla figura del predone. Fin dalla sua prima attestazione letteraria (*Ditirambo* IV di Bacchilide), l'attività di Procuste è, infatti, compendiata dall'immagine del "forte martello di Polipemone" (Πολυπήμονός τε καρτερὰν / σφῦραν)⁴⁸, si pone cioè sotto il segno di un utensile che già nell'*Odissea* è parte dei mirabili πείρατα τέχνης del fabbro⁴⁹. La perizia tecnica di Procuste appare, quindi, come una sorta di rovescio anticulturale della μῆτις dell'artefice⁵⁰.

Similmente il predone Sini, soprannominato il "Piegapini" (πιτυοκάμπτης), uccideva gli stranieri che transitavano attraverso l'istmo di Corinto⁵¹ legando loro le estremità del corpo alle cime di due alberi⁵², in modo che "ciascuno dei pini tirava la persona che vi era legata: poiché i legami non cedevano da nessun lato ma anzi facevano pressione in ugual misura da entrambe le direzioni, la vittima veniva squartata"⁵³. Tramite la propria abilità nella manipolazione dei pini, Sini dispiega una sofisticata τέχνη della morte, una calibrata produzione di agonia che sfrutta (e piega) abilmente le leggi della fisica a danno dei malcapitati viandanti. Anche in questo caso, come per Procuste, la leggenda stigmatizza la ξενοκτονία del predone tramite l'immagine dell'invenzione e

κλινηρσιν, ὥσπερ τοὺς ξένους ἐκεῖνος).

⁴⁷ A proposito del nesso tra immaginario mutilatorio e l'orizzonte tecnico della lavorazione del legno, risulta utile l'analisi di FARAONE 2001, secondo cui il "taglialegna" (ὕλοτόμος) citato nell'*Inno omerico a Demetra* (229) è da intendere come «the traditional name of a demon thought to cause pain in the gums of teething babies, [...] it is part of a wider Greek tradition of such names, which are designed to explain sharp bodily pain as the result of the attacks of gods or demons who cut into the heart, the belly, the throat, or the gums» (p. 8).

⁴⁸ B. *Dyth.* 4 Irigoin [= *Carm.* 18 Maehler], 27-8. Polipemone, che altrove figura come vero nome di Procuste (cfr. *supra*, p. 355, n. 41), appare come proprietario originario del martello di cui si era servito il predone; è probabile che Bacchilide lo intendesse come padre di Procopte-Procuste (cfr. MAEHLER 2004, pp. 197-8).

⁴⁹ *Od.* III 432-5. Sul nesso tra la σφῦρα e l'attività del fabbro cfr. anche Aesch. *TrGF* III F307; Hdt. I 68,1.

⁵⁰ Su cui si veda DETIENNE – VERNANT 1978 [1974].

⁵¹ *Schol. ad E. Hipp.* 977: Σίνις [...] περὶ τὸν Ἰσθμὸν ξενοκτονῶν, ὁ καὶ Πιτυοκάμπτης.

⁵² Cfr. Diod. IV 59, 3: «Sini piegava due pini e legava a ciascuno di essi un braccio delle vittime (οὗτος γὰρ δύο πίτυς κάμπτων, καὶ πρὸς ἑκατέραν τὸν ἕνα βραχίονα προσδεσμεύων); poi lasciava andare all'improvviso i pini, perciò i corpi venivano squartati dalla forza degli alberi e i malcapitati perivano con grande pena (διόπερ τῶν σωμάτων διὰ τὴν βίαν ἀποσπωμένον συνέβαινε τοὺς ἀτυχοῦντας μετὰ μεγάλης τιμωρίας τελευτᾶν)».

⁵³ Paus. II 1, 4. Questo particolare *modus operandi* di Sini sembra costituire l'antecedente leggendario del supplizio consistente nel legare la vittima a due alberi piegati a forza, una rara tecnica di squartamento (su cui cfr. HALM-TISSERANT 1998 [2013], pp. 51-2) che ci è nota attraverso una compagine eterogenea di fonti storiche e letterarie più tarde, a partire dalla plutarchea *Vita di Alessandro* (43, 6). Plutarco riferisce che questo fu il supplizio che Alessandro riservò a Besso, il satrapo persiano che aveva assassinato Dario III e ne aveva assunto le prerogative regali, ma la storicità dell'episodio è discussa. Un nesso tra l'applicazione di tale supplizio e l'usurpazione del potere ricorre anche a proposito della morte di Procopio, l'usurpatore fatto squartare dall'imperatore Valente nel 366 d.C. (per le fonti cfr. CALLU 1984: 322, n. 148). Ulteriori attestazioni del supplizio in *Hist. Aug. Aurelian.* VII 3-4, dove la vittima è un soldato romano reo di aver commesso adulterio con la moglie del suo ospite, e nel martirologio di Eus. *HE* VIII 9, 2, a proposito dei cristiani della Tebaide, alcuni dei quali legati ai rami di alberi piegati con l'ausilio di μηχαναί.

Appendice I

dell'utilizzo di torture ingegnose e sofisticate⁵⁴, morfologicamente prossime alle μηχαναὶ αἰκίας attribuite al τύραννος Echeto dall'autore del secondo scolio ad *Od.* XVIII 85.

Sembra possibile, in ultima analisi, individuare almeno due distinti snodi nella diacronia della violenza di Echeto: il nesso mitico tra mutilazione e ξενοκτονία, elemento che costituisce il nucleo originario, già odissiaco, della leggenda del sovrano mutilatore, può aver favorito, innanzitutto, la connessione tra il personaggio omerico e altre leggende di ξενοκτονία. Così in *Schol.* Luc. 21, 21 Rabe Echeto, qualificato come τῆς Ἡπείρου βασιλεὺς τιμωρητικώτατος, è accostato, oltre che a Falaride, anche a Busiride, Diomede il Trace, Scirone, Sini, Litiere e Cercione, tutti personaggi mitici caratterizzati dal ricorso improduttivo e anticulturale delle tecniche mutilatorie e dal dispiegamento di una ferocia iperbolica contro malcapitati stranieri e viandanti⁵⁵.

Il secondo snodo consiste, invece, nella risemantizzazione di Echeto in un sadico tiranno, tanto crudele dall'essere stato lapidato dal popolo. Verso la fine del V secolo, come dimostra l'osservazione polemica di Ippia nel frammento citato sopra, molti riconoscevano in Echeto non più un βασιλεὺς omerico, ma un vero e proprio τύραννος. La ferocia tipicamente attribuita ai tiranni di Sicilia potrebbe aver contribuito, infine, a rendere Echeto una sorta di doppio di Falaride. Significativamente, nel corso della tradizione, la crudeltà del personaggio sembra radicalizzarsi: dal rudimentale ἀκρωτηριασμός che Antinoo attribuisce a Echeto nell'*Odissea* si passa così all'invenzione delle molte μηχαναὶ αἰκίας di cui parla lo scoliasta citando Marsia e Mnasea. Questo passaggio presuppone non solo un'irreggimentazione del materiale mitico concernente il personaggio omerico nel quadro dell'ideologia anti-tirannica della polis democratica, ma anche l'affermazione di una nuova sensibilità che demonizza e censura ogni forma di αἰκία⁵⁶.

⁵⁴ Nella versione tramandata dallo Pseudo-Apollodoro ([Apoll.] III 16, 2), la dinamica della morte inflitta dal predone è leggermente diversa. Il mitografo ci dice, in particolare, che Sini costringeva i viaggiatori «a tenere fermi i pini incurvati» (ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας πίτυς κάμπτοντας ἀνέχεσθαι): essi non avevano la forza di tenerli piegati e venivano così “catapultati” in aria dagli alberi. Sulle implicazioni ordaliche di quest'immagine cfr. SCANDARIATO 2021.

⁵⁵ È possibile che tale associazione tra tiranni e predoni si trovasse nel *Catalogo di Ἀσεβεῖς* dell'epirota Lisippo, fonte delle notizie su Echeto tradite dallo scoliasta di Apollonio Rodio (*Schol.* ad AR IV 1093-5a: εὖρομεν δὲ τὸν μῦθον ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Λυσίππου Ἡπειρώτου Ἀσεβῶν καταλόγῳ).

⁵⁶ Sullo slittamento semantico dei termini αἰκία/αἰκίζειν dal senso omerico di “sfregio”, “oltraggio” a quello di “tortura”, “supplizio” cfr. PEIGNEY 1987, p. xv, che registra la connessione nella prosa classica tra tale orizzonte lessicale e quello relativo alla violenza di barbari e tiranni.

Sovrani mutilatori e banchetti antropofagici dopo Omero

Nell'immagine odissiacca del pasto antropofagico è rintracciabile, come abbiamo visto (*supra*, par. 4.2.4), l'inversione di differenti prerogative regali: il sovrano che elargisce le carni dell'animale sacrificato in occasione del banchetto, che accoglie l'ospite e che amministra la giustizia in accordo con le prescrizioni divine, si rovescia in un mostro che, senza alcuna considerazione per le norme sacre, imbandisce a se stesso le carni dell'ospite.

Si tratta di un'immagine leggendaria che risulta produttiva anche oltre Omero¹, pur con significative variazioni. È ricorrente, in particolare, il motivo mitico del sovrano che imbandisce ai propri ospiti *le carni di terzi*, tipicamente il proprio figlio² o i figli degli ospiti³.

II.1. *Imbandire le carni del proprio figlio*

Il primo caso è rappresentato dalla tradizione mitica relativa al banchetto cannibalesco di Tantalò, il quale – secondo una versione attestata già nell'*Olimpica* I di Pindaro – avrebbe ucciso, smembrato e imbandito agli dèi il proprio figlio Pelope⁴. Accortosi della provenienza delle carni offerte da Tantalò, Zeus avrebbe poi ordinato di ripristinare l'integrità del corpo del ragazzo, ridandogli così la vita, attraverso la sostituzione di un segmento corporeo mancante, la scapola ormai divorata durante il banchetto, con un pezzo di avorio.

Pindaro rifiuta esplicitamente questa versione, che egli attribuisce ai suoi predecessori (*Ol.* I 36: ἀντία προτέρων) e che, a suo dire, deriverebbe da quanti, in occasione del rapimento di Pelope da parte di Poseidone, avevano provato invidia nei confronti della sorte del giovane: costoro avrebbero messo in circolazione la diceria sulla macellazione di Pelope tramite μάχαιρα (v. 49: μαχάιρα τάμον κατὰ μέλη) e sulla distribuzione delle sue carni agli dèi come δεύτατα⁵, termine che designa “l'ultima portata” del banchetto, ma che è stato spesso inteso,

¹ Nel quadro dell'ideologia democratica della piena età classica, quest'immagine mitica tende ad essere riusata per connotare gli eccessi dispotici tipici delle monarchie barbare. È il caso del re egizio Busiride, personaggio mitico che al tempo di Isocrate era tacciato di divorare gli stranieri dopo averli sacrificati (cfr. Isoc. *Bus.* 5, 7, 31; Schol. Luc. *Jup. Trag.* 21: Βούσιρις ὁ Αἰγύπτιος· οὗτος ὡμὸς ἦν ὡς καὶ ἀνθρώπους ἐσθίειν). Sulla xenofobia implicata nello stereotipo cannibalesco di Busiride cfr. WINKLER 1980, pp. 179 ss.

² Sulle funzioni mitiche della violenza dei padri nei confronti dei figli si veda, in generale, BONNARD 2005.

³ Sull'immaginario relativo alla tecnofagia si vedano, in generale, HALM-TISSERANT 1993b, segnatamente le pp. 89-158 e FRONTISI-DUCROUX 2004. Sulla lunga durata e sulla manipolazione delle immagini di tecnofagia cfr. i contributi in DUBEL – MONTANDON 2012.

⁴ Cfr. HALM-TISSERANT 1993b, pp. 134-47; GANGLOFF 2012 e ACERBO 2019, pp. 100-21.

⁵ Pi. *Ol.* I 50-1: τραπέζισι τ' ἀμφὶ δεύτατα κρεῶν / σέθεν διεδάσαντο καὶ φάγον. L'uso dei verbi al plurale e la

Appendice II

fin dall'antichità, come riferimento alle “estremità” del corpo della vittima umana⁶.

Dopo aver accennato a tali orride dicerie, Pindaro sostiene che Tantalò, sovrano onorato dagli dèi più di ogni altro mortale (vv. 54-5), avrebbe invece invitato gli dèi a “un banchetto assolutamente nella norma, fornendo loro pasti come contraccambio” (vv. 37-9: ἐκάλεσε [...] τὸν εὐνομώτατον / ἐς ἔρανον, [...] / ἀμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρέχων). Il poeta tebano enfatizza, cioè, gli aspetti positivi della regalità di Tantalò, rigettando il motivo del banchetto antropofagico⁷ e segnalando esplicitamente il rapporto di reciprocità “eunomica” che il mitico sovrano della Lidia, commensale degli dèi, intratteneva con questi ultimi. Il pasto disordinato del mito è qui riconfigurato in un banchetto ordinato: l'eccesso di violenza è ormai espunto e neutralizzato in quanto “impensabile”, secondo una tendenza che è coerente con il complesso gli sviluppi dell'immaginario mutilatorio (cfr. *infra*, par. 5.2).

Dallo scolio pindarico (*schol. ad Pi. Ol. I 40a*) ricaviamo invece che, secondo una tradizione piuttosto diffusa, Tantalò aveva dato in pasto suo figlio agli dèi proprio per ricambiare l'invito avuto dagli dèi al loro ἔρανος (αὐτὸς ὁ Τάνταλος τῷ τοῦ ἐράνου τρόπῳ ἀντεισφέρειν τε τοῖς θεοῖς εὐωχίαν ἠπόρησεν); allo stesso modo, uno scolio a Licofrone (*schol. ad Lyc. 152*) afferma che il sovrano avrebbe offerto tale banchetto agli dèi “per mostrare il suo rispetto dell'ospitalità” (τὸ φιλόξενον αὐτοῦ ἐνδεικνύμενος). Si noti come in questo caso il pasto antropofagico è presentato non in quanto *difetto* di ξενία, ma al contrario come un vero e proprio *eccesso* nel contraccambio: nel tentativo di ricambiare i privilegi che gli dèi gli hanno accordato, Tantalò arriva a elargire molto più di quanto dovrebbe dare, sbilanciando così il rapporto di reciprocità che lo lega agli dèi⁸. Eccesso e difetto di ξενία si equivalgono perché portano allo stesso esito disforico.

diatesi attiva sembrano implicare la partecipazione attiva di tutte le divinità presenti al banchetto alle operazioni di sezionamento e cottura del corpo di Pelope, opzione che Pindaro squalifica categoricamente poiché ritiene impossibile dire γαστρίμαργος, “smodato nel mangiare”, qualcuno degli dèi (v. ἄπορα γαστρίμαρ- / γον μακάρων τιν' εἰπεῖν), cfr. ACERBO 2019, p. 101 e n. 131.

⁶ Lo *schol. ad Pi. Ol. I 80a* parla di χεῖρας καὶ πόδας καὶ τὴν κεφαλὴν, il che pare alquanto difficile: basti pensare che in Hdt. I 119, 3 Astiage fa servire ad Arpago le carni del figlio, senza però mani, piedi e testa (πλὴν κεφαλῆς τε καὶ ἄκρων χειρῶν τε καὶ ποδῶν). Diversamente lo *schol. ad Pi. Ol. I 80b* intende δεύτατα nel senso di “estremità, oppure pezzi inzuppati nel sangue” (ἢ τὰ ἔσχατα, ἢ τὰ βεβρεγμένα τῷ αἵματι). Sull'interpretazione di δεύτατα cfr. il commento di Catenacci in CATENACCI - GENTILI - LOMIENTO 2013, p. 372, ad *Pi. Ol. I 50*.

⁷ Allo stesso modo nell'*Ifigenia in Tauride* euripidea (vv. 386-8) Ifigenia afferma di ritenere non degno di fede il racconto del banchetto predisposto da Tantalò con le carni del proprio figlio; su questi versi si veda in particolare il commento di KYRIAKOU 2006, pp. 144-5 (ad Eur. *IT* 385-91).

⁸ Eccesso nel contraccambio che tradisce il tentativo di ottenere un più alto status sociale, come emerge dall'associazione con altri miti analoghi: come ha sintetizzato Annie-France Laurens, «par l'offre du repas cannibale, l'homme croit posséder le moyen d'accéder au plus haut degré du pouvoir politique (royauté chez Atrée [...]); il croit même pouvoir ainsi se faire l'égal des dieux, comme Tantale ou Lycaon» (LAURENS 1984, p. 234). Sull'infanticidio e il cannibalismo di Licaone, re di Arcadia, cfr. HALM-TISSERANT 1993b, pp. 127-58.

II.2. *Imbandire le carni dei figli altrui*

Più attestato è il motivo del sovrano che imbandisce a un ospite le carni del figlio (o dei figli) di quest'ultimo. Il caso più noto è quello del banchetto cannibalesco ordito da Atreo ai danni del fratello e nemico Tieste, episodio mitico che assume grande rilievo drammaturgico nell'*Agamennone* eschileo. Alla consumazione antropofagica dei figli di Tieste si allude una prima volta, in forma più criptica, durante il monologo di Cassandra (vv. 1217-22): nel suo delirio profetico la sacerdotessa afferma di vedere presso la reggia degli Atridi – qualificata come “mattatoio di uomini, luogo dal suolo insanguinato” (v. 1092: ἀνδροσφαγεῖον καὶ πεδορραντήριον) – i defunti figli di Tieste che, simili a immagini di sogni (v. 1218: ὄνειρων προσφερεῖς μορφώμασιν), hanno le mani ripiene delle proprie carni (v. 1220: χεῖρας κρεῶν πλήθοντες); essi reggono, infatti, i loro intestini e le loro viscere, le stesse “che il padre ha assaggiato” (vv. 1221-2: σὺν ἐντέροις τε σπλάγγν', ἐποίκτιστον γέμος, / πρέπουσ' ἔχοντες, ὧν πατὴρ ἐγεύσατο). Le immagini usate da Eschilo a proposito del corpo dei figli divorati oggettivano in modo espressionistico l'anomalia relazionale tra padri e figli: al rovesciamento della funzione paterna (il padre da erogatore di nutrimento ai figli diventa divoratore dei figli) corrisponde, infatti, la caotizzazione delle barriere fisiche che separano interno ed esterno del corpo, espressa dall'atto di tenere in mano le proprie viscere⁹.

La vicenda sarà rievocata nel dettaglio da Egisto nel monologo che apre l'esodo del dramma (vv. 1577 ss.). Nel presentare lo zio paterno, Egisto accentua i tratti afferenti all'orizzonte semantico della sovranità: Atreo è qualificato, infatti, come signore di Argo (v. 1583: Ἀτρεὺς γὰρ ἄρχων τῆσδε γῆς) e detentore di un κράτος che Tieste aveva messo in discussione (v. 1585: ἀμφίλεκτος ὧν κράτει)¹⁰. Per tale ragione, spiega Egisto, il sovrano aveva scacciato il fratello dalla città. Quando quest'ultimo si ripresenta presso il proprio focolare in qualità di supplice (v. 1587: προστρόπαιος ἐστίας), Atreo decide di ingannarlo e di dargli funesti doni ospitali (1590-3):

...ξένια δὲ τοῦδε δύσθεος πατὴρ
Ἀτρεὺς, προθύμως μᾶλλον ἢ φίλως, πατρὶ
τῶμῳ, κρεουργὸν ἦμαρ εὐθύμως ἄγειν
δοκῶν, παρέσχε δαῖτα παιδείων κρεῶν.

⁹ Parimenti, nel già analizzato *schol.* H MV *Od.* XVIII 85a, l'immagine di Echeto che acceca e imprigiona la figlia invece di darla in sposa è associata all'autofagia come parossistica confusione tra interno ed esterno del corpo. Sulle immagini di caos che qualificano l'assassinio dei parenti in Eschilo cfr. MOREAU 1985, pp. 119-23.

¹⁰ Il contesto cui è ricondotto il motivo del banchetto antropofagico è dunque quello della lotta per la detenzione del potere (MARRUCCI 2005, *passim*). Sulla risemantizzazione eschilea delle caratteristiche agonali del κράτος omerico cfr. MARRUCCI 2010, pp. 38-46, in particolare p. 43, n. 123 sull'espressione ἀμφίλεκτος ὧν κράται.

Appendice II

...ma come doni ospitali l'empio padre di costui,
Atreo, con più sollecitudine che con amicizia, fingendo
di celebrare con gioia il giorno in cui si ripartiscono le carni animali,
diede a mio padre in pasto le carni dei suoi figli.

Segue una breve descrizione dello smembramento dei figli di Tieste, compendiata dall'immagine di Atreo che "i piedi e le dita all'estremità della mani / faceva a pezzetti" (vv. 1594-5: τὰ μὲν ποδῆρη καὶ χερῶν ἄκρους κτένας / ἔθρυπτ[ε]), operazione mutilatoria finalizzata in prima istanza a rendere irricognoscibili le carni umane (v. 1596: ἄσημα δ' αὐτῶν) che Tieste divorerà, seduto in disparte e ignaro, durante il banchetto. I vv. 1595-6 presentano alcune difficoltà linguistiche che legittimano il sospetto di una corruzione testuale¹¹. Tra le questioni sollevate dagli interpreti c'è anche quella relativa alla mancata menzione delle teste dei figli: perché Eschilo si concentrerebbe sul frazionamento delle dita e dei piedi e non farebbe riferimento alle teste, se lo scopo dell'assassino-macellaio è quello di rendere irricognoscibile per l'ospite Tieste la reale provenienza delle carni?

Il dubbio è lecito, soprattutto se accogliamo l'ipotesi di una reminiscenza di questo brano eschileo nell'episodio del banchetto cannibalesco di Arpago narrato nelle *Storie* di Erodoto (I 119). Per punire il suo suddito Arpago, reo di avergli disobbedito, il *basileus* Medo Astiage lo invita a banchetto (ἐπὶ δεῖπνον ἐκέκλητο) presso la sua dimora, ma invece di servirgli le carni di montone (destinate al resto degli ospiti) gli imbandisce le carni cotte di suo figlio, "tranne la testa, le estremità delle mani e i piedi" (πλὴν κεφαλῆς τε καὶ ἄκρων χερῶν τε καὶ ποδῶν)¹². In questo caso la testa figura al primo posto tra gli elementi scartati.

Supponendo una derivazione dell'immagine erodotea da Eschilo, Rose (1958, p. 113) ha proposto per i vv. 1595-6 dell'Agamennone l'integrazione τὰ μὲν ποδῆρη καὶ χερῶν ἄκρους κτένας / <κεφαλὰς τε σώσας, τὰπίλοιπα τῶν κρεῶν> / ἔθρυπτ[ε] ("dopo aver messo da parte i piedi, le dita all'estremità delle mani / e le teste, sminuzzava le restanti carni"). La presenza di un esplicito riferimento alla decapitazione dei figli di Tieste potrebbe, peraltro,

¹¹ Per una discussione approfondita si veda MEDDA 2017, III, pp. 417-20, ad Aesch. *Ag.* 1595-6.

¹² HALM-TISSERANT 1993b, p. 100 individua nelle immagini di amputazione delle estremità corporee presenti nella drammatizzazione eschilea del banchetto di Tieste e nel racconto erodoteo del banchetto cannibalesco di Arpago un riferimento a «les mutilations, outrageantes et apotropaïques à la fois, du *maschalismos*, pratiquées sur les cadavres qu'on ampute de leurs extrémités». Così anche SOMMERSTEIN – FITZPATRICK – TALBOY 2006, p. 83, che parla di «apotropaic function». Tale interpretazione non è, però, supportata dai testi in analisi, che presentano le amputazioni delle estremità come espediente esclusivamente atto a rendere irricognoscibile le carni imbandite ai nemici personali del sovrano. Sui rapporti tra il brano eschileo e l'episodio erodoteo si vedano anche COULET 1994, p. 62 e MEDDA 2017, pp. 417-8.

essere supportata da un riscontro testuale qualora si accogliesse, a proposito del v. 1091, dove Cassandra aveva qualificato la reggia degli Atridi in termini di un luogo che ha conosciuto “molti mali che implicano spargimenti di sangue tra consanguinei” (vv. 1090-1: μισόθειον μὲν οὖν· πολλὰ συνίστορα, / αὐτόφωνα, † κακὰ καρτάναι†), la congettura καρτόμα (“tagli di teste”) avanzata da Kayser al posto del problematico καρτάναι¹³.

Ritengo, in ogni caso, che la menzione dell’ablazione delle dita della mano e dei piedi nel monologo di Egisto risulti funzionale anche in assenza di una menzione delle teste: se la decollazione ricorre regolarmente a proposito di immagini di vendetta¹⁴, l’amputazione delle altre estremità del corpo è, piuttosto, un *topos* ricorrente nelle immagini di violazione della ξενία da parte di un sovrano. Tale è il contesto al quale Egisto riconnette strategicamente l’oltraggio subito dal padre Tieste: Atreo *non si è vendicato* di Tieste, ma lo ha oltraggiato in modo del tutto gratuito, tale da legittimare la reazione vendicativa del figlio Egisto.

La degradazione dell’ospite (e fratello) da parte del “sovrano mutilatore” Atreo raggiunge qui livelli di violenza estrema, tali da sollecitare in Tieste l’auspicio di un annichilimento generale dell’intero γένος, come segnala esplicitamente l’invocazione della “morte intollerabile sui Pelopidi” (v. 1600: μόρον δ’ ἄφερτον Πελοπίδαις ἐπέυχεται)¹⁵. Significativa è, in particolare, la designazione Πελοπίδαις, che sollecita nel fruitore implicito il rimando alla sorte subita da Pelope in quanto oggetto del pasto antropofagico imbandito da Tantalo: la scissione introdotta nella carne del figlio di Tantalo, espressione di un mancato autocontrollo nella macellazione sacrificale, è implicitamente connotata come matrice della lacerazione della solidarietà familiare¹⁶ e di un’*escalation* di violenza che rischia, nel suo

¹³ Ma anche tale soluzione non è esente da obiezioni, cfr. MEDDA 2017, III, pp. 160-1.

¹⁴ Come è emerso dall’analisi delle immagini di decollazione svolta nel Cap. 2. Anche in Hdt. I 119 è in gioco la vendetta di Astiage nei confronti del tradimento di Arpago; cfr. MARRUCCI 2005, pp. 71-3.

¹⁵ Tale rimando è ancora più esplicito in una versione recenziore del mito, attestata da Seneca e da Igino, secondo cui uno dei figli di Tieste fatti a pezzi da Atreo era chiamato Tantalo (a tal proposito si veda HALM-TISSERANT 1993b, pp. 97-98, in particolare p. 98 sulle implicazioni simboliche: «l’ancêtre qui avait démembré Pélops se trouve, à la troisième génération et par le biais de l’onomastique, dévoré à son tour»). In Eschilo alla maledizione nei confronti dell’intera stirpe è, peraltro, associato il gesto del calcio con cui Tieste, dopo essersi accorto di quanto accaduto, rovescia la tavola (v. 1601: λάκτισμα δείπνου ξυνδίκως τιθείς ἄρῳ). Indicatore del rovesciamento delle norme di reciprocità, il gesto del ribaltamento della tavola ricorre anche in altre narrazioni mitiche di banchetti cannibaleschi: in [Apoll.] III 8, 1-2 è Zeus stesso che rovescia la tavola dopo aver scoperto che i figli di Licaone gli hanno offerto una vittima umana. Per ulteriori riuasi dell’immagine del tavolo rovesciato nelle leggende sul cannibalismo cfr. HALM-TISSERANT 1993b, p. 101.

¹⁶ Lo stesso motivo è rintracciabile nella tradizione mitica, riferibile alla *Tebaide* del Ciclo epico (*schol.* Soph. OC 1375 = *Thebais*, fr. 3 Allen), secondo cui Edipo avrebbe maledetto i figli Eteocle e Polinice poiché questi ultimi, invece di riservargli la spalla di una vittima sacrificale come pezzo d’onore, gli avevano mandato una coscia. Sia qui che nella leggenda dello smembramento di Tantalo la discordia all’interno del medesimo γένος deriva proprio dal mancato rispetto dei protocolli rituali della macellazione sacrificale. Se la macellazione corretta funge da strumento di riproduzione della gerarchia sociale e sta alla base dell’ordine politico del banchetto, nella macellazione scorretta è percepito il rischio di una letale indifferenziazione sociale che l’immaginario mitico sanziona attraverso il motivo della reciprocità violenta tra i congiunti.

Appendice II

andamento al contempo ritorsivo e accrescitivo¹⁷, di autodistruggere l'intera stirpe.

Il brano eschileo costituisce una sorta di compendio e di riattualizzazione dei principali elementi morfologici pertinenti all'immaginario dei "sovrani mutilatori" analizzato nel Capitolo 4: l'invito proditorio al banchetto (motivo cui allude già nella *Nekyia* odissica lo spettro di Agamennone; da confrontare con l'episodio di Aicmodico invitato a banchetto da Echeto, cfr. *supra*, par. 4.2.2), la sostituzione della vittima sacrificale con una vittima umana (il κρεουργὸν ἦμαρ, il giorno festivo in cui si ripartiscono le carni dell'animale, diventa l'occasione dello smembramento dei figli di Tieste)¹⁸, l'amputazione delle estremità (ἀκρωτηριασμός) della vittima e il δαίς antropofagico al posto dei doni ospitali.

Notevole è, peraltro, la sovrapposizione che Eschilo propone tra l'orrendo pasto imposto a Tieste, così come rievocato dal figlio Egisto, e il cannibalismo di Polifemo nell'*Odissea*: Tieste si presenta ad Atreo in qualità di supplice, così come fa Odisseo nei confronti del ciclope (*Od.* IX 266-71); Atreo concede a Tieste degli ξένια, "doni ospitali", consistenti nelle carni dei figli, così come Polifemo dichiara a Odisseo di volergli concedere il dono ospitale di essere mangiato per ultimo¹⁹; resosi conto dell'inganno, Tieste cade all'indietro e vomita le carni dei figli (Aesch. *Ag.* 1599: ἀμπίπτει δ' ἀπὸ σφαγῆν ἐρῶν), così come fa il ciclope ubriaco rigurgitando le carni dei compagni di Odisseo (*Od.* IX 371-4).

Gli echi omerici permettono al drammaturgo di connotare in senso "ciclopico" la regalità di Atreo, così come farà Euripide nell'*Ecuba* a proposito del re tracio Polimestore. La disfunzionalità di quest'ultimo, che il dramma ascrive più volte all'orizzonte della "barbarie"²⁰, deriva anche in questo caso dal ricorso allo smembramento degli ospiti: Polimestore ha ucciso il suo ξένος Polidoro²¹, figlio di Ecuba, rendendo oggetto di διατέμνειν

¹⁷ Cfr. Aesch. *Ag.* 758-60, dove «l'azione empia / ne genera altre più numerose, / ma del tutto simili alla loro stirpe» (τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον / μετὰ μὲν πλείονα τίκτει, / σφετέρᾳ δ' εἰκότα γέννᾳ), con l'analisi di STOLFI 2022, pp. 57-9.

¹⁸ Sull'uso eschileo dell'immaginario sacrificale a proposito dello spargimento di sangue umano cfr. MOREAU 1985, pp. 86-99, segnatamente p. 90 sull'espressione κρεουργὸν ἦμαρ. Froma I. Zeitlin ha introdotto a questo proposito la nozione di «corrupted sacrifice» (ZEITLIN 1965, segnatamente pp. 469-70 sul banchetto di Tieste, inteso come «a parody of sacrifice»). Su questo punto si veda anche HALM-TISSERANT 1993b, pp. 99-100.

¹⁹ *Od.* IX 369-70: Οὐτὶν ἐγὼ πύματον ἔδομαι μετὰ οἷσ' ἐτάροισι, / τοὺς δ' ἄλλους πρόσθεν· τὸ δέ τοι ξεινήϊον ἔσται.

²⁰ Cfr. HALL 1989, pp. 107-10. Nel dramma la ξενοκτονία è esplicitamente presentata come attitudine "non greca" (Eur. *Hec.* 1247-8): τάχ' οὖν παρ' ὑμῖν ράϊδιον ξενοκτονεῖν / ἡμῖν δέ γ' αἰσχρὸν τοῖσιν Ἑλλήσιν τόδε. L'ascrizione della ξενοκτονία all'orizzonte della "barbarie" è evidente anche nell'*Ifigenia tra i Tauri* euripidea: sulla rappresentazione del sacrificio degli stranieri presso i Tauri rimando a BREMMER 2013.

²¹ Cfr. Eur. *Hec.* 1216: ξένον κατέκτας σὴν μολόντ' ἐφ' ἐστίαν ("Hai ucciso l'ospite che era venuto al tuo focolare"); come già nel caso di Tieste nell'*Agamennone* eschileo, la menzione del focolare, centro "sacro" della casa, contribuisce a elicitare nel fruitore l'orrore per la violazione delle norme sacrali che strutturano l'ospitalità. Sulla centralità che la violazione della ξενία assume nel dramma si vedano BELFIORE 2000, pp. 147-9 e BATTEZZATO 2010, pp. 61-86 e 2018, pp. 9-14; da sottolineare che già gli stessi nomi dei figli che Ecuba vedrà perire nel corso del dramma, ovvero Polidoro ("Quello dai molti doni") e Polissena ("la molto ospitale"), rimandano in modo perspicuo all'orizzonte della ξενία.

il suo χρώς e gettandone i resti in mare (Eur. *Hec.* 781-2: Αγ. κτανών νιν, ὡς ἔοικεν, ἐκβάλλει ξένος. / Εκ. θαλασσόπλαγκτόν γ', ὄδε διατεμῶν χροῶ) ²². Per questo motivo egli verrà infine accecato da Ecuba e dalle prigioniere troiane, così come Polifemo verrà accecato da Odisseo e dai suoi compagni ²³. Nell'auspicio di vendicare il trattamento ricevuto dalle donne, il sovrano tracio esplicita, infine, un desiderio cannibalesco che ricorda più i gusti alimentari di Polifemo che altre immagini omeriche di vendetta: Polimestore vuole infatti rimpinzarsi delle carni e delle ossa delle donne (Eur. *Hec.* 1071: σαρκῶν ὀστέων τ' ἐμπλησθῶ), così come il ciclope inghiotte nel suo grosso ventre i compagni di Odisseo senza lasciare nessun avanzo, "né viscere né carni né le ossa ripiene di midollo" (*Od.* IX 292-3: οὐδ' ἀπέλειπεν, / ἔγκατά τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόεντα). È lo stesso sovrano tracio a rappresentare in termini bestiali il furore cannibalesco che anima la sua vendetta contro le "cagne" troiane: egli dichiara, infatti, di aver assunto "l'incedere di bestia montana a quattro zampe" (1057-8: τετράποδος βάσιν θηρὸς ὀρεστέρου) e di "assumere un pasto di bestia feroce" (1072: θοίναν ἀγρίων τιθέμενος θηρῶν). Divenuto belva, Polimestore rinuncia a quella violenza tecnicizzata che ancora connotava l'uccisione di Polidoro per approdare alla violenza bestiale e "ciclopica": egli vuole ormai rendere oggetto di *σπαραγμός* il corpo delle troiane, specialmente quello di Ecuba (1125-6: ἀρπάσας χεροῖν / διασπάσωμαι καὶ καθαιμάξω χροῶ).

Significativamente il personaggio di Agamennone, entrato in scena dopo aver udito da

²² Il sintagma ὄδε διατεμῶν χροῶ riecheggia la formula iliadica ταμέειν χροῶ νηλεῖ χαλκῶ (*Il.* XIII 501, XVI 761), mentre il dettaglio del gettare in acqua il cadavere rimanda all'orizzonte semantico della già discussa ἀεικείη (cfr. il trattamento del cadavere di Licaone da parte di Achille in *Il.* XXI 122-7; *supra*, par. 3.4.4). In tal modo Polimestore è qualificato come sovrano disfunzionale che confonde guerra e ospitalità, che reduplica nella relazione con gli ospiti la stessa violenza che gli *aristees* iliadici hanno nei confronti dei corpi dei loro nemici sul campo di battaglia. L'insistenza sul nesso tra *ξενία*, assassinio e oltraggio del cadavere emerge già nelle parole dello spettro di Polidoro in Eur. *Hec.* 25-30 e successivamente nelle parole di Ecuba ai vv. 709 ss.: alla domanda del Coro su chi abbia ucciso suo figlio, la protagonista risponde qualificando il responsabile attraverso il suo statuto di "ospite" (v. 711: ἐμὸς ἐμὸς ξένος), quindi ai vv. 715-20 associa direttamente il mancato rispetto della *ξενία* allo squartamento del corpo di Polidoro: ποῦ δίκαια ξένων; / ὃ κατάραι' ἀνδρῶν, ὡς διεμοιράσω / χροῶ, σιδარέω τεμῶν φασγάνῳ / μέλεα τοῦδε παιδὸς οὐδ' ὄκτισας ("dov'è la giustizia degli ospiti? / Uomo maledetto! Come hai fatto a pezzi / il suo corpo, tagliando con la spada di ferro / le membra di questo mio figlio, e non ne hai avuto pietà"). La modalità di messa a morte di Polidoro è stata talvolta interpretata come allusione allo *σπαραγμός* dionisiaco (cfr. SCHLESIER 1988, pp. 118; SEGAL 1990, p. 121; ZEITLIN 1991, p. 73) o come un *μασχαλισμός* (DOROSZEWSKA – KUCHARSKI 2018, p. 157); secondo MOSSMAN 1995, p. 168-9, n. 14, «it is tempting to see in this emphasis on the corpse's wounds a reference to the practice of ἀκρωτηριασμός, the cutting off of the extremities of a corpse [...]: it is designed to make the vengeance of the corpse impossible». Sulla scia di GLOTZ 1904b, p. 63, la studiosa confonde qui lo ἀκρωτηριασμός, inteso arbitrariamente come mutilazione delle estremità del cadavere, con una delle due interpretazioni tradizionali del *μασχαλισμός*, su cui cfr. *infra*, Appendice III. Nel testo euripideo non si menzionano, comunque, le estremità del corpo, il che rende poco prudente il riferimento al corrispettivo ambito mutilatorio.

²³ Sui tratti "ciclopici" di Polimestore cfr. SEGAL 1990, pp. 123, 126-7; ZEITLIN 1991, pp. 70 ss.; MOSSMAN 1995, pp. 191-2; FERLA 1996, p. 289; MATTHIESSEN 2010, pp. 26-7; ANDÒ 2013, pp. 70-1. Secondo SCHLESIER 1988, pp. 127-32 e ZEITLIN 1996, pp. 78-83, Polimestore erediterebbe, inoltre, alcuni dei tratti che caratterizzano Licurgo, anch'esso sovrano tracio (almeno a partite dagli *Edoni* eschilei, poiché in *Il.* VI 130-40 non c'è alcuna menzione della sua provenienza etnica). Sul riuso del motivo cannibalesco in relazione al motivo mitico di Licurgo che scaccia Dioniso, fulcro tematico della *Licurgia* di Eschilo, si veda anche BEDNAREK 2019 e 2021, pp. 77-81.

Appendice II

lontano le grida di Polimestore, reagirà alle parole del sovrano tracio qualificando in termini di “barbarie” la sua violenza bestiale (v. 1129: ἐκβαλὼν δὲ καρδίας τὸ βάρβαρον). Non solo il Polifemo odissiaco continua a funzionare, nell’immaginario tragico, come rappresentazione prototipica del nesso tra “cattiva regalità”, ξενοκτονία e cannibalismo²⁴, ma la violenza che lo connota (e che nell’*Odissea* è sganciata da una specifica caratterizzazione etnico-culturale) diventa anche un operatore simbolico che contribuisce in modo determinante alla costruzione di una barriera culturale tra l’orizzonte della “grecità” e quello della “barbarie”, in accordo con una più generale tendenza, tipica dell’età classica, che rifunzionalizza in tale direzione l’immaginario mutilatorio arcaico (cfr. *infra*, par. 5.2.2).

²⁴ Isocrate (XII 121-2) menziona l’uccisione degli ξένοι tra le peggiori forme di trasgressione (insieme a fratricidio, parricidio, matricidio, incesto e cannibalismo).

Lo strano caso del *μασχαλισμός*: tra morfologia e diacronia

III.1. *Il dossier sul μασχαλισμός*

Il termine *μασχαλισμός*, impiegato solo da fonti lessicografiche tarde¹, deriva dal verbo *μασχαλίζειν*, a sua volta un denominale formato dal sostantivo greco che designa l'ascella, *μασχάλη*, e dal suffisso *-ίζω*, morfema che indica qui un tipo di azione esercitata su o con la parte del corpo². Le prime attestazioni di *μασχαλίζειν* sono offerte un verso delle *Coefore* di Eschilo e da uno dell'*Elettra* sofoclea: in entrambi i casi il verbo è usato all'aoristo passivo *έμασχαλίσθη* e si riferisce a un'azione infamante compiuta da Clitemestra sul corpo, ormai privo di vita, del marito Agamennone.

Aesch. *Choe.* 439-43

έμασχαλίσθη δέ γ', ώς τόσ' εἰδῆς,
 έπρασσε δ', άπερ νιν ώδε θάπτει,
 μόρον κτίσαι μωμένα
 άφερτον αἰώνι σῶ·
 κλύεις πατρώους δύας άτίμους

È stato ascellizzato, sappilo:
 lo fece colei che lo seppellisce così
 meditando di rendere la sua sorte
 intollerabile per la tua vita:
 senti le infamanti disgrazie del padre.

Soph. *El.* 442-6

Σκέψαι γάρ εἴ σοι προσφυλώς αὐτῆ δοκεῖ
 γέρα τάδ' οὖν τάφοισι δέξασθαι νέκυς,
 ύφ' ἧς θανών άτιμος ώστε δυσμενῆς
έμασχαλίσθη κάπι λουτροῖσιν κάρα
 κηλῖδας έξέμαξεν.

Pensa se ti sembra che il morto nella tomba
 possa accogliere con animo benigno questi onori:

¹ Paus. Gr. ε34 Erbse, s.v. *έμασχαλίσθη*; Phot. s.v. *έμασχαλίσθη*, Suid. s.v. *έμασχαλίσθη*.

² CHANTRAINE 1968, p. 671, s.v. *μασχάλη*; cfr. ROHDE 1890-1894 [2006], I, Appendix 2, p. 268.

Appendice III

assassinato senza dignità come un nemico,
è stato ascellizzato da lei, e quella durante i riti lustrali
con la testa di lui ripulì le macchie di sangue.

Il contesto non permette di determinare con certezza in cosa consiste quest'*ascellizzazione*; capiamo, però, che si tratta di un'azione infamante che ha rapporto con la negazione degli onori funebri. Nella tradizione erudita e lessicografica si è imposta, invece, una particolare interpretazione del verbo *έμασχαλίσθη* che rimanda a una supposta pratica molto antica e particolarmente macabra.

Schematizzando, possiamo individuare nella tradizione esegetica tre filoni: il primo è rappresentato principalmente dalla voce *μασχαλίσματα* (altro deverbativo di *μασχαλίζειν*) offerta dai lessici di Fozio e della *Suda*, che si rifanno esplicitamente a un'interpretazione formulata da Aristofane di Bisanzio³; il secondo è costituito dagli scoli all'*Elettra*, che divergono sensibilmente da Aristofane e ampliano il dossier adducendo come parallelo la mutilazione subita dal cadavere di Apsirto in Apollonio Rodio (IV 477-9)⁴; il terzo filone è rappresentato, infine, dal materiale erudito relativo all'episodio raccontato nelle *Argonautiche* e comprende lo scolio *ad locum* e le interpretazioni offerte da alcuni tardi *Etymologica*⁵.

Iniziamo con l'esaminare le informazioni che Fozio e la *Suda* ricavano da Aristofane di Bisanzio (*Suid.* s.v. *μασχαλίσματα* = Ar. Byz. fr. 78 Nauck [= fr. 412 Slater]):

Μασχαλίσματα: Αριστοφάνης παρὰ Σοφοκλεῖ ἐν Ἡλέκτρα κείσθαι τὴν λέξιν, ἔθος σημαίνουσαν. οἱ γὰρ φονεύσαντες ἐξ ἐπιβουλῆς τινὰς ὑπὲρ τοῦ τὴν μῆνην ἐκκλίνειν ἀκρωτηριάσαντες μόρια τούτου καὶ ὀρμαθίσαντες ἐξεκρέμασαν τοῦ τραχήλου διὰ τῶν μασχαλῶν διείραντες, καὶ μασχαλίσματα προσηγόρευσαν. σημαίνει δὲ ἡ λέξις καὶ τὰ τοῖς μηροῖς ἐπιτιθέμενα ἀπὸ τῶν ὤμων κρέα ἐν ταῖς τῶν θεῶν θυσίαις.

Aristofane dice che la parola si trova nell'*Elettra* di Sofocle, dove designa un'usanza. Infatti, coloro che uccidevano con premeditazione amputavano le estremità delle membra della vittima per stornarne ira, poi, legatele insieme, le appendevano al collo facendole passare per le ascelle, e le chiamavano *μασχαλίσματα*. La parola designa, però, anche le carni prelevate dalle spalle e poste sulle cosce durante i sacrifici agli dèi.

La procedura cui allude Sofocle nell'*Elettra*⁶, sostiene Aristofane, coinciderebbe con

³ Phot. s.v. *μασχαλίσματα*, Suid. s.v. *μασχαλίσματα*.

⁴ *Schol. vet. Soph. El.* 445a2 Xenis, ripreso da Suid. s.v. *μασχαλισθηῖναι*.

⁵ *Schol. AR IV 477*; *Et. Gen.* s.v. *ἀπάργματα*; *EM* s.v. *ἀπάργματα*

⁶ E forse anche nel *Troilo*, se è vero – come riferisce Suid. s.v. *έμασχαλίσθη* – che Σοφοκλῆς ἐν Τρωίλῳ *πλήρη μασχαλισμάτων* εἶρηκε τὸν μασχαλισμόν (*Soph. TrGF IV F623*): Alain Sommerstein (SOMMERSTEIN –

una modalità ritualizzata di amputazione delle estremità (ἀκρωτηριάσαντες) che aveva come oggetto il cadavere di un individuo ucciso con premeditazione (ἐξ ἐπιβουλήs): l'omicida prendeva i μόρια del cadavere e li legava insieme, assemblandoli in una specie di collana che veniva fatta passare attraverso le μασχάλαι⁷, motivo per cui gli arti tagliati venivano designati μασχαλίσματα. Il testo non specifica *chi* indossasse esattamente questa “collana di pezzi tagliati”, ma spiega che lo scopo della procedura era quello di inibire la μῆνις della vittima, cioè impedire la vendetta del morto⁸.

Un'interpretazione più articolata della procedura è offerta, invece, dagli *scholia vetera* all'*Elettra*, che sembrano attingere non tanto da Aristofane di Bisanzio quanto dall'esegesi di altri commentatori ellenistici dell'opera sofoclea⁹ (*schol. vet. ad Soph. El. 445a 1-2*):

445a1) εἰώθεσαν οἱ δρώντες ἐμφύλιον φόνον ἀκρωτηριάζειν τοὺς ἀναιρεθέντας ἐκ παντὸς μέρους τοῦ σώματος ἀποτεμνόμενοι <καὶ> περιάπτειν ἑαυτοῖς τὰ ἄκρα συνείραντες, διὰ τούτων ὥσπερ τὴν δύναμιν ἐκείνων ἀφαιρούμενοι, διὰ τὸ μὴ παθεῖν εἰς ὕστερόν τι παρ' ἐκείνων δεινόν. ἐφόρου δὲ εἰς τὰς μασχάλας τὰ ἄκρα, ὃ καὶ μασχαλίσαι ἔλεγον¹⁰.

445a1) Coloro che uccidevano parenti avevano l'abitudine di mutilare le estremità delle loro vittime, tagliandone parti da tutto il corpo, e di appendersi addosso queste estremità dopo averle legate insieme, cercando così di privare quelli della loro forza, per non subire in un secondo momento qualcosa di brutto da parte loro. Portavano le estremità all'altezza delle ascelle. Questa pratica era detta “ascellizzare”.

445a2) ἐπὶ ταῖς καθάρσεσι τοῦ φονευθέντος τὰ ἄκρα ἔτεμνον καὶ περὶ τὴν μασχάλην αὐτοῦ ἐκρέμαζον αὐτά, ἵνα, φασίν, ἀσθενὴς γένοιτο πρὸς τὸ ἀντιτίσασθαι τὸν φονέα· καὶ Ἀπολλώνιος “ἐξάρματα τέμνεν θανόντος” περὶ τοῦ Ἰάσονος.

FITZPATRICK – TALBOY 2006, pp. 196-209) ipotizza che il frammento trádito si riferisca al μασχαλισμός compiuto da Achille sul cadavere di Troilo. Sulla questione si veda anche D'ALFONSO 2018, pp. 7-8 e 20, n. 40.

⁷ Sulle μασχάλαι come luogo marcato della topografia corporea, associato all'assenza di movimento e all'improduttività, si vedano le considerazioni di BARDEL 2002, p. 62.

⁸ Sulle possibili interpretazioni di μῆνις in questo passo cfr. JEBB 1894, p. 212 (Appendix), *ad Soph. El. 445*, il quale rileva che il termine potrebbe riferirsi anche all'ira degli dèi nei confronti dell'assassino: in tal caso la procedura avrebbe anche uno scopo propiziatorio, in accordo alle informazioni che ricaviamo dal filone della tradizione esegetica relativo ad AR IV 477-9. Contrario a questa interpretazione di μῆνις è, invece, KITTREDGE 1885, p. 156, n. 1. All'inibizione della vendetta del morto rimandano lo *schol. vet. ad Soph. El. 445a1-2* e lo *schol. Aesch. Choe. 440-2*, che parafrasa il testo eschileo spiegando che, subito il μασχαλισμός, Agamennone non potrà supportare Oreste nella sua vendetta contro Clitemestra (τοῦ Ἀγαμέμνονος μὴ δυναμένου σοι συμμαχεῖσαι πρὸς τὴν τιμωρίαν Κλυταιμῆστρας). Per questa lettura cfr. ROHDE 1890-1894 [2006], I, Appendix 2, p. 267, «Se il morto è mutilato, non potrà [...] afferrare e reggere la lancia che ad Atene si portava dinnanzi al funerale e si piantava sulla tomba dell'assassinato, a cui mancava un parente che lo potesse vendicare [...], coll'unico scopo certo ch'egli, poiché nessuno altrimenti lo βοηθεῖ, faccia uso dell'arma per vendicarsi».

⁹ *Contra* SLATER 1986, p. 162, GARVIE 1986, p. 163, *ad Aesch. Choe. 439* e DUNN 2018, p. 203. Su questo punto cfr. anche ROHDE 1890-1894 [2006], I, Appendix 2, p. 267 e MULLER 2011, p. 272.

¹⁰ Riporto il testo nell'edizione di XENIS 2010, pp. 172-4.

Appendice III

445a2) Per le purificazioni tagliavano le estremità dell'ucciso e le appendevano intorno alle sue ascelle, in modo da renderlo incapace di vendicare l'omicidio. Così Apollonio dice parlando di Giasone: "tagliava pezzi del morto".

Le due versioni dello scolio concordano nel riferire il verbo *μασχαλίζειν* a una modalità *sui generis* di taglio delle estremità (445a1: ἀκρωτηριάζειν, 445a2: τὰ ἄκρα ἔτεμνον), ma forniscono interpretazioni diverse circa il rapporto tra carnefice e vittima e sull'uso delle parti mutilate. La prima versione, vistosamente ispirata alla vicenda di Agamennone e Clitemestra, specifica che a eseguire tale pratica erano "coloro che avevano ucciso un parente" (οἱ δρῶντες ἐμφύλιον φόνον)¹¹, mentre nella seconda parte dello scolio il legame tra l'omicida e la vittima non è esplicitato: si allude, però, ad alcuni rituali di purificazione (ἐπὶ ταῖς καθάρσεσι) che sembrano connessi con l'omicidio proditorio, come si può dedurre dalla citazione al v. 477 delle *Argonautiche*, dove Giasone mutila il cadavere di Apsirto, dopo averlo ucciso grazie al δόλος pianificato da Medea. La prima parte dello scolio sostiene, inoltre, che era l'omicida a indossare la macabra collana, formata dai pezzi tagliati da tutto il σῶμα (ἐκ παντὸς μέρους τοῦ σώματος ἀποτεμνόμενοι), con lo scopo evidente quello di "schermare" il proprio corpo dalla δύναμις attribuita al morto¹². Nella seconda versione (445a2) la pratica è riferita sempre al tentativo di neutralizzare il risentimento del morto (ἵνα [...] ἀσθενῆς γένοιτο πρὸς τὸ ἀντιτίσασθαι τὸν φονέα), ma cambia la destinazione delle appendici tagliate: "le appendevano intorno all'ascella del defunto" (περὶ τὴν μασχάλην αὐτοῦ ἐκρέμαζον αὐτά). Si tratterebbe, allora, di un dispositivo di inibizione della *puissance* del morto tramite l'efficacia simbolica della "caotizzazione" delle membra del cadavere¹³.

Notiamo, innanzitutto, che due soli elementi tra quelli segnalati da Aristofane di Bisanzio e dagli scolii all'*Elettra* possono risultare coerenti con il contesto delle mutilazioni subite da Melanzio nell'*Odissea*: l'elemento della premeditazione dell'omicidio e il ricorso

¹¹ Suid. s.v. *μασχαλισθῆναι* attribuisce la pratica a οἱ δρῶντες ἐμφύλιον πόλεμον. Sul senso di queste espressioni si veda, in particolare, KITTREDGE 1885, p. 153 e MULLER 2011, pp. 280-1.

¹² Per il tentativo di rintracciare paralleli etnografici alla pratica descritta da questa prima parte dello scolio cfr. KITTREDGE 1885, pp. 163-4 e PETTAZZONI 1925 e 1926, con le critiche di CUSUMANO 2021, pp. 236 ss.

¹³ Secondo una logica non dissimile da quella di tipo "magico-apotropaico" che si oggettiva nelle posture contorte e innaturali delle "voodoo dolls" usate per inibire le entità demoniche: FARAONE 1991, p. 182, n. 62 e JOHNSTON 1999, p. 157-8 e, più di recente, DOROSZEWSKA – KUCHARSKI 2018, p. 164; su questa dinamica di "caotizzazione" del corpo della vittima descritta dai commentatori cfr. anche CUSUMANO 2021, p. 232. La procedura presuppone una sostanziale coincidenza tra il corpo come supporto fisico e la potenza invisibile del defunto; questo punto è fondamentale nell'interpretazione del *μασχαλισμός* offerta da Rohde (1890-1894 [2006], I, Appendix 2, p. 270: le «mutilazioni del corpo diventano mutilazione della ψυχή che lo ha abbandonato: è un'antica concezione non ignota neanche a Omero», con riferimento ad *Od.* XI 40-1, dove Odisseo afferma di aver visto tra le ψυχαί dei defunti "molti squarciati da armi di bronzo, / uomini uccisi in battaglia, con le armi lorde di sangue" (πολλοὶ δ' οὐτάμενοι χαλκίηρεσιν ἐγχείησιν, / ἄνδρες ἀρηΐφατοι, βεβροτωμένα τεύχε' ἔχοντες). Così anche GLOTZ 1904, p. 63 e n. 2.

all'amputazione delle estremità (ἀκρωτηριασμός)¹⁴. Nel testo omerico manca, invece, qualsiasi accenno a un successivo uso rituale degli arti tagliati: sappiamo solo che Eumeo, Filezio e Telemaco tagliano i testicoli del capraio per darli crudi ai cani (v. 476: τάμων μῆδεά τ' ἐξέρυσαν, κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι), così come, nelle parole di Antinoo, era solito fare Echeto con i genitali degli ξεῖνοι da lui mutilati (*Od.* XVIII 87). Notevole è, inoltre, lo scarto tra le credenze necrofobiche presupposte da questi due filoni della tradizione esegetica, dove al morto è attribuita una agentività tale da consentirgli di nuocere al suo omicida, e la rappresentazione omerica dei morti, i quali – in particolar modo nell'*Odissea* – sono immaginati come entità del tutto impotenti¹⁵. D'altra parte, se il problema fosse costituito dal risentimento del morto, che senso avrebbe mutilare il solo cadavere del capraio ma lasciare integri i corpi dei pretendenti? Il punto della mutilazione subita da Melanzio non può essere l'ira del defunto; è, piuttosto, la rabbia dei vivi, quella degli aguzzini, enfatizzata attraverso il sintagma formulare κεκοτηότι θυμῷ¹⁶, a costituire il focus emotivo della scena.

Resta da considerare il terzo filone esegetico relativo al μασχαλισμός, connesso a quella mutilazione di Apsirto in Apollonio Rodio, cui accenna anche lo scolio all'*Elettra* sofoclea¹⁷. Secondo queste fonti, il μασχαλισμός avrebbe avuto non tanto la funzione di inibire la potenziale vendetta del morto quanto piuttosto quella di “decontaminare” l'assassino che ha ucciso con l'inganno. Ecco cosa scrive Apollonio sulla mutilazione di Apsirto (AR IV 477-9):

¹⁴ Una glossa di Esichio specifica, peraltro, che tra gli arti sottoposti a μασχαλίζειν vi erano le orecchie e i nasi (Hesych. s.v. μασχαλίσματα: <οἱ> φονεύσαντες ἐξ ἐπιβουλῆς τινος ὑπὲρ τοῦ τὴν μῆνιν ἐκκλίνειν ἀκρωτηρίασαν τὰ μόρια τούτων, οἶον ὄτων, ῥινῶν). C'è chi ipotizza che il μασχαλίζειν comprendesse anche il taglio dei genitali della vittima: VERMEULE 1979, 222 n. 16, BARDEL 2002, pp. 57 ss. e OGDEN 2001, p. 109, n. 36.

¹⁵ CANTARELLA 1996 [2011], pp. 68-9; JOHNSTON 1999, p. 158-9. Sui morti omerici come entità disseccate e impotenti, ben diversi dai *revenants* del folklore greco di epoca medievale e moderna (come gli inquietanti *vrykolakas*, al cui orizzonte immaginifico LAWSON 1910, p. 436, *passim* riconduce il μασχαλισμός; cfr. BRACCINI 2011, pp. 51-2), si veda anche *supra*, p. 87, n. 26. Com'è noto, secondo la tesi esposta da Erwin Rohde in *Psyche*, le pratiche di violenza atte a stornare lo spirito del defunto (che egli definisce «usi veramente cannibaleschi», ROHDE 1890-1894 [2006], I, p. 229) andrebbero interpretate, d'altra parte, come una sopravvivenza delle antiche credenze pre-omiche relative alle *puissances* dei morti. Sulla questione cfr. anche MULLER 2011, pp. 286 ss.

¹⁶ *Od.* XXII 477.

¹⁷ Così anche Suid. s.v. μασχαλισθῆναι. Sulla scia di questi commentatori, gli interpreti moderni hanno rintracciato nella mutilazione di Apsirto un caso di μασχαλισμός analogo a quello che, nelle tragedie di Eschilo e Sofocle, Clitemestra avrebbe praticato sul cadavere di Agamennone: ROHDE 1890-1894 [2006], I, Appendix 2, pp. 269-70; TEUFEL 1939, pp. 102-10; VIAN 1981, p. 167, *ad* AR IV 477; BYRE 1996, p. 14; BREMMER 1997, p. 84; CEULEMANS 2007; AIGNER 2012, pp. 113-4, SCHAAF 2014, pp. 268-84; HUNTER 2015, p. 148, *ad* AR IV 477. Non convincente è l'ipotesi avanzata da VERSNEL 1973, il quale propone di intendere la mutilazione di Apsirto come un sacrificio atto a scongiurare i pericoli della navigazione; allo stesso modo non mi sembra utile il richiamo a una mutilazione a scopo magico che BURKERT 1996 [2003], p. 67 propone in relazione allo smembramento di Apsirto nella versione mitica accolta da [Apoll.] I 9, 24: qui è Medea a uccidere il fratello e a farne a pezzi il cadavere (Μήδεια τὸν ἀδελφὸν φονεῦει καὶ μελίσασα κατὰ τοῦ βυθοῦ ῥίπτει), ma lo scopo dell'orrenda operazione è fermare il padre Eeta, che rallenta l'inseguimento per raccogliere e dare sepoltura ai μέλη di Apsirto. Burkert qualifica tale operazione come uno *σπαραγμός*, ma con tale nozione bisogna intendere, piuttosto, la dilacerazione di un corpo (vivente) senza armi da taglio, e nulla sembra suggerire che Medea abbia fatto a pezzi con le nude mani il cadavere del fratello. Sulle fonti antiche relative alla morte di Apsirto si vedano BREMMER 1997 e NADAREISHVILI 2010-2011.

Appendice III

ἦρωες δ' Αἰσονίδης ἐξάργματα τάμνε θανόντος,
τρὶς δ' ἀπέλειξε φόνου, τρὶς δ' ἐξ ἄγος ἔπτυσ' ὀδόντων,
ἦ θέμις ἀθέντησι δολοκτασίας ἰλάεσθαι.

L'eroe figlio di Esone tagliava pezzi del morto:
tre volte ne leccò il sangue, tre volte sputò dai denti la contaminazione,
come è norma che gli omicidi rendano propizia la morte data con inganno.

Osserviamo, innanzitutto, che Apollonio non specifica esattamente quali parti del corpo della vittima sono tagliate da Giasone: il termine usato per designare l'oggetto della mutilazione è infatti ἐξάργματα, un *harax* che, come vedremo, indica in generale i pezzi di carne tagliati per primi in occasione del sacrificio¹⁸. Il poeta non fa, inoltre, alcun riferimento a una successiva manipolazione degli arti mutilati da parte dell'omicida, il che sembrerebbe inficiare la possibilità di ascrivere tale immagine all'orizzonte del *μασχαλισμός*. Nello scolio antico relativo al v. 477 delle *Argonautiche* non si fa alcuna menzione del verbo *μασχαλίζειν*, ma la prassi descritta coincide, per ciò che riguarda le mutilazioni inflitte al cadavere, con le informazioni riportate nella seconda versione dello scolio all'*Elettra* sofoclea, un dato che lascia pensare, in effetti, che i passi tragici e i versi di Apollonio siano stati letti in parallelo e interpretati in relazione alla medesima pratica già in età ellenistica. Così scrive lo scoliasta (*schol. ad AR IV 477 Wendel*)¹⁹:

477-9) οἱ δολοφονοῦντες ἀρχαίως ἀκρωτηριάσματά τινα ἐποίουν τοῦ ἀναιρουμένου καὶ ταῦτα λαβόντες ἐξήρτων τοῦ τραχήλου αὐτοῦ. τῶν δὲ καλουμένων ἀκρωτηριασμάτων <...> ἄπειρα καὶ πολλὰ ἐξάργματα. ἔπειτα τοῦ αἵματος αὐτοῦ λαβόντες, τρὶς εἰς τὸ στόμα ἀπέπτυν. τοῦτο δὲ ἐποίουν πρὸς τὸ ἐξιλάσασθαι τὴν δολοφονίαν.

477-9) Anticamente coloro che commettevano omicidi con l'inganno tagliavano alcune estremità della vittima e, dopo averle prese, gliele appendevano al collo. Tra questi cosiddette "estremità tagliate" <...> innumerevoli e numerose "membra". Poi, preso il suo sangue, glielo sputavano in bocca per tre volte. Lo facevano per rendere propizio l'omicidio a tradimento.

Lo scoliasta è, quindi, convinto che gli ἐξάργματα di cui parla Apollonio coincidano

¹⁸ CEULEMANS 2007, pp. 105-6.

¹⁹ ALFONSO 2018, p. 7 cita lo *schol. ad AR IV 477* come prova del fatto che le modalità dell'uccisione di Apsirto «non sono state sempre assimilate nell'antichità al *maschalismos* [...], tanto che è legittimo dubitare che lo smembramento del corpo di Apsirto possa essere stato realmente un simile supplizio». In realtà, anche se non si fa accenno alle *μασχάλοι* né all'atto di *μασχαλίζειν*, lo scolio descrive esattamente la stessa procedura tramandata dal resto della tradizione lessicografica sul *μασχαλισμός*.

con gli ἀκρωτηριάσματα, le estremità recise alla vittima, e che tali mutilazioni corrispondano a un'usanza assai remota (ἀρχαίως), evidentemente non più attiva²⁰. Questa connessione tra le due nozioni è attestata anche da altre fonti: ad esempio, nello spiegare cosa siano gli ἀπάργματα, l'*Etymologicum Genuinum* cita i versi di Apollonio Rodio sulla mutilazione degli ἐξάργματα di Apsirto da parte di Giasone e pone una precisa equivalenza tra gli ἀκρωτηριάσματα e i μασχαλίσματα: “sono detti ἀπάργματα quelli che i tragici chiamano μασχαλίσματα, e questi non solo altro che le estremità tagliate alla vittima”²¹. L'autore della voce prosegue spiegando che “era norma per coloro che avevano ucciso con l'inganno espiare l'omicidio attraverso un ἀκρωτηριασμός della persona uccisa con l'inganno” (ἦν γάρ τι νόμιμον τοῖς δολοφονήσασιν ἀφοσιῶσαι τὸν φόνον διὰ τοῦ δολοφονηθέντος ἀκρωτηριασμοῦ) e che allo stesso modo erano soliti assaggiare il sangue della vittima e poi sputarlo, come avrebbe raccontato anche Eschilo²².

Le informazioni che ricaviamo da queste ultime fonti complicano l'indagine e stanno alla base della diffusa tendenza da parte della critica moderna a sovrapporre e a far coincidere meccanicamente l'orizzonte dell'ἀκρωτηριασμός con quello del μασχαλισμός²³. A ben vedere, tuttavia, in nessuna fonte emerge un'equivalenza netta tra i due ambiti: come ha concluso Yannick Muller, «un *maschalismos* implique un *akrôtérismos*, mais la réciproque n'est pas valide»²⁴.

Un elemento che sembra contraddistinguere le descrizioni del μασχαλισμός (e che contribuisce a differenziarlo dal più generico ἀκρωτηριασμός subito da Melanzio) è, in

²⁰ Così Paus. Gr. ε34 Erbse, s.v. ἐμασχαλίσθη, Phot. s.v. ἐμασχαλίσθη e Suid. s.v. ἐμασχαλίσθη definiscono il μασχαλισμός come ἔθος... τοῖς ἀρχαίοις, mentre nello scolio bizantino ad Soph. *El.* 445 (attribuibile a Demetrio Triclinio, cfr. MULLER 2011, p. 273) e in Apostol. XI 4 von Leutsch si parla di un ἔθος... τοῖς παλαιοῖς. Va osservato che, nell'attribuire a un passato lontano tale pratica, gli eruditi e i lessicografi riproducono un discorso sul carattere pre-civile e pre-politico della violenza mutilatoria che è già organico all'orizzonte ideologico della tragedia attica e che emerge, in particolar modo, nell'*Oresteia* di Eschilo. Sulle interpretazioni erudite e lessicografiche del μασχαλισμός come prodotto di una memoria “iperarcaica” sviluppata a partire dall'età ellenistica, coerente con nuove strategie culturali di definizione identitaria, si veda CUSUMANO 2021, pp. 234 e 239.

²¹ *Et. Gen.* s.v. ἀπάργματα: ἀπάργματα λέγονται τὰ ὑπὸ τῶν τραγῶδων λεγόμενα μασχαλίσματα· ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ τοῦ φονευθέντος ἀκρωτηριάσματα.

²² *Et. Gen.* s.v. ἀπάργματα: ὅτι δὲ καὶ ἐγεύοντο τοῦ αἵματος καὶ ἀπέπτυνον, Αἰσχύλος ἐν ταῖς Περραιβίσις ἱστορεῖ καὶ ἐν τῷ [περὶ] Λαῖω. La glossa si riferisce ai *Perrebidi* (Aesch. *TrGF* III F186a R) e al *Laio* (Aesch. *TrGF* III F122a R): come ipotizza MOREAU 1985, p. 124, nella prima tragedia a sputare il sangue della vittima era forse Issione dopo aver ucciso Eioneo, mentre nella seconda Edipo dopo l'uccisione di Laio.

²³ GLOTZ 1904, pp. 63-4 vede nel μασχαλισμός e nell'ἀκρωτηριασμός due modalità di mutilazione ugualmente finalizzate a impedire la vendetta del morto; GERNET 1917 [1999], p. 222 e n. 1 distingue le due nozioni ma le interpreta ugualmente come «procédures magiques»; VIAN 1981, p. 167 ad AR IV 477 presenta le due nozioni come intercambiabili, così anche VERMEULE 1979, p. 236 n. 30, KEARNS 1996 e JOHNSTON 1999, p. 159.

²⁴ MULLER 2011, p. 282. Peraltro, il tentativo di distinguere le due designazioni in base allo stato della vittima, se già morta o ancora viva, non è supportato da sufficienti evidenze documentarie e risulta, dunque, prodotto di mera speculazione degli interpreti (MULLER 2020a, pp. 69-70, *contra* HALM-TISSERANT 1998 [2013], pp. 23-31.).

particolare, la ricorrenza di specifiche procedure rituali atte a disinnescare il potenziale miasmatico del sangue versato: in Apollonio Rodio, ad esempio, Giasone succhia e sputa per tre volte il sangue di Apsirto²⁵, un gesto che il poeta mette direttamente in rapporto con l'ambito dei riti di propiziazione, come si può ricavare dall'uso del verbo ἰλάεσθαι (AR IV 479: ἦ θέμις αὐθέντησι δολοκτασίας ἰλάεσθαι)²⁶. Si tratta di un atto che “imita”, prevenendolo, il *modus operandi* delle Erinni, le quali, come le Chere omeriche, sono spesso contraddistinte dall'ematofagia (associata al desiderio di vendetta)²⁷: non è un caso che, nei versi che precedono immediatamente la mutilazione, Apollonio alluda all'attivazione dell'Erinni causata dallo spargimento del sangue di Apsirto (vv. 475-6: ὄξυ δὲ πανδαμάτωρ λοξῶ ἴδεν οἶον ἔρεξαν / ὄμματι νηλειεῖς ὀλοφώιον ἔργον Ἐρινύς).

Allo stesso modo gli *scholia vetera* all'*Elettra* attribuiscono al gesto di Clitemestra che, dopo aver sottoposto a μασχαλισμός Agamennone, pulisce le macchie dell'arma del delitto sulla testa della vittima (Soph. *El.* 445-6: ἐμασχαλίσθη κάπι λουτροῖσιν κάρρα / κηλῖδας ἐξέμαξεν) la funzione di stornare dall'assassino la contaminazione dovuta allo spargimento di sangue²⁸.

Rispetto a questi casi, la descrizione omerica della mutilazione di Melanzio non

²⁵ L'elemento rituale della suzione e dello sputo del sangue, che né Aristofane di Bisanzio né gli scolii all'*Elettra* menzionano esplicitamente, sembra caratterizzato da una propria autonoma simbolica e funzionale: abbiamo una prima attestazione del carattere essenzialmente decontaminante di questa procedura già nell'*Iliade*, quando Macaone, esperto nell'arte medica, cura Menelao, colpito da una freccia di Pandaro, succhiando via il sangue dalla ferita (*Il.* IV 218: αἶμα' ἐκμυζήσας) prima di applicarvi i φάρμακα, cfr. TAGLIAFERRO 1981, p. 185, n. 51. Non è azzardato ipotizzare che questa funzione *catartica* del gesto sia alla base della valenza *propiziatoria* che il triplice sputo di Giasone assume esplicitamente in AR IV 479. Sulle valenze apotropaiche e propiziatriche dello sputo si vedano KITTREDGE 1885, p. 157 e ROHDE 1890-1894 [2006], I, Appendix 2, p. 270.

²⁶ Il verbo ἰλάεσθαι è una variante epica dell'omerico ἰλάσκεσθαι, che indica propriamente il “propiziare” (CHANTRAINE 1969, s.v. ἰλάσκομαι e *LSJ* s.v. ἰλάεσθαι) e che – nota MULLER 2011, p. 288 e n. 79 – in Omero appare sempre in costruzioni sintattiche comprendenti il nome di un dio come complemento. Che nel passo delle *Argonautiche* il verbo si applichi qui solo al rituale del triplice sputo del v. 478 e non alla mutilazione operata sul cadavere di Apsirto al v. 477 è ipotesi non inverosimile di Reinhart Ceulemans (CEULEMANS 2007, pp. 107-12, seguito da MULLER 2011, p. 288, DUNN 2018, p. 199 e DOROSZEWSKA – KUCHARSKI 2018, p. 157): secondo lo studioso, il μασχαλισμός eseguito da Giasone non avrebbe, dunque, alcuna funzione “espiatoria” o “catartica”; lo scopo della procedura resterebbe, piuttosto, quello di impedire la potenziale vendetta del defunto

²⁷ Cfr. Aesch. *Eum.* 264-5: ἀπὸ ζῶντος ῥοφεῖν / ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πελανόν. Già nelle *Coefore* Eschilo aveva presentato l'Erinni come entità che consuma sangue “non diluito” (v. 578: ἄκρατον αἶμα), cioè che non si serve delle mediazioni culturali che caratterizzano l'assunzione regolamentata del vino da parte degli uomini. Nell'*Agamennone*, invece, è Clitemestra ad essere caratterizzata dal desiderio di bere sangue (Aesch. *Ag.* 1478: ἔρωσ αἵματολοχός). Sulle connotazioni “vampiresche” delle Erinni eschilee cfr. MOREAU 1985, pp. 161-2; sul rapporto privilegiato che le Erinni mantengono con la consumazione del sangue si vedano anche l'immagine usata da Soph. *Tr.* 1051-7 e DORATI 1993, p. 72 e n. 16.

²⁷ Aesch. *Eum.* 305: καὶ ζῶν με δαίσεις οὐδὲ πρὸς βωμῶ σφαγεῖς.

²⁸ *Schol. vet.* Soph. *El.* 445-6a1 e 445-6a2 Xenis: εἰώθεισαν τῶν ἀναιρουμένων εἰς τὰς κεφαλὰς ἀπομάσσειν τὰ ξίφη, ὥσπερ ἀποτροπιᾶζόμενοι τὸ μύσος τὸ ἐν τῷ φόνῳ. Riprendendo Ceulemans, Yannick Muller ritiene che il valore apotropaico che lo scolio attribuisce al gesto di Clitemestra non possa essere meccanicamente ascritto alla prassi mutilatoria designata da μασχαλίσειν (MULLER 2011, p. 288 e 2017, pp. 233-6). L'atto compiuto da Clitemestra è inteso, invece, come un sacrificio corrotto da HOGAN 1991, p. 286; per una differente lettura, sempre afferente all'orizzonte dello stravolgimento della prassi rituale, si veda FINGLASS 2007, pp. 224-5, *ad Soph. El.* 445-6.

presenta, però, nessun elemento riconducibile all'orizzonte delle pratiche catartiche o apotropaiche: il testo specifica solo che, dopo aver mutilato il capraio e prima di rientrare in casa, gli aguzzini *si lavano* i piedi e le mani (*Od.* XXII 478-9: οἱ μὲν ἔπειτ' ἀπονιψάμενοι χειράς τε πόδας τε / εἰς Ὀδυσῆα δόμονδε κίων, τετέλεστο δὲ ἔργον). Per qualificare quest'operazione è usato ἀπονίζειν, un verbo che nell'*Odissea* denota non una specifica modalità di abluzione rituale quanto piuttosto varie tipologie di detersione del corpo²⁹. Questo dettaglio potrebbe costituire un indicatore del carattere non ritualizzato della morte di Melanzio: il sangue del capraio non richiede alcuna speciale misura apotropaica, è solamente una forma di lordura che va lavata per non imbrattare la casa³⁰.

III.2. *Macellazione del corpo animale e mutilazione del cadavere umano*

Le fonti lessicografiche ci informano che il termine μασχαλίσματα (inteso da Aristofane di Bisanzio nel senso di “pezzi delle estremità corporee” amputate alla vittima) è anche un termine che indica “le carni prelevate dalle spalle [*scil.* della vittima animale] e poste sulle cosce durante i sacrifici agli dèi” (Suid. s.v. μασχαλίσματα: τὰ τοῖς μηροῖς ἐπιτιθέμενα ἀπὸ τῶν ὤμων κρέα ἐν ταῖς τῶν θεῶν θυσίαις). Allo stesso modo, dopo aver indicato che il termine ἀπάργματα corrisponde a μασχαλίσματα, l'*Etymologicum Genuinum* specifica che l'altro significato del termine è “grandi primizie dei sacrifici” (αἱ μεγάλαι ἀπαρχαὶ τῶν θυσιῶν)³¹.

Queste indicazioni trovano un'interessante corrispondenza con l'attestazione epigrafica del termine μασχαλίσματα in una *lex sacra* del III secolo a.C. (*SEG* XXXV 113), relativa al demo attico di *Phrearrhioi* (Frearri)³². Si tratta di alcune prescrizioni relative ai sacrifici da compiere in onore delle divinità di Eleusi, tra le quali figura anche il dio infero Plutone (ll. 7 e 19). L'epigrafe menziona per due volte (ll. 16-7) il termine μασχαλίσματα insieme ad altre parti del corpo dell'animale, come i μηροί e una “mezza-testa” (ἡμίκραρα), che vanno collocate sugli altari (ll. 15 e 18) in occasione del sacrificio. Riporto la sezione dell'epigrafe di nostro interesse (ll. 15-8):

²⁹ Il termine ricorre, soprattutto, in relazione alle pratiche di igiene del corpo (*Od.* XVIII 172, 179: χρῶντ' ἀπονίπτεσθαι, cfr. *Od.* XIX 317, XXIII 75), ma può designare anche il lavaggio del cadavere del guerriero morto in funzione del rituale funebre (*Od.* XXIV 189: οἳ κ' ἀπονίψαντες μέλανα βρότον ἐξ ὠτελέων).

³⁰ Allo stesso modo, secondo GAGARIN 1981, p. 17, «Odysseus' cleaning of his house after the slaughter of the suitors (*Od.* 22.493-94) seems to be more a sanitary precaution than a religious purification»; per l'opinione opposta cfr. invece il commento di Russo in FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK – RUSSO 1986 [2015], p. 198, ad *Od.* XXII 481.

³¹ *Et. Gen.* s.v. ἀπάργματα.

³² Per il testo dell'epigrafe si vedano VANDERPOOL 1973 e LUPU 2005, p. 160.

Appendice III

[...]
 μι<μ>όν ἐστιν ἐπὶ δὲ τοὺς βωμοῦ[ς - - - - -]
 Ἰ μηροὺς μασχαλίσματα ἡμίκ<ρ>α[ιραν - - - - - μ]-
 ἡροὺς μασχαλίσματα ἡμίκραιρ[αν - - - - -]
 ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ἐν τῶι Ἐλευσινίω[ι - - - - - τῶι τ]-
 [...]

Eran Lupu, il più recente editore dell'epigrafe, ha osservato che nella topografia sacrificale del corpo animale ascella e spalla appartengono al medesimo taglio e che le carni dell'area della spalla sono suscettibili di rientrare all'interno della categoria degli ἄργματα³³. Quest'ultimo termine, così come ἐξάργματα usato da Apollonio Rodio e il sinonimo ἀπάργματα glossato dall'*Etymologicum Genuinum*, è deverbativo di (ἀπ)ἀρχεσθαι³⁴, verbo che a partire da Omero ha tra le sue connotazioni quella di “cominciare” il sacrificio tagliando una parte del corpo dell'animale³⁵: gli ἄργματα non sono altro, dunque, che le “primizie”, cioè le parti tagliate e sacrificate per prime agli dèi dopo lo sgozzamento dell'animale³⁶. Questa offerta iniziale di pezzi scelti trova corrispondenza, come già aveva notato Rohde, con l'azione sacrificale che nei poemi omerici è detta ὁμοθετεῖν, procedura che prevedeva la collocazione di piccoli pezzi di carni cruda, tagliati da ogni altra parte della vittima, sopra i μηροί dell'animale destinati ad essere arsi³⁷. Non è, credo, troppo fuorviante la definizione che Francesca D'Alfonso ha dato dell'ὁμοθετεῖν: si tratta di una sorta di μασχαλισμός applicato, ovviamente, al cadavere di un animale³⁸.

La coerenza di questi dati, oltre a spiegare come mai μασχαλίσματα indichi in particolare τὰ τοῖς μηροῖς ἐπιτιθέμενα ἀπὸ τῶν ὤμων κρέα ἐν ταῖς τῶν θεῶν θυσίαις, potrebbe

³³ LUPU 2003, pp. 74-5 e 2005, pp. 166-8.

³⁴ BEEKES 2010, p. 145, s.v. ἄρχω; *LfgreE* s.v. ἄρχω 1388.5 ss.

³⁵ Cfr. *LSJ* s.v. ἀπάρχομαι. Si veda l'espressione ἀπὸ τρίχας ἀρξάμενος (*Il.* XIX 254) in relazione all'atto di iniziare il sacrificio tagliando ciuffi di peli dalla testa della vittima. Così in *Hdt.* IV 188 i Libi nomadi celebrano i sacrifici iniziando col tagliare un pezzo dell'orecchio della vittima animale (ἐπεὰν τοῦ ὠτὸς ἀπαρξῶνται), cfr. anche *Hdt.* IV 61: ὁ θύσας τῶν κρεῶν καὶ τῶν σπλάγγων ἀπαρξάμενος ρίπτει ἐς τὸ ἔμπροσθε.

³⁶ *Od.* XIV 446: ἄργματα θῆσε θεοῖσ' αἰεγενέτησι. DUNN 2018, pp. 200-1 segnala come parallelo una *lex sacra* da Selinunte, risalente alla prima metà del V secolo, in cui si menzionano gli ἀπάργματα come parti da bruciare insieme alle ossa femorali (*SEG* XLIII 630, ll. 19-20: ἀπάργματα καὶ τῶστέα κα[τα]- | κάαι, cfr. LUPU 2005, p. 360).

³⁷ ROHDE 1890-1894 [2006], I, Appendix 2, p. 269, il quale conclude, però, il suo ragionamento sostenendo, con notevole forzatura dei dati, che il μασχαλισμός fosse un sacrificio apotropaico-catartico e che «avesse lo scopo di consacrare il morto come animale sacrificale a qualcuno degli ἀποτρόπαιοι». Sull'ὁμοθετεῖν si veda il sintagma formulare ἐπ' αὐτῶν δ' ὁμοθέτησαν in *Il.* I 461, II 424; *Od.* III 458, XII 361. La pratica ricorre anche in *Od.* XIV 427-8, a proposito di Eumeo (ὁ δ' ὁμοθετεῖτο σὺβώτης, / πάντων ἀρχόμενος μελέων, ἐς πίονα δημόν), e in *AR* III 1033. Cfr. *schol. vet. Il.* I 461 Erbse: ἀπὸ τῶν ὤμων ἱερείων ἀπαρξάμενοι ἔκοψαν μικρὸν ἀπὸ παντὸς μέλους. Secondo una nota interpretazione di Karl Meuli (1946, pp. 218, 256, 262) poi ripresa da Walter Burkert (1985, p. 57), in tale procedura sarebbe percepibile l'eco di più antichi rituali di caccia che miravano a ricomporre simbolicamente l'animale smembrato per facilitarne la rigenerazione. Sull' ὁμοθετεῖν e sullo statuto sacrificale della carne cruda cfr. EKROTH 2011, segnatamente pp. 33-5.

³⁸ D'ALFONSO 2018, p. 7.

dirimere la questione sull'origine dell'accezione mutilatoria del verbo μασχαλίζειν. Come ha notato Robert Parker, «if the sacral use [*scil.* di μασχαλίσματα] were primary, there would be no difficulty, as murder is often described in poetry as a perverted sacrifice. But for a word originally applied to a brutal form of mutilation to enter the formal sacrificial vocabulary would be rather striking, given the euphemism that normally surrounds sacrifice»³⁹. Una prova a sostegno della prima ipotesi è costituita dalla ricorrenza di immagini relative alla macellazione animale nei testi letterari che compongono il dossier, cui si associa il motivo del rovesciamento della reciprocità positiva.

Nel caso di Apollonio Rodio⁴⁰, Apsirto muore in un'imboscata, vittima di δολοφονία; come abbiamo già notato, per qualificare le mutilazioni subite dal suo cadavere viene utilizzato un termine, ἐξάργματα (IV 477), che si spiega solo in relazione alla prassi sacrificale, ma anche la stessa morte del fratello di Medea è descritta dal poeta attraverso immagini che rimandano esplicitamente al trattamento rituale del corpo animale: irrompendo dal nascondiglio in cui aspettava in agguato, Giasone uccide Apsirto “come fa un sacerdote che abbatte i buoi con un toro dalle ampie corna” (v. 468: βουτύπος ὥστε μέγαν κερεαλκέα ταῦρον), una similitudine che, com'è stato notato, rimanda nello specifico al ruolo che spettava al βουτύπος in occasione della festa ateniese dei *Bouphonia*⁴¹: in tale circostanza, infatti, il sacerdote doveva collocarsi furtivamente al lato del bovino scelto per il sacrificio (il quale non era trattenuto e poteva, quindi, muoversi liberamente) e ucciderlo con un colpo ben assestato. Come ha notato Jan N. Bremmer, si tratta di un'immagine che enfatizza il carattere proditorio dell'aggressione subita dal fratello di Medea⁴².

È suggestiva, a questo proposito, l'ipotesi secondo cui la sorte di Apsirto richiamerebbe quanto capitato a Troilo nell'omonimo dramma sofocleo, tragedia in cui, come apprendiamo

³⁹ PARKER 1984, p. 138, seguito da MULLER 2011, p. 294: «une évolution sémantique est difficilement intelligible au regard de la différence fondamentale entre un meurtre et un sacrifice».

⁴⁰ Nel IV libro delle *Argonautiche* Apsirto e i suoi uomini danno la caccia a Medea, fuggita con Giasone, per riportarla con la forza dal padre Eeta. Ai vv. 411 ss. Medea escogita un inganno per fermare il fratello, attirandolo con la promessa di abbandonare gli Argonauti per ritornare a casa; il “grande inganno” comprende, significativamente, anche l'invio ad Apsirto di “tanti doni ospitali” (vv. 421-2: Ὡς τότε ζυμβάντε μέγαν δόλον ἠρτόναντο / Ἀψύρτω, καὶ πολλὰ πόρον ξεινῆια δῶρα). Il poeta insiste sul motivo dell'inganno in tutta la sezione successiva: Medea promette ad Apsirto di architettare un δόλος contro gli ξεῖνοι greci (vv. 438-41); Apsirto, “ingannato dalle più atroci promesse” (v. 456: αἰνοτάτησιν ὑποσχέσεισι δολωθεῖς), raggiunge la sorella e le chiede εἰ κε δόλον ξεινοῖσιν ἐπ' ἀνδράσι τεχνήσαιο (v. 462). A quel punto Giasone, sbucato dal nascondiglio in cui attendeva in agguato, si lancia contro Apsirto con la spada in mano e lo colpisce con violenza, “come fa il sacerdote che uccide i buoi con un toro dalle ampie corna” (v. 468: βουτύπος ὥστε μέγαν κερεαλκέα ταῦρον). Ci sono tutti gli elementi per ascrivere la rappresentazione delle mutilazioni subite da Apsirto all'orizzonte mitico in cui il taglio delle estremità è associato alla violazione della ξενία.

⁴¹ PORTER 1990, pp. 275-6; CEULEMANS 2007, pp. 106-7. L'arma utilizzata dal βουτύπος era la πέλεκυς, cfr. DURAND 1986, pp. 67-87. Sulla rappresentazione di questa fase del sacrificio animale cfr. VAN STRATEN 1995, pp. 103-114.

⁴² BREMMER 1997, p. 84.

Appendice III

dalla *Suda*, era presente una scena di *μασχαλισμός* (Suid. s.v. *έμασχαλίσθη*: Σοφοκλῆς ἐν Τρωίλῳ πλήρη *μασχαλισμάτων* εἶρηκε τὸν *μασχαλισμόν* [Soph. TrGF IV F623])⁴³. È probabile che nella tragedia il giovane troiano subisse mutilazioni dopo essere stato ucciso da Achille in un'imboscata nei pressi del santuario di Apollo Thymbraios⁴⁴. Sommerstein ha ipotizzato, peraltro, che lo scempio avvenisse proprio sull'altare del santuario⁴⁵.

Meno lampanti, se isoliamo il segmento testuale in cui è menzionato il verbo *μασχαλίζειν*, sono le connotazioni sacrificali che caratterizzano l'evocazione drammatica del maltrattamento di Agamennone nelle *Coefore* di Eschilo; la scena va contestualizzata, tuttavia, nel più ampio macrotesto dell'*Oresteia*, trilogia che, come già notava Froma I. Zetlin⁴⁶, è pervasa dal rovesciamento dell'immaginario sacrificale e dall'applicazione ai corpi umani di un tipo di violenza mutilatoria che è concettualizzata come buona per i corpi animali. Già nell'*Agamennone* (vv. 1125-9) Cassandra ha la visione di Agamennone come di un toro che, avvinto da pepli in una "trappola dalle nere corna" (v. 1126-7: *μελαγκέρφ... μηχανήματι*), viene abbattuto nella vasca. Come ha evidenziato Walter Burkert⁴⁷, l'immagine richiama la rete che si usava per catturare i tori e si accompagna alla menzione di un "lebeta che *uccide a tradimento*" (v. 1129: *δολοφόνου λέβητος τύχαν σοι λέγω*)⁴⁸, espressione che enfatizza lo stravolgimento della funzione igienica del catino, utilizzato normalmente per detergere il corpo, in un vero e proprio correlato simbolico della bacinella utilizzata per raccogliere il sangue della vittima sgozzata⁴⁹. Nel prosieguo del dramma, la stessa Clitemestra si vanterà di aver ucciso il marito sgozzandolo per la Dike di sua figlia, per Ate e per le Erinni (v. 1433: *αἴσι τόνδ' ἔσφαξ' ἐγώ*), altra immagine sacrificale che rimanda, a sua volta, al sacrificio di Ifigenia voluto da Agamennone (v. 1417: *ἔθυσεν αὐτοῦ παῖδα*). Allo stesso modo, quando, dinnanzi a un Coro sconcertato, Clitemestra affermerà di essere "l'antico aspro demone / di Atreo, il commensale crudele" (vv. 1501-2: *τοῦδ' ὁ παλαιὸς δριμύς ἀλάστωρ / Ἄτρώως χαλεποῦ θοινατήρος*), essa affermerà di aver sacrificato Agamennone ai

⁴³ BREMMER 1997, pp. 87-8; HUNTER 2015, p. 140, *ad* AR IV 421-521; D'ALFONSO 2018, p. 20, nn. 40-1. PORTER 1990, pp. 260 ss. ipotizza invece un'influenza dell'episodio dell'abbattimento sacrificale di Egisto nell'*Elettra* di Euripide (vv. 839-43).

⁴⁴ Il motivo dell'imboscata era già presente nei *Cypria*: WEST 2013, pp. 121-3.

⁴⁵ Si veda la ricostruzione del dramma in SOMMERSTEIN – FITZPATRICK – TALBOY 2006, pp. 205-7, p. 211.

⁴⁶ ZEITLIN 1965.

⁴⁷ BURKERT 1990 [1992], p. 31. Sul ruolo simbolico e funzionale che assumono le vesti femminili nell'omicidio di Agamennone si veda la lettura di CUSUMANO 2021, che – identificando nel *μασχαλιστήρ* un tipo di fasciatura femminile analoga al drappo cui Clitemestra avvolge Agamennone – riconduce il significato di *μασχαλίζειν* a "legare le ascelle", in analogia con il verbo *ποδίζειν*, "legare i piedi", da cui il deverbativo *ποδιστήρ*, che designa la "benda" che avvolge i piedi. Quest'ultimo termine ricorre, peraltro, in Aesch. *Choe.* 1000 proprio per qualificare i pepli con cui Clitemestra ha legato Agamennone (*ποδιστήρας πέπλους*).

⁴⁸ Su quest'espressione cfr. MEDDA 2017, III, pp. 181-2, *ad* Aesch. *Ag.* 1129.

⁴⁹ Per BURKERT 1990 [1992], p. 31, l'immagine rimanda alla bacinella per raccogliere il sangue dell'animale sgozzato.

figli giovinetti divorati dal padre Tieste in occasione del banchetto cannibalesco ordito con l'inganno da Atreo⁵⁰. Al motivo del sacrificio si sovrappone qui l'immagine – anch'essa ricorrente in diversi snodi del dramma⁵¹ – della consumazione antropofagica dei figli di Tieste, uccisi e macellati come animali da Atreo.

Una caratterizzazione sacrificale della morte di Agamennone sembra presente anche nell'*Elettra* sofoclea⁵²: già ai vv. 97-100 la protagonista evoca l'immagine di Egisto e Clitemestra che per mezzo di una *πέλεκυς*, arma deputata all'abbattimento del bue, spaccano la testa al padre⁵³. L'arma del delitto ritorna ancora una volta ai vv. 195-6 e poi di nuovo ai vv. 484-6, dove la sua azione sul corpo di Agamennone è qualificata attraverso il ricorso all'orizzonte semantico dell'oltraggio: *ἀ παλαιὰ χαλκόπλη- / κτος ἀμφήκης γένυς / ἄ νιν κατέπεφνεν αἰσχίσταις ἐν αἰκείαις*, "l'antica scure a doppio taglio, temprata di bronzo, che lo uccise in vergognosi oltraggi". La morte oltraggiosa del sovrano (*El.* 206: *θανάτους αἰκεῖς*) avviene, inoltre, non durante il bagno, come nell'*Agamennone* eschileo, bensì proprio in occasione di un banchetto (*El.* 203-4). Si tratta anche in questo caso di una *fête fatale*, il banchetto che si conclude con lo spargimento di sangue umano, un motivo che, come abbiamo visto *supra*, è ben presente nell'immaginario dell'*Odissea*.

La dinamica della morte del sovrano coincide, più nello specifico, con quanto aveva raccontato l'ombra di Agamennone ad Odisseo nella *Nekyia* a proposito dell'*ἔργον ἀεικές* che egli aveva patito per mano della sposa al suo rientro in patria (*Od.* XI 429): invitato al banchetto, egli era stato assassinato da Egisto "come si uccide un bue alla greppia" (v. 411: *ὥς τις τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ*), similitudine che enfatizza il carattere proditorio dell'omicidio (l'animale è ucciso mentre sta mangiando)⁵⁴ e, allo stesso tempo, segnala l'applicazione alla vittima umana di una violenza che è buona per l'animale da fare a pezzi.

Significativamente uno scolio ai due versi dell'*Elettra* in cui è rievocato l'atto di *μασχαλίζειν* subito da Agamennone (v. 446) evidenzia che non c'è contraddizione tra quanto scrive Sofocle e il verso della *Nekyia* in cui Agamennone afferma di essere stato ucciso "come si uccide un bue alla greppia" (*schol. Soph. El.* 446: *οὐ δεῖ δὲ διαφωνίαν δοκεῖν εἶναι πρὸς τὸν Ὅμηρον, ἐπεὶ φησιν ἐκεῖνος δειπνίσας ὥς τις τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ*). Nicola

⁵⁰ Aesch. *Ag.* 1503-4: *τόνδ' ἀπέτεισεν / τέλεον νεαροῖς ἐπιθύσας*.

⁵¹ Aesch. *Ag.* 1217-22 e 1577 ss.

⁵² Richiama l'attenzione su questo punto BROOK 2018, pp. 81-3.

⁵³ Gli scolii asseriscono che l'arma del delitto sia una *πέλεκυς*, l'ascia bipenne (*schol. vet.* T 483a, *schol.* M 1149), ben attestata nella tradizione iconografica e nelle successive attestazioni tragiche dell'assassinio di Agamennone (*Soph. El.* 99; *Eur. Hec.* 1279, *Tro.* 361-2, *El.* 160, 279); ma ulteriori *loci* eschilei (*Ag.* 1262, 1528-9; *Choe.* 1010-1) sembrano indicare la spada, verosimilmente quella di Egisto. Discussione in MEDDA 2017, I, pp. 32-3.

⁵⁴ Cfr. BROOK 2018, p. 81.

Appendice III

Cusumano (2021, pp. 232-3) ha ipotizzato che lo scolio sottintenda, più in generale, un riferimento all'ἀεικία che Agamennone subisce sia nell'*Odissea* che nell'*Elettra*: è senz'altro vero che nel dramma di Sofocle, così come nelle *Coefore* eschilee, il riferimento al μασχαλίζειν si accompagna alla menzione dell'ἀτιμία e del rigetto di quegli onori funebri che in Omero suggellano la "belle mort" del guerriero, ma per quale motivo lo scoliasta avrebbe sentito il bisogno di riportare, a proposito degli atti descritti in *El.* 445-6, proprio il verso omerico in cui la morte del re è paragonata all'abbattimento del bue e non il verso in cui Agamennone qualifica il trattamento ricevuto da Clitemestra come ἔργον ἀεικέες (*Od.* IX 429)? Non è azzardato, a mio avviso, ipotizzare che lo scoliasta – schieratosi dalla parte dei commentatori antichi che segnalano l'accezione sacrificale del termine μασχαλίσματα – intendesse il riferimento al μασχαλίζειν del v. 445 come un'allusione a un tipo di violenza concepita innanzitutto come adatta al trattamento di un cadavere animale.

Ciò non significa, beninteso, che i drammi di Eschilo e di Sofocle presupponessero una mutilazione di Agamennone condotta secondo precisi protocolli improntati alla macellazione ritualizzata dell'animale⁵⁵: semplicemente l'uso di ἔμασχαλίσθη in Aesch. *Choe.* 439 e Soph. *El.* 445 potrebbe anche essere inteso come una "metafora cognitiva", usata rispettivamente dal Coro e da Elettra, atta a segnalare al pubblico e a stigmatizzare in modo efficace gli effetti disforici della ferocia sanguinaria di Clitemestra, moglie e madre dai tratti demoniaci.

III.3. *La macabra collana tra arcaismo e barbarie*

La ricorrenza della collana di μασχαλίσματα nelle fonti erudite e lessicografiche è un elemento che ha lasciato perplessi diversi studiosi: nella sua analisi del μασχαλισμός collocata in una delle appendici di *Psyche*, Erwin Rohde ha tentato di difendere la veridicità delle parole di Aristofane di Bisanzio, ma la maggior parte degli interpreti si attesta oggi su posizioni scettiche⁵⁶.

⁵⁵ Non si spiegherebbe, infatti, come mai un dato così saliente sia stato del tutto marginalizzato nella struttura drammaturgica delle due tragedie: nelle *Coefore*, ad esempio, si insiste frequentemente sul dato oltraggiante dell'intrappolamento di Agamennone tramite la rete (vv. 491 ss., 980 ss.), ma non su quello della mutilazione.

⁵⁶ Secondo l'interpretazione avanzata da ROHDE 1890-1894 [2006], I, Appendix 2, p. 267, Aristofane di Bisanzio avrebbe attinto le sue informazioni «da notizie reali e dalla tradizione storica»; perplessità sono state espresse da WILAMOWITZ 1896, p. 201, ad Aesch. *Choe.* 439 e KAIBEL 1896, p. 141, ad Soph. *El.* 442. Secondo il più recente editore dei frammenti dell'erudito alessandrino, il riferimento alla collana di μασχαλίσματα «may still in part be an autoschediasma» (SLATER 1986, p. 162). Francis Dunn (DUNN 2018, pp. 205-7 e DUNN – LOMIENTO 2019, p. 217, ad Soph. *El.* 445) ritiene, invece, che Aristofane abbia applicato all'esegesi di un termine che in epoca ellenistica era ormai oscuro le informazioni relative a una remota pratica – diversa rispetto a quella cui alluderebbero Eschilo e Sofocle – che poteva plausibilmente spiegare come mai la mutilazione di un cadavere nel dramma venisse designata dal verbo μασχαλίζειν. Allo stesso modo DOROSZEWSKA – KUCHARSKI 2018, p. 164 ritengono che Aristofane abbia spiegato la procedura mutilatoria espressa da μασχαλίζειν ricollegandola al termine μασχαλιστήρ, sostantivo poco attestato che designa invece una sorta di «shoulder strap», e introducendo così l'idea della collana di pezzi mutilati. Il riferimento al μασχαλιστήρ è centrale anche nell'interpretazione di

Vale la pena sottolineare come un nesso tra l'amputazione delle estremità e la realizzazione di collane formate dalle membra mutilate goda, in realtà, di diverse attestazioni. Si tratta, tuttavia, di un materiale assai eterogeneo, tale da non consentirci di circoscrivere uno specifico ambito di applicazione né di individuare una funzione univoca. Il minimo comun denominatore delle fonti è, tuttavia, l'ascrizione di tali costumi all'alterità barbarica⁵⁷.

Nelle *Storie* (III 118, 2) Erodoto scrive che Intafrene, uno dei sette persiani che si erano ribellati al Mago usurpatore, aveva tentato di accedere alla reggia per conferire con Dario senza essere annunciato, sulla base di un privilegio che era stato accordato ai “sette”. Ma il guardiano della porta e l'introduttore non glielo permisero, dicendo che il re era insieme a una donna: solo in tale circostanza, infatti, era interdetto anche ai “sette” l'accesso alla reggia senza essere annunciati. Allora Intafrene, credendo che essi dicessero il falso, “sguainata la scimitarra, taglia loro gli orecchi e il naso (σπασάμενος τὸν ἀκινάκην ἀποτάμνει αὐτῶν τὰ τε ὄτα καὶ τὰς ῥίνας) e, attaccatili alle redini del cavallo, legò loro le redini attorno al collo e li mandò via” (ἀνείρας περὶ τὸν χαλινὸν τοῦ ἵππου περὶ τοὺς ἀρχένας σφέων ἔδησε καὶ ἀπῆκε). Erodoto qualifica esplicitamente questi atti di violenza mutilatoria attraverso la nozione di ὕβρις (ὕβρισαντα τάδε) e, nel seguito del racconto, sottolinea le gravi conseguenze che Intafrene aveva patito a causa del suo gesto: nutrendo forti sospetti che egli congiurasse per usurpare il trono, Dario fece catturare il nobile persiano e lo condannò a morte insieme ai suoi figli e a tutti i suoi familiari (Hdt. III 119, 2).

In questo caso la mutilazione con annessa applicazione della “macabra collana” al collo delle vittime è applicata non a un cadavere, ma a dei corpi vivi⁵⁸, e sembra agire al di fuori di una specifica prassi rituale: gli atti di violenza compiuti sui corpi dei subalterni di Dario hanno, infatti, la funzione di rivendicare enfaticamente lo *status* sociale di Intafrene, un aristocratico titolato ad accedere alla reggia del Gran re senza essere annunciato. Nell'immagine confluiscono, tuttavia, alcuni elementi che rimandano alla specifica sintassi della violenza tipica dell'aristocrazia medo-iranica, nel cui ambito la mutilazione delle appendici corporee sembra essere strettamente legata alla punizione della *menzogna*

CUSUMANO 2021, pp. 231 ss., il quale ipotizza che μασχαλίζειν non avesse nel V secolo alcun valore mutilatorio, ma che indicasse, piuttosto, l'atto di avvolgere qualcuno proprio tramite μασχαλιστήρες.

⁵⁷ Al contrario di DUNN 2018, p. 199, n. 5, non considero tra questi paralleli l'episodio della mutilazione degli araldi di Orcomeno da parte di Eracle descritto dallo Pseudo-Apollodoro ([Apoll.] II 4, 11: ἀποτεμὼν γὰρ αὐτῶν τὰ ὄτα καὶ τὰς ῥίνας, καὶ διὰ σχοινίων τὰς χεῖρας δήσας ἐκ τῶν τραχήλων), poiché il testo tradito fa riferimento alla sola amputazione di orecchie e nasi. Eracle lega al collo le mani (senza averle amputate) degli araldi; non c'è, quindi, realizzazione di una collana di membra tagliate (*contra* FRAZER 1921, p. 180, n. 1, *ad* [Apoll.] II 4, 11; cfr. CARRIÈRE – MASSONIE 1991, pp. 185-6, *ad loc.* e SCARPI 1996, pp. 505-6, *ad loc.*).

⁵⁸ Motivo per cui appare azzardata l'opinione di STRID 2006, p. 307, n. 17, secondo cui in questo passo «Herodotus seems to be alluding to the phenomenon of *maschalismos* in Greece».

Appendice III

(Intafrene ritiene, infatti, che i sottoposti di Dario stiano mentendo)⁵⁹. Per Erodoto e i suoi lettori il punto dell'episodio è, tuttavia, la ὕβρις che si esplica nell'atto di mutilare i corpi⁶⁰.

Anche in questo caso, peraltro, alla mutilazione si accompagna una forma di animalizzazione simbolica del corpo della vittima: la collana che viene gettata sui colli dei mutilati è formata, infatti, dalle redini del cavallo di Intafrene. Si tratta, in altri termini, di un episodio di reificazione e sottomissione violenta del corpo altrui che è ascrivibile al più vasto immaginario, consolidatosi in età classica, sul “cattivo uso” dei corpi presso i barbari.

Un'altra significativa attestazione del motivo della collana di membra tagliate si trova nella *Biblioteca* di Diodoro Siculo, e concerne le feroci torture di Diegilo, spietato sovrano dei Traci vissuto al tempo di Attalo II (D.S. XXXIII 14, 1-3 Walton = XXXIII fr. 18 Goukowsky). Una volta salito al trono, Diegilo aveva iniziato a dominare spietatamente (ὠμῶς ἐδέσποζεν) sui Traci, eliminando molti esponenti della nobiltà locale e infliggendo loro servizie, che Diodoro qualifica attraverso le nozioni di αἰκία e di ὕβρις (πολλοὺς μὲν γὰρ καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας Θρακῶν ἀνεῖλε μετ' αἰκίας, οὐκ ὀλίγους δὲ ὕβριζεν καὶ ταῖς ἐσχάταις παροινίαις περιέβαλλεν). Sanguinario nei confronti dei maschi adulti, Diegilo è caratterizzato ugualmente dall'assenza di autocontrollo in ambito sessuale e dal ricorso sistematico allo stupro di donne e bambini, che Diodoro rappresenta in termini iperbolici: “non c'era bellezza di donna o di fanciullo che egli lasciasse intatta” (οὐ γὰρ ἦν οὐ γυναικὸς οὐ παιδὸς αὐτῷ κάλλος ἄθικτον).

L'autore prosegue affermando che Diegilo era solito infliggere “servizie terribili e strane” anche agli abitanti delle *poleis* greche da lui saccheggiate (δειναῖς καὶ παρηλλαγμέναις αἰκίαις ἐτιμωρεῖτο), così come aveva fatto dopo la conquista della città di Lisimachia (ιδίαις καὶ παρηλλαγμέναις [...] ἐχρήσατο τιμωρίας). Diodoro si sofferma anche in questo caso sulle varie atrocità commesse dopo la presa della *polis*: il sovrano aveva fatto a pezzi uomini e donne per poi ricomporne i corpi con le membra invertite (ἀνδρῶν δὲ καὶ γυναικῶν ἐκταμῶν διήλλαττεν ἀμφοτέρων τὰ μέλη), e non aveva risparmiato neanche i fanciulli; “dopo aver tagliato i piedi, le mani e le teste dei bambini”, scrive Diodoro, egli “aveva legato le membra al collo dei loro genitori, per fargliele portare addosso” (παίδων μὲν γὰρ ἀποκόπτων χεῖρας καὶ πόδας καὶ κεφαλὰς ἐξήπτε ταῦτα φέρειν τοῖς τῶν γονέων τραχήλοις).

L'autore conclude affermando che, così facendo, Diegilo aveva superato in crudeltà

⁵⁹ In ogni caso, a fronte dei numerosi episodi di violenza mutilatoria connessi con la regalità achemenide, in Erodoto non vi sono ulteriori attestazioni di uso di collane fatte con le parti del corpo tagliate alla vittima. Sul nesso tra mutilazione e menzogna nella cultura iranica, con particolare riferimento alla Persia achemenide e alle pratiche degli Sciti, cfr. LINCOLN 2007, pp. 8 ss. e 2018, pp. 73-83, MULLER 2016. Sul rapporto tra mutilazione delle appendici facciali e penalità nella Persia achemenide rimando a ROLLINGER 2010.

⁶⁰ Sulle mutilazioni compiute da Intafrene come atti di ὕβρις si veda FISHER 1992, p. 129 e 344.

persino Falaride e ad Apollodoro tiranno di Cassandrea (ὡς Φάλαριν καὶ τὸν Κασσανδρέων τύραννον Ἀπολλόδωρον ὑπερβάλλειν ὁμότητι)⁶¹.

In questo caso l'elemento della collana di membra sembra esorbitare da qualunque pratica di violenza formalizzata e, più in generale, da qualunque prassi socialmente accettata. È, piuttosto, un emblema della “violenza inutile”⁶² che un crudele despota barbaro impone agli abitanti di una *polis* greca. L'effeatezza di tali atti coincide con una forma estrema di ὕβρις che annulla le più basilari linee di segmentazione tra le categorie sociali: il sovrano mutila i corpi di qualunque categoria (uomini, donne e bambini) e, dopo averli smembrati, li “rimonta” a suo piacimento, confondendo maschi e femmine, genitori con figli.

Nella rappresentazione di questa ferocia estrema convergono, peraltro, elementi pertinenti a diversi ambiti della morfologia della violenza fin qui ricostruita: al di là della sua caratterizzazione barbarica⁶³, Diegilo mostra, infatti, quell'ingegno mutilatorio che – come abbiamo visto sopra (Appendice I.3) – è attributo stereotipico del tiranno: le sue αἰκίαι sono, infatti, eccentriche (ἴδιαι) e strane (παρηλλαγμένοι), così come quelle che contraddistinguono il sadismo di tiranni come Echeto e Falaride.

La “barbarie” della macabra collana nell'episodio della presa di Lisimachia non è, tuttavia, un caso isolato all'interno dell'opera di Diodoro Siculo. Un parallelo assai

⁶¹ Sulla crudeltà di Apollodoro di Cassandrea, vissuto agli inizi del III secolo a.C., cfr. D.S. XXII, 5 Walton (= fr. 7, 1 Goukowski). Nel ritratto del tiranno rintracciamo, ancora una volta, i tratti morfologici tipici della *fête fatale*, del rovesciamento della reciprocità eunomica e dell'assimilazione del corpo umano al corpo macellabile ed edibile dell'animale: Apollodoro cospirava per istaurare una tirannide e, per sincerarsi dell'efficacia della congiura (βεβαιῶσαι κρίνας τὴν συνωμοσίαν) da lui ordita, aveva invitato un giovinetto, uno dei suoi amici, “come per un sacrificio” (μειρακίσκον τινὰ φίλον αὐτοῦ καλέσας ὡς ἐπὶ θυσίαν); poi lo aveva sgozzato per gli dèi e ai congiurati aveva dato da mangiare i suoi σπλάγγνα e da bere il suo sangue mescolato col vino. Su questo episodio e sulla ricorrenza dell'ematofagia nelle fonti antiche relative alle congiure cfr. MULLER 2017, p. 229-30. Sulla «fobia dei complotti» come tratto caratteristico dell'ideologia anti-tirannica della *polis* democratica cfr. PADUANO 2008b, p. 58, a proposito di Ar. V. 488. Segnaliamo che l'immagine dei congiurati che bevono il sangue del fanciullo ha goduto di un'interrotta fortuna che giunge, attraverso molteplici risemantizzazioni e influenze eterogenee, fino all'immaginario del cospirazionismo contemporaneo: un caso eclatante è quello delle presunte sevizie inflitte ai fanciulli che i sostenitori della teoria del complotto nota come “QAnon” attribuiscono a esponenti di punta del partito democratico statunitense. La morfologia e la diacronia di questa teoria del complotto è stata ben ricostruita da WU MING 1 2021 (segnatamente le pp. 14, 41-3, 395-406 sulla stratificazione storica dell'immagine del bere il sangue dei fanciulli).

⁶² Utilizzo qui la nozione nell'accezione usata da Primo Levi ne *I sommersi e i salvati* a proposito della violenza patita dai prigionieri nei campi di concentramento tedeschi; si tratta di una violenza «fine a se stessa, volta unicamente alla creazione di dolore; talora tesa ad uno scopo, ma sempre ridondante, sempre fuor di proporzione rispetto allo scopo medesimo» (LEVI 1987, p. 735).

⁶³ Nel prosieguo del racconto, Diodoro (XXXIII 15 Walton = fr. 19 Goukowski) opporrà alla ὁμότης e alla πλεονεξία del sovrano dei Traci (anch'essi qualificati come barbari: ἐξ ὑπερηφανίας βαρβάρων) il rispetto che Attalo II, in accordo con le norme greche, ha per i corpi dei prigionieri traci. L'effeatezza dei Traci (su cui cfr. MULLER 2014, pp. 44-5) ha, peraltro, un posto speciale nell'immaginario greco sulla barbarie: basti pensare alla violenza mutilatoria che qualifica Diomede di Tracia (possessore delle cavalle antropofaghe), Licurgo re degli Edoni e lo ξενόκτονος Polimestore dell'*Ecuba* di Euripide. Significativamente anche Diegilo, come il personaggio euripideo, è caratterizzato dalla ξενόκτονια: egli, infatti, cattura e uccide due giovani viandanti greci, sacrificandoli in occasione del suo matrimonio (D.S. XXXIII 14, 5 Walton). Sugli stereotipi che contrassegnano la percezione greca dei Traci nell'immaginario di età classica cfr. MARCACCINI 1995.

Appendice III

significativo a è offerto da un ulteriore episodio di violenza genocida commessa dai barbari contro abitanti delle *poleis* greche: si tratta del racconto del massacro dei Selinuntini da parte dei Cartaginesi, avvenuto nel 409 a.C. (D.S. XIII 57)⁶⁴. Diodoro racconta che, una volta espugnata la *polis*, mentre i Greci urlano e piangono le loro sventure, i barbari avevano incendiato le case e, “senza fare alcuna distinzione né di sesso né di età, ammazzavano allo stesso modo bambini, donne e anziani, non avendo alcun sentimento di compassione” (οὐ διακρίνοντες οὔτε φύσιν οὔθ’ ἡλικίαν, ἀλλ’ ὁμοίως παῖδας νηπίους, γυναῖκας, πρεσβύτας ἐφόνεον, οὐδεμίαν συμπάθειαν λαμβάνοντες).

Diodoro specifica, inoltre, che i Cartaginesi

ἠκρωτηρίαζον δὲ καὶ τοὺς νεκροὺς κατὰ τὸ πάτριον ἔθος, καὶ τινὲς μὲν χεῖρας ἀθρόας περιέφερον τοῖς σώμασι, τινὲς δὲ κεφαλὰς ἐπὶ τῶν γαίσεων καὶ τῶν σαννίων ἀναπεύροντες ἔφερον.

mutilavano anche le estremità dei cadaveri seguendo il costume patrio, e alcuni portavano intorno al corpo le mani legate insieme, altri esibivano le teste infilzate sulle punte di lance e giavellotti.

A differenza di quanto avviene nell’episodio erodoteo di Intafrene e in quello di Diegilo, in questo caso abbiamo a che fare con un vero e proprio ἀκρωτηριασμός del cadavere, simile sul piano morfologico a quello che le fonti lessicografiche ed erudite designano attraverso il termine *μασχαλισμός*. Diodoro presenta, inoltre, la mutilazione dei cadaveri e l’annessa realizzazione di una cintura di mani mozzate non solo e non tanto come un mero atto di ὕβρις, quanto piuttosto come una vera e propria usanza tradizionale propria dei barbari (κατὰ τὸ πάτριον ἔθος)⁶⁵.

L’immagine evocata da Diodoro trova un riscontro morfologico con una categoria di pratiche propiziatorie, ben attestate a livello etnografico, che consistono nel portare su di sé un pezzo del corpo del nemico ucciso. Negli studi di antropologia della violenza, tali pratiche sono convenzionalmente definite tramite la nozione di *gris-gris*: il termine deriva dall’ambito *voodoo* e designa la parte del corpo nemico estratta e usata come amuleto per proteggere e conferire forza a chi la detiene⁶⁶. Ci sono, peraltro, vari indizi nella documentazione disponibile che sembrano confermare che nella cultura punica esistesse una prassi rituale

⁶⁴ Per un’analisi dettagliata del passo diodoreo cfr. CUSUMANO 2000 e 2010, pp. 142-7.

⁶⁵ Diodoro utilizza lo stesso sintagma per qualificare le pratiche di decollazione del nemico ucciso tipiche dei Celti (D.S. XIV 115, 5: οἱ γὰρ Κελτοὶ τὴν μὲν πρώτην ἡμέραν διετέλεσαν ἀποκόπτοντες τὰς κεφαλὰς τῶν τετελευτηκότων κατὰ τὸ πάτριον ἔθος).

⁶⁶ Si veda DE LUNA 2006, p. 61 e 70 per alcuni paralleli relativi alle guerre contemporanee.

analoga a quella descritta da Diodoro⁶⁷. Si tratta, in ogni caso, di procedure che si allontanano in modo significativo dalla funzione che le fonti lessicografiche ed erudite attribuiscono al μασχαλισμός.

Queste attestazioni sul carattere “barbarico” della collana di estremità recise possono comunque dirci qualcosa, credo, sull’immaginario presupposto dalle interpretazioni che gli eruditi alessandrini hanno dedicato al μασχαλισμός. Francis M. Dunn ha ipotizzato che, nello spiegare il significato di ἐμασχαλίσθη nell’*Elettra* sofoclea, Aristofane di Bisanzio abbia attinto dalle informazioni disponibili a suo tempo circa antiche pratiche di maltrattamento del cadavere, selezionando poi quelle compatibili con la semantica di μασχαλίζειν⁶⁸. Non si può escludere che all’interno di questo sapere relativo alla mutilazione del corpo figurassero anche diversi usi associati alle macabre collane dei “barbari”. Se così fosse, per quale motivo spiegare un riferimento alla mutilazione del cadavere nella tragedia attica attraverso pratiche chiaramente non greche?

Possiamo rispondere alla domanda se prendiamo in considerazione la peculiare evoluzione diacronica dell’immaginario greco relativo all’oltraggio del cadavere. Dall’*epos* omerico alla tragedia attica, assistiamo, infatti, a un preciso mutamento nel senso del pudore e della ripugnanza circa il trattamento del cadavere: l’esercizio della violenza sul morto, che nei poemi omerici è prassi accettata qualora contenuta entro specifiche forme ritualizzate, si va definendo progressivamente come una pratica culturalmente aborrita e contraria alle norme sacre. All’indomani delle guerre persiane, questo spostamento della soglia dell’avversione e dell’angoscia socialmente alimentate si accompagna all’espunzione dell’oltraggio del cadavere dall’orizzonte delle pratiche e delle norme suscettibili di definire “ciò che è greco” (τὸ Ἑλληνικόν): l’atto di ledere l’integrità del corpo morto diventa, viceversa, indice di quell’assenza di abnegazione e di controllo degli impulsi aggressivi che è attribuita pregiudizialmente alla non-grecoità, e va ad assumere – come emerge chiaramente dal discorso di Pausania in Erodoto circa la sorte del cadavere di Mardonio⁶⁹ – una posizione di spicco all’interno di un più complesso dispositivo discorsivo e ideologico che definisce l’alterità categoriale dei “barbari”, marcandone gli scarti rispetto all’ordine normotipico della

⁶⁷ Si veda RIBICHINI 2010, pp. 128-9, che interpreta l’esibizione della cintura di mani raccolte a grappolo come una modalità rituale di festeggiare la vittoria conseguita infierendo sul corpo del nemico ucciso. Lo studioso ricollega a tale pratica un testo ugaritico a carattere mitico della fine del II millennio a.C., nel quale la dea guerriera Anat, dopo aver massacrato valorosi avversari, crea una cintura di mani troncate e raccoglie le teste mozzate in uno zaino sul dorso.

⁶⁸ DUNN 2018, pp. 205-7 e DUNN – LOMIENTO 2019, p. 217, *ad Soph. El.* 445.

⁶⁹ In Hdt. IX 79, 1 Pausania, il reggente spartano che comandava l’esercito greco a Platea, replica all’egineta Lampona, che gli aveva consigliato di oltraggiare il cadavere di Mardonio (νεκρῶ λυμαίνεσθαι), affermando: “queste azioni si addicono più ai barbari che ai Greci, e anche con loro noi ce ne indigniamo” (τὰ πρέπει μᾶλλον βαρβάροις ποιεῖν ἢ περ Ἑλλησι· καὶ ἐκείνοισι δὲ ἐπιφθονέομεν).

Appendice III

“grecità”⁷⁰.

Lo stesso discorso vale, in generale, per le amputazioni delle estremità del corpo: come è stato ampiamente notato, le fonti storiche di V e IV secolo menzionano supplizi associati all'ἄκρωτηριασμός quasi esclusivamente in relazione a popolazioni non greche⁷¹. In un contesto culturale in cui la mutilazione dei cadaveri e le pratiche di ἄκρωτηριασμός funzionano come marcatori di alterità etnico-culturale, ovvero – nei termini della Membership Categorization Analysis di Harvey Sacks – come *category bound activities* legate alla *boundary category* dei barbari⁷², non stupisce che per ottenere informazioni su un presunto ἔθος antico relativo all'amputazione delle estremità di un cadavere si vada a cercare... proprio tra gli ἔθη dei barbari!

Convinti che il *μασχάλιζειν* usato dai tragici rimandasse a qualcosa di più che una semplice applicazione al cadavere umano di un tipo di taglio che si addice all'animale sacrificato, Aristofane di Bisanzio e gli altri eruditi su cui si basa il nostro dossier hanno forse proceduto in modo non dissimile dai moderni comparatisti che, per illuminare pratiche della civiltà greca poco attestate, compensano l'assenza di documentazione con esotici paralleli tratti dal mondo extra-ellenico. La ricorrenza transculturale del motivo della “macabra collana” in associazione a pratiche di amputazione delle estremità del corpo potrebbe aver indotto gli alessandrini a *proiettare* agli albori della civiltà greca un ἔθος tipico dei “barbari”, riadattandolo alle specifiche forme di pensiero proprie alla tragedia attica⁷³. Come ha peraltro dimostrato Norbert Elias ne *La civiltà delle buone maniere*, l'orizzonte della “barbarie” si presta a funzionare, nel sentire comune, come uno strumento atto a immaginare l'“arcaismo” di realtà espunte nel corso del “processo di civilizzazione” dei costumi⁷⁴.

⁷⁰ HARTOG 1980 [1992]; HALL 1989, pp. 25-8, pp. 158-9; VLASSOPOULOS 2013, pp. 191-2; MULLER 2014. A proposito della retorica dell'alterità come dispositivo discorsivo che *inverte* quei parametri che una cultura riconosce come definitivi della propria identità, fondamentale è lo studio di SAID 1978 sulla percezione occidentale dell'Oriente.

⁷¹ HALM-TISSERANT 1998 [2013], pp. 28-30, COUVENHES 2011, pp. 426-9, MULLER 2020a, pp. 79-88 (a p. 80 lo studioso calcola che circa il 60% delle attestazioni di amputazioni delle estremità nelle fonti di età classica si riferiscono a popolazioni non greche, in particolare agli usi dei sovrani achemenidi, che rappresentano il 30% del totale).

⁷² La nozione di «category bound activity» (CBA) denota, invece, le azioni e gli atteggiamenti che una cultura considera normotipici di una categoria sociale e in cui le rappresentazioni culturali individuano, pertanto, l'essenza di quella categoria sociale (SACKS 1992, I, p. 40 e *passim*). Le CBA svolgono una funzione cognitiva e sociale importantissima, poiché permettono non solo di descrivere e quindi di categorizzare e ordinare l'insieme dei soggetti sociali, ma soprattutto di fornire spiegazioni che collegano identità e comportamenti in un nesso essenziale biunivoco, che in quanto tale è particolarmente idoneo al mantenimento degli stati d'ordine. Sulla rilevanza euristica che la Membership Categorization Analysis ha per lo studio dell'etnicità si veda quanto scrive BRUBAKER 2004, p. 69.

⁷³ Il tentativo di spiegare le pratiche greche in relazione agli usi dell'alterità non greca non deve apparire anomalo: già Erodoto aveva tentato di spiegare rituali propri della civiltà greca (come il culto di Dioniso) come derivazioni dal mondo barbaro, in particolare dall'Egitto (cfr. Hdt. II 49, 2).

⁷⁴ ELIAS 1969² [1982]. Già nel V secolo circolava l'idea che *anticamente* i Greci avessero costumi analoghi a

Lo strano caso del μασχαλισμός

Si può, allora, riconoscere nello strano caso del μασχαλισμός – singolare conglomerato di elementi morfologicamente eterogenei e diacronicamente stratificati – non solo un caso eclatante di “invenzione della tradizione” coerente con le nuove strategie identitarie di epoca ellenistica e romana⁷⁵, ma anche una peculiare forma di “riflusso” nel discorso sull’identità greca di forme di violenza mutilatoria che nei secoli precedenti erano state progressivamente censurate.

quelli dei “barbari di ora”, come si evince bene da Thuc. I 6, 6: πολλὰ δ’ ἂν καὶ ἄλλα τις ἀποδείξειε τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοίωτροπα τῶ νῦν βαρβαρικῶ διατώμενον.

⁷⁵ CUSUMANO 2021, p. 239 e 243, n.43, con riferimento a HOBBSAWN – RANGER 1983.

ILLUSTRAZIONI

Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4

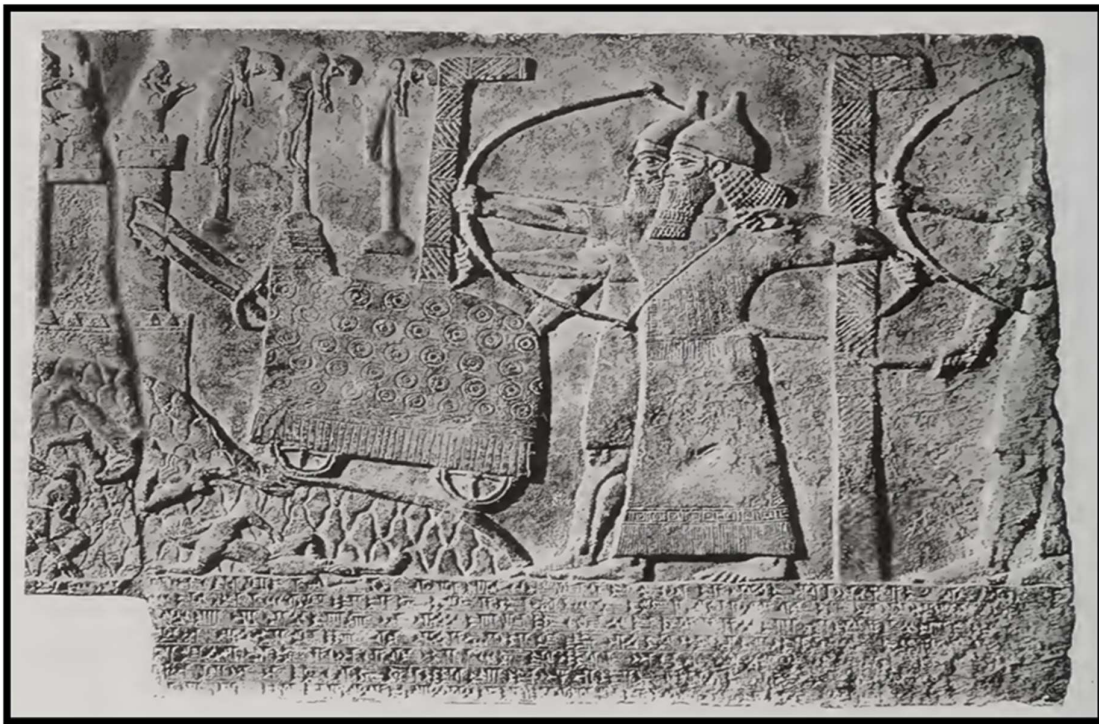


Fig. 5

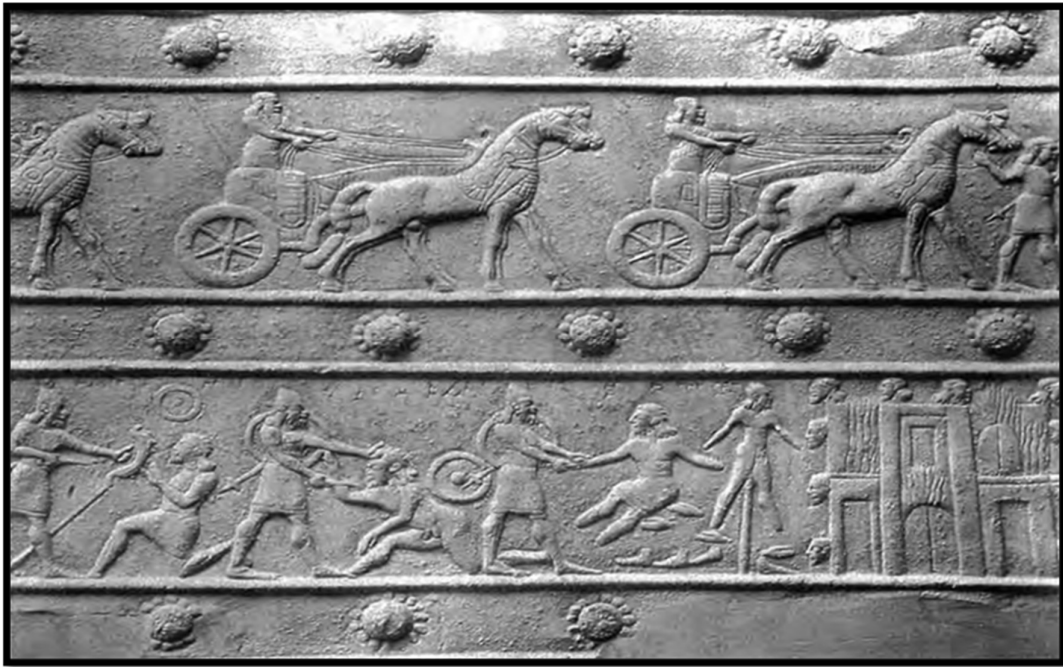


Fig. 6



Illustrazioni

Fig. 7a



Fig. 7b



Fig. 8a



Fig. 8b

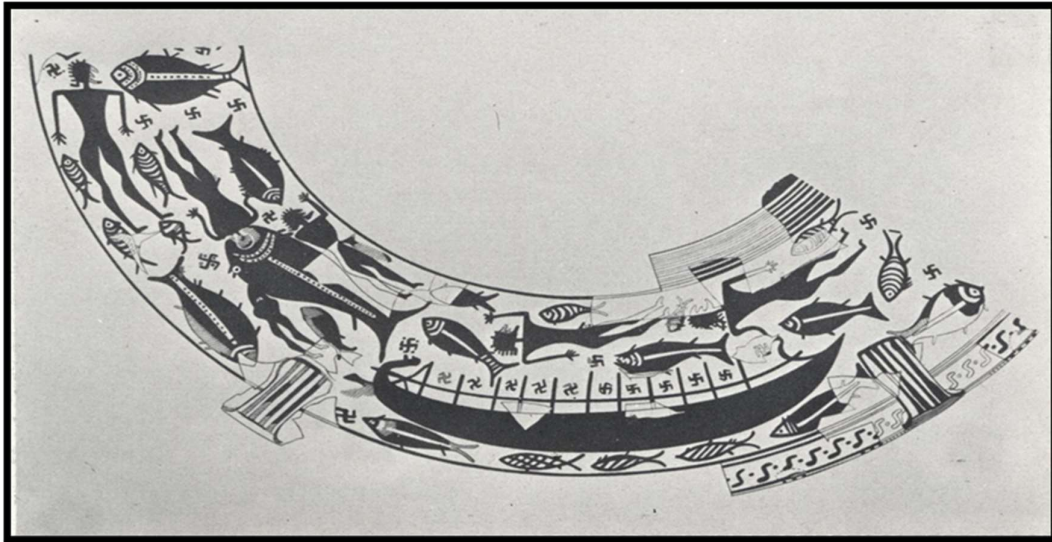


Illustrazioni

Fig. 9



Fig. 10



Illustrazioni

Fig. 11a



Fig. 11b

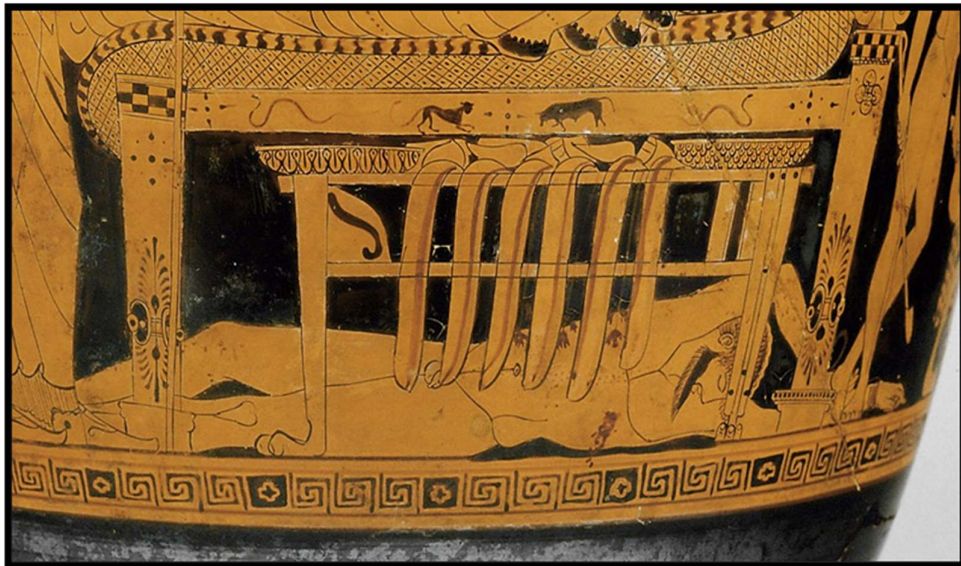


Fig. 12

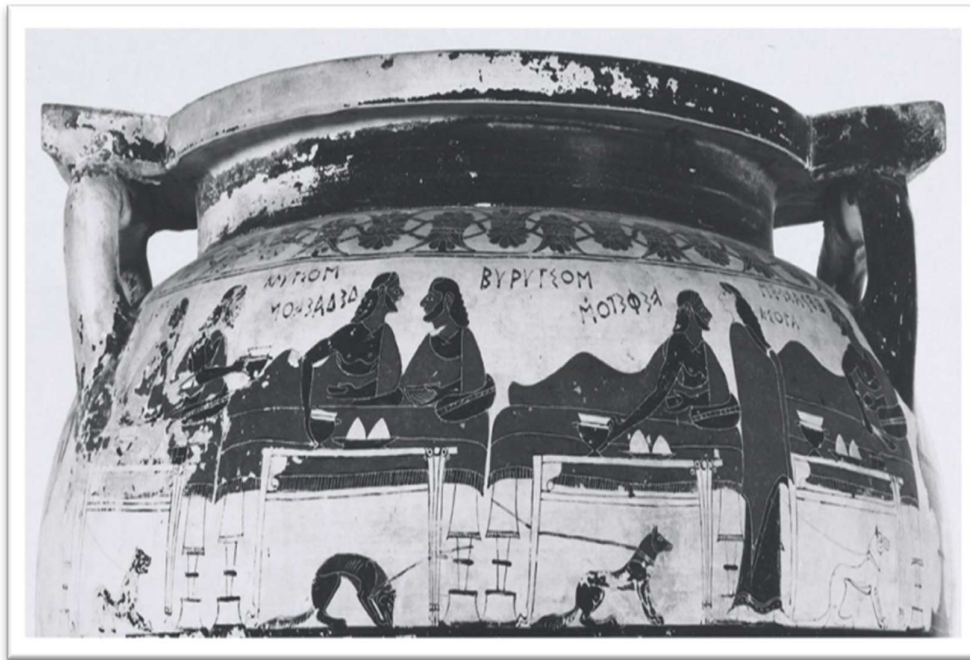


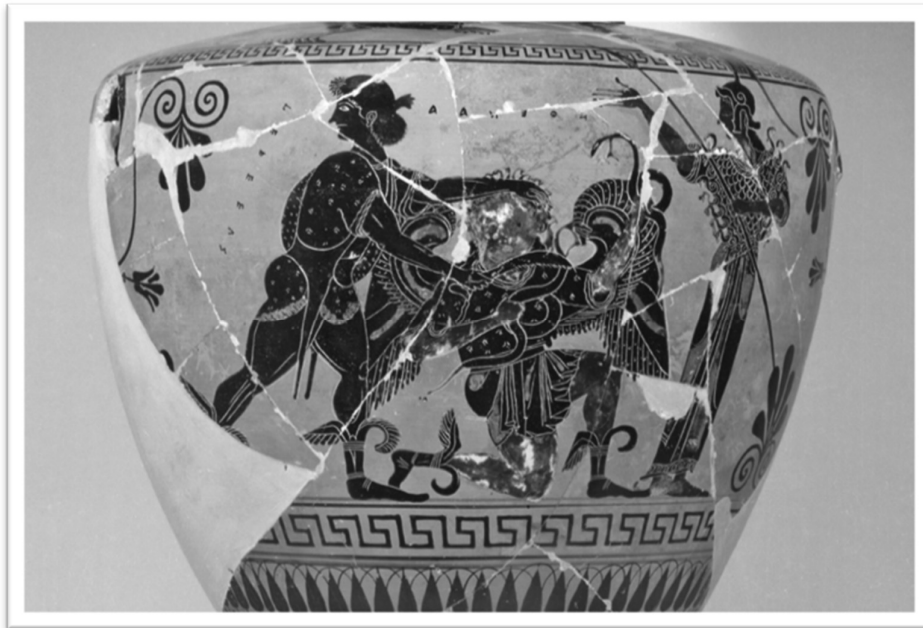
Fig. 13a



Fig. 13b



Fig. 14

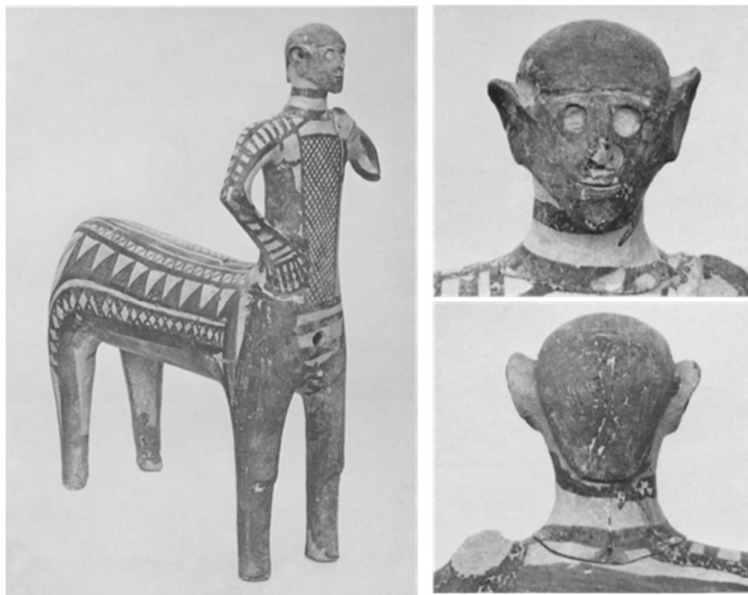


Illustrazioni

Fig. 15



Fig. 16



Illustrazioni

Fig. 17

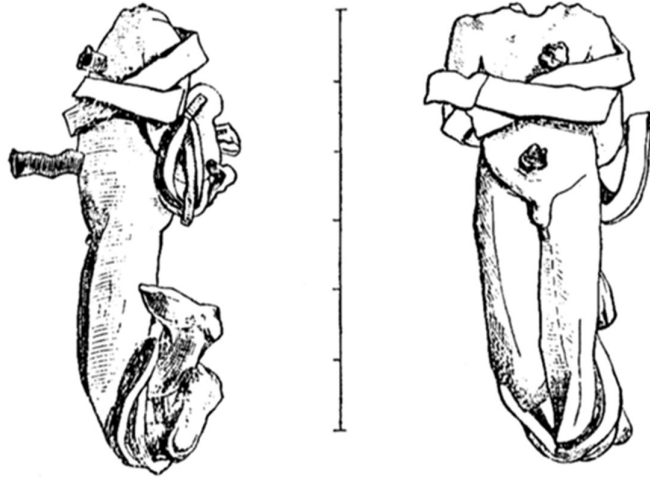
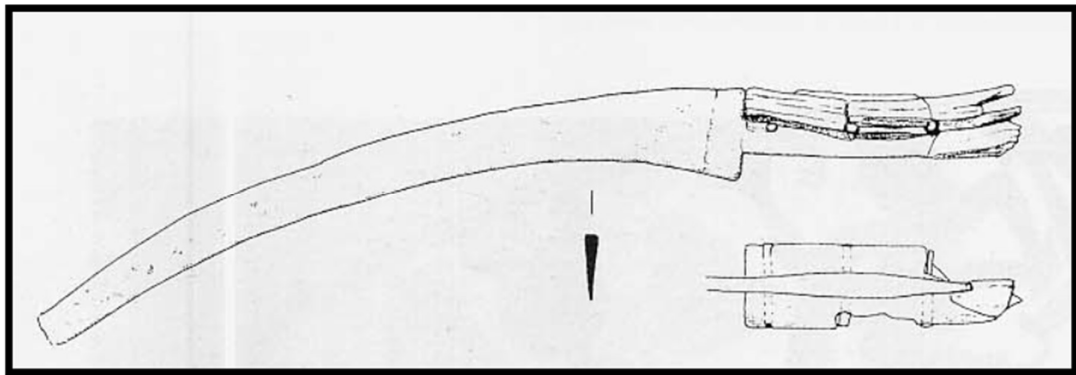


Fig. 18



BIBLIOGRAFIA

La lista comprende gli studi e le edizioni critiche citate nel testo con il sistema autore-anno; le abbreviazioni degli strumenti di consultazione e delle edizioni di testi frammentari sono quelle d'uso corrente; le abbreviazioni delle riviste sono conformi a quelle in uso nell'*Année Philologique*¹.

1. Testi primari: edizioni, traduzioni, commenti, scoli

Aeschylus, *Agamemnon*

Fraenkel, E. (ed.), 1962. *Aeschylus. Agamemnon*. I-III. Oxford: Clarendon Press.

Medda, E. (ed.), 2017. *Eschilo. Agamennone*. I-III. Suppl. 31 "Bollettino dei classici", Accademia Nazionale dei Lincei. Roma: Bardi Editore.

Rose, H.J., 1958. *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, II. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.

Aeschylus, *Choephoroe*

Garvie, A.F. (ed.), 1986. *Aeschylus. Choephoroi*. Oxford: Oxford University Press.

Wilamowitz-Moellendorf, U. (ed.), 1896. *Aischylos Orestie, griechisch und deutsch*, II, *Das Opfer am Grabe*. Berlin: Weidmann.

Aeschylus, *Eumenides*

Sommerstein, A.H. (ed.), 1989. *Aeschylus. Eumenides*. Cambridge: Cambridge University Press.

Aeschylus, *Persae*

Garvie, A.F. (ed.), 2009. *Aeschylus. Persae*. Oxford: Oxford University Press.

Aeschylus, *Prometheus vincetus*

Griffith, M. (ed.), 1983. *Aeschylus. Prometheus Bound*. Cambridge: Cambridge University Press.

[Apollodorus]

Carrière, J.C., Massonnie, B. (ed.), 1991. *La Bibliothèque d'Apollodore. Traduite, annotée et commentée*. Besançon : Université de Franche-Comté.

Frazer, J.G. (ed.), 1921. *Apollodorus. The Library*. I-II. London-New York: Heinemann – Putnam's Sons.

¹ L'elenco delle abbreviazioni è consultabile all'indirizzo: <https://about.brepolis.net/aph-abbreviations/> (consultato il 02/06/2023).

Scarpi, P. (ed.), 1996. *Apollodoro. I Miti greci (Biblioteca)*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.

Apollonius Rhodius

Hunter, R. (ed.), 2015. *Apollonius of Rhodes. Argonautica, Book IV*. Cambridge: Cambridge University Press.

Livrea, E. (ed.), 1973. *Apollonii Rhodii Argonauticon liber quartus*. Firenze: La Nuova Italia.

Vian, F. (ed.), 1981. *Apollonios de Rhodes. Argonautiques. Tome III : Chant IV*. Paris: Les Belles Lettres.

Wendel, K. (ed.), 1935. *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Berlin: Weidmann.

Archilochus

Merkelbach, R., West, M.L. (edd.), 1974. «Ein Archilochos-Papyrus». *ZPE* 14: 97-113.

Aristophanes, Thesmophoriazusae

Austin, C., Olson, D. (edd.), 2004. *Aristophanes. Thesmophoriazusae*. Oxford: Oxford University Press.

Aristophanes Byzantius Philosophus

Slater, W.J. (ed.), 1986. *Aristophanis Byzantii Fragmenta*. Berlin-New York: De Gruyter.

Bacchylides

Maehler, H. (ed.), 2003. *Bacchylides. Carmina cum fragmentis*. Monachii et Lipsiae: K.G. Saur.

——— (ed.), 2004. *Bacchylides. A Selection*. Cambridge University Press: Cambridge.

[Demosthenes]

Kapparis, K.A. (ed.) 1999. *Apollodoros: 'Against Neaira' [D. 59]*. Berlin-New York: De Gruyter.

Euripides, Bacchae

Dodds, E.R. (ed.), 1960². *Euripides. Bacchae*. Oxford: Clarendon Press (ed. or. 1944).

Euripides, Electra

Cropp, M.J. (ed.), 1988. *Euripides. Electra*. Oxford: Oxbow Books (2013²).

Denniston, J.D. (ed.), 1939. *Euripides: Electra*. Oxford: Oxford University Press.

Distilo, N., 2012. *Commento critico-testuale all'Electra di Euripide*, 2 voll., Padova: S.A.R.G.O.N.

Roisman, H.M., Luschnig, C.A.E., 2011. *Euripides, Electra: A Commentary*. Norman: University of Oklahoma Press.

Euripides, Hecuba

Battezzato, L. (ed.), 2010. *Euripide. Ecuba*. Milano: Rizzoli BUR.

——— (ed.), 2018. *Euripides. Hecuba*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matthiessen, K. (ed.), 2010. *Euripides, Hekabe. Edition und Kommentar*. Berlin-Boston: De

Gruyter.

Euripides, *Hercules Furens*

Bond, G.W. (ed.), 1981. *Euripides, Heracles*. Oxford: Oxford University Press.

Euripides, *Ion*

Gibert, J.C. (ed.), 2019. *Euripides. Ion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Euripides, *Iphigenia Taurica*

Kyriakou, P., 2006. *Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*: Berlin-Boston: De Gruyter.

[Euripides], *Rhesus*

Fries, A. (ed.), 2014. *Pseudo-Euripides, Rhesus*. Berlin-Boston: De Gruyter.

Eusthathius Thessalonicensis

Stallbaum, G. (ed.), 1825-1826. *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, I-II. Leipzig: Weigel (rist. 1970. Hildesheim: Olms).

Harpocratio Grammaticus

Keaney, J.J. (ed.), 1991. *Harpocratio. Lexeis of the Ten Orators*. Hakkert: Amsterdam.

Herodotus

Asheri, D., Corcella, A. (edd.), 2006. *Erodoto. Le Storie, libro IX: La battaglia di Platea*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.

Vannicelli, P., Corcella, A., Nenci, G. (edd.), 2017. *Erodoto. Le Storie, libro VII: Leonida e Serse*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.

Homerus

Allen, Th.W., Monro, D.B. (edd.), 1920³. *Homeri Opera*, I-II. Oxonii: Clarendon Press.

Homerus, *Ilias*

Bowie, A.I. (ed.), 2019. *Homer, Iliad. Book III*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Brügger, C., 2017. *Homer's Iliad: The Basel Commentary. Book XXIV*. Berlin-Boston: De Gruyter.

———, 2018. *Homer's Iliad: The Basel Commentary. Book XVI*. Berlin-Boston: De Gruyter.

Cerri, G. (ed.), 1996. *Omero. Iliade*, I-II. Milano: Rizzoli BUR.

Coray, M., 2016. *Homer's Iliad: The Basel Commentary. Book XIX*. Berlin-Boston: De Gruyter.

Du , C., Ebbott, M. (edd.), 2010. *Iliad 10 and the Poetics of Ambush: A Multitext Edition with Essays and Commentary*. Cambridge, MA-London: Harvard University Press-Center for Hellenic Studies.

Edwards, M.W., 1991. *The Iliad: A Commentary. Vol. V: books 17-20*. Cambridge University Press: Cambridge.

Bibliografia

- Erbse, H. (ed.), 1969-1988. *Scholia graeca in Homeri Iliadem: Scholia vetera*, I-VII. Berolini: De Gruyter.
- Giordano, M. (ed.), 2010. *Omero, Iliade. Libro I: La peste – L'ira*. Roma: Carocci.
- Hainsworth, B., 1993. *The Iliad: A Commentary. Volume III: books 9-12*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janko, R., 1994. *The Iliad: A Commentary. Volume IV: books 13-16*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, A., 2007. *A Referential Commentary and Lexicon to Homer, Iliad VIII*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Krieter-Spiro, M., 2015. *Homer's Iliad: The Basel Commentary. Book III*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- , 2018. *Homer's Iliad: The Basel Commentary. Book XIV*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Leaf, W., 1902². *The Iliad*, edited with Apparatus criticus, Prolegomena, notes and appendices, 2 voll. London: MacMillan & Co.
- Macleod, C.W. (ed.), 1982. *Homer. Iliad. Book XXIV*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paduano, G., Mirto, M.S. (edd.), 1997. *Omero. Iliade*. Milano: Mondadori.
- Pavese, C.O., Boschetti, F., 2003. *A Complete Formular Analysis of the Homeric Poems*, I-III. Hakkert, Amsterdam.
- Richardson, N.J., 1993. *The Iliad: A Commentary. Vol. VI: books 21-24*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoevesandt, M., 2016. *Homer's Iliad: The Basel Commentary. Book VI*. De Gruyter: Berlin-Boston.
- van Thiel, H. (ed.), 2014. *Scholia D in Iliadem. Proecdosis aucta et correctior 2014. Secundum codices manu scriptos*. Köln: Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek (disponibile online al link: <https://kups.ub.uni-koeln.de/5586/> [consultato il 24/11/2020]).
- West, M.L. (ed.) 1998-2000. *Homeri Ilias*, I-II. Monachii et Lipsiae: Teubner.

Homerus, *Odyssea*

- de Jong, I.F.J., 2001. *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- (ed.), 2012. *Homer, Iliad. Book XXII*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Benedetto, V. (ed.) 2010. *Omero, Odissea*. Milano: Rizzoli BUR.
- Dindorf, W. (ed.), 1962. *Scholia graeca in Homeri Odysseam ex codicibus aucta et emendata*, Hakkert: Amsterdam (ed. or. 1855. I-II. Oxford: Clarendon Press).
- Fernández-Galiano, M., Heubeck, A. (edd.), 1986. *Omero, Odissea. Volume VI: Libri XXI-XXIV*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla (1990³).
- Fernández-Galiano, M., Heubeck, A., Russo, J. (edd.), 1986. *Omero, Odissea. Volume VI: Libri XXI-XXIV*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla (ed. aggiornata 2015).
- Heubeck, A. (ed.), 1983. *Omero, Odissea. Volume III: Libri IX-XII*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla (nuova ed. 2003).
- Heubeck, A., West S. (edd.), 1981. *Omero, Odissea. Volume I: Libri I-IV*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla (nuova ed. 2015).
- Pontani, F. (ed.), 2007-2020. *Scholia graeca in Odysseam*, I-IV (α – θ). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Russo, J. (ed.), 1985. *Omero, Odissea. Volume V: libri XVII-XX*. Fondazione Lorenzo Valla: Milano (nuova ed. 2015).
- Steiner, D. (ed.), 2010. *Homer, Odyssey. Books XVII-XVIII*. Cambridge: Cambridge University Press.
- von der Mühl, P. (ed.), 1945. *Homeri Odyssea*, Basileae: Teubner (rist. 1962).

Bibliografia

West, M.L. (ed.), 2017. *Homerus. Odyssea*. Berlin-Boston: De Gruyter.

Hesiodus, *Theogonia*

Ricciardelli, G. (ed.), 2018. *Esiodo. Teogonia*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.

West, M.L. (ed.), 1966. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press.

Lycophron

Hornblower, S. (ed.) 2015. *Lykophron. Alexandra*. Oxford University Press: Oxford.

Mnaseas

Cappelletto, P. (ed.), 2003. *I frammenti di Mnasea. Introduzione, testo e commento*. Milano: LED – Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.

Pindarus

Catenacci, C., Gentili, B., Lomiento, L. (edd.), 2013. *Pindaro. Le Olimpiche*. Fondazione Lorenzo Valla: Milano.

Sophocles

Carden, R. (ed.), 1974. *The Papyrus Fragments of Sophocles*. Berlin-New York: De Gruyter.

Paduano, G. (ed.), 1982. *Sofocle. Tragedie e frammenti*, 2 voll. UTET: Torino.

Sommerstein, A., Fitzpatrick, D.G., Talbot, T.H. (edd.), 2006. *Sophocles: Selected Fragmentary Plays. Vol. I: Hermione, Polyxene, The Diners [Syndeipnoi], Tereus, Troilus, Phaedra*. Oxford: Oxbow Books.

Sophocles, *Antigone*

Kamerbeek, J.C. (ed.), 1978. *The Plays of Sophocles. Commentaries, Part III: The Antigone*. Leiden: Brill.

Griffith, M. (ed.), 1999. *Sophocles. Antigone*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sophocles, *Electra*

Dunn, F., Lomiento, L. (edd.), 2019. *Sofocle. Elettra*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.

Finglass, P. (ed.), 2007. *Sophocles. Electra*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hogan, J.C., 1991. *A Commentary on the Plays of Sophocles*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Jebb, R.C. (ed.), 1894. *Sophocles. The Plays and Fragments. Part VI: The Electra*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kaibel, G. (ed.), 1986. *Sophokles. Elektra*. Leipzig: Teubner.

Xenis, G.A. (ed.), 2010. *Scholia vetera in Sophoclis Electram*. Berlin-New York: De Gruyter.

Sophocles, *Philoctetes*

Webster, T. B. L. (ed.), 1970. *Sophocles. Philoctetes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sophocles, *Oedipus Coloneus*

Avezzù, G., Cerri, G., Guidorizzi, G. (edd.), 2011². *Sofocle. Edipo a Colono*. Fondazione Lorenzo Valla: Milano (ed. or. 2008).

Stesichorus

Davies, M., Finglass, P. (edd.), 2014. *Stesichorus. The Poems*. Cambridge: Cambridge University Press.

2. Testi secondari: studi e bibliografia generale

- Aarne, A., Thompson, S., 1961. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica.
- Abbink, J., 2000. *Violation and Violence as Cultural Phenomena*, in G. Aijmer, J. Abbink (edd.), *Meanings of Violence. A Cross-Cultural Perspective*. Oxford: Routledge, xi – xvii.
- Acerbo, S., 2016. *I racconti mitici della Biblioteca: polivalenza delle immagini nella mitografia di età imperiale*. Tesi di dottorato. Università degli Studi di Pisa.
- , 2018. «La regalità magica nella Grecia antica», in N. Pacheco Catalán *et alii* (edd.), *Culturas en contacto: conflicto, asimilación e intercambio. Proceedings of the Third Postgraduate Conference in Studies of Antiquity and Middle Ages, Autonomous University of Barcelona, 23–25th November 2016*. Oxford: BAR Publishing, pp. 35-44.
- , 2019. *Le tradizioni mitiche nella Biblioteca dello Ps. Apollodoro. Percorsi nella mitografia di età imperiale*. Amsterdam: Hakkert.
- Ackermann, R., 1991. *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York-London: Routledge.
- Addante, L., 2021. *I cannibali dei Borbone. Antropofagia e lotta politica nell'Europa moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- Adkins, A.W.H., 1960. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1971. «Homeric Values and Homeric Society». *JHS* 91: 1-14.
- , 1972. «Homeric Gods and the Values of Homeric Society». *JHS* 92: 1-19.
- , 1997. «Homeric Ethics», in Morris – Powell 1997, pp. 694-713.
- Agamben, G., 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- , 2002. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- , 2006. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: nottetempo.
- , 2008. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*. Roma-Bari: Laterza (rist. in G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale, 1995-2015*. Macerata: Quodlibet, pp. 311-74).
- Aguirre, M., 2010. «Erinyes as Creatures of Darkness», in Christopoulos – Karakantza – Levaniouk 2010, pp. 133-41.
- Aguirre, M., R. Buxton, 2020. *Cyclops: The Myth and its Cultural History*. Oxford: Oxford University Press.
- Ahern, L.M., 1999. «Agency». *Journal of Linguistic Anthropology* 9(1): 12-5.
- Aigner, P., 2012. «Zum Maschalismos», in G. Danek, I. Hellerschmid (edd.), *Rituale. Identitätsstiftende Handlungskomplexe*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 107-121
- Alexiou, M., 2002². *The Ritual Lament in Greek Tradition*. 2nd ed. revised by D. Yatromanolakis, P. Roilos. Lanham, MA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Allan, W., 2005. «Arms and the Man: Euphorbus, Hector, and the Death of Patroclus». *CQ* 55: 1-56.
- , 2013. «The Ethics of Retaliatory Violence in Athenian Tragedy». *Mnemosyne* 66: 593-615.
- Allély, A. (ed.), 2014. *Corps au supplice et violences de guerre dans l'Antiquité*. Bordeaux: Ausonius.
- Allen, D.S., 2000. *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Andersen, E.S., 1978. «Lexical Universals of Body-Part Terminology», in J.H. Greenberg

Bibliografia

- (ed.), *Universals of Human Language*. Vol. 3: *Word structure*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 335–368.
- Andò, V., 2006-2007. «Guerra e codici di genere nell'*Iliade*». *Mythos* n.s. 1: 25-37.
- , 2008. «L'*Iliade* poema della forza? A proposito di Simone Weil». *Anabases* 7: 117-37.
- , 2010. «Cannibalismo e antropopoesi nella poesia iliadica», in Andò – Cusumano 2010, 1-18 (rist. in Andò 2013, 17-30).
- , 2013. *Violenza bestiale. Modelli dell'umano nella poesia greca epica e drammatica*. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore.
- , 2020. «Il sacrificio umano sulla scena tra rito, mito e drammaturgia», in Taddei 2020b, pp. 91-110.
- Andò, V., Cusumano, N. (edd.), 2010. *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore.
- Andreau, J., Descat, R., 2006. *Esclave en Grèce et à Rome*. Paris: Hachette (tr. it. 2009. *Gli schiavi nel mondo greco e romano*. Bologna: Il Mulino).
- Andreev, J.V., 1988. «Die homerische Gesellschaft». *Klio* 70: 5-85.
- Andronikos, M., 1968. *Totenkult*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Annoni, J.-M., Barras, V., 1993. «La découpe du corps humain et ses justifications dans l'antiquité». *Bulletin canadien d'histoire de la médecine* 10: 185-227.
- Appadurai, A., 2005. *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- Arend, W., 1933. *Die Typischen Scenen bei Homer*. Berlin: Weidmann.
- Arens, W.E., 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press (tr. it. 1980. *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*. Torino: Boringhieri).
- Arnold, R., 1973. *The Horse-Demon in Early Greek Art and His Eastern Neighbors*. New York: Ph.D Dissertation: Columbia University.
- Aston, E., 2011. *Mixanthrôpoi. Animal-Human Hybrid Deities in Greek Religion*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Baglioni, I., 2010a. «La maschera di Medusa. Considerazioni sull'iconografia arcaica di Gorgo», in I. Baglioni (ed.), *Storia delle religioni e archeologia. Discipline a confronto*. Roma: Alpes, pp. 65-72.
- , 2010b. «L'aspetto acosmico e primordiale di Typhon nella *Teogonia*». *Mediterranean Journal of Social Sciences*: 26-47.
- , 2014. «Simbologie e funzionalità del serpente nella "costruzione" di un essere extra-umano», in M. Del Verme, M. Tarallo (ed.), *Tra le spire del serpente e lo splendore delle acque. Memorie, simboli, sogni e voci da Lanuvium per l'oggi, "Bibbia e Oriente"*, Supplementum 20. Bornato in Franciacorta: Sardini Editore, pp. 113-140.
- , 2017. *Echidna e i suoi discendenti. Studio sulle entità mostruose della Teogonia esiodea*. Roma: Quasar Editore.
- Bakker, E.J., 2013. *The Meaning of Meat and the Structure of the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balocchi, M., 2012. «Fuori binario. Dall'ermafroditismo ai "disturbi dello sviluppo sessuale"». *Zapruder. Storie in movimento* 29: 76-84.
- Bandura, A., 1973. *Aggression: A Social Learning Analysis*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- , 1999. «Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective». *Asian Journal of Social Psychology* 2: 21-41.
- Banti, A.M., 2005. *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*. Torino: Einaudi.

Bibliografia

- , 2009. *L'età contemporanea. Dalla Grande Guerra ad oggi*. Laterza: Roma-Bari.
- Barb, A.A., 1972. «Cain's Murder-Weapon and Samson's Jawbone of an Ass». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 35: 386- 389.
- Bardel, R., 2002. «Eunuchizing Agamemnon: Clytemnestra, Agamemnon and *maschalismos*», in S. Tougher (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. London, The Classical Press of Wales & Duckworth, pp. 51-70.
- Barker, E.T.E., 2009. *Entering the Agon. Dissent and Authority in Homer, Historiography, and Tragedy*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Bassett, S.E., 1933. «Achilles' Treatment of Hector's Body». *TAPhA* 64: 41-65.
- , 1938. *The Poetry of Homer*. Berkeley: University of California Press.
- Bassi, K., 1998. *Acting like Men: Gender, Drama, and Nostalgia in Ancient Greece*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- , 2003. «The Semantics of Manliness in Ancient Greece», in R.M. Rosen, I. Sluiter (edd.), *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Leiden-Boston: Brill, pp. 25-58.
- Bather, A.G., 1894. «The Problem of the *Bacchae*». *JHS* 14: 244-63.
- Battezzato, L., 1994. «Note critico-testuali alle *Coefore* di Eschilo». *SCO* 42: 63-94.
- , 2010. «*Xenia, philia e charis nell'Ecuba*: ospitalità rituale, amicizia e favore reciproco», in L. Battezzato (ed.), *Euripide. Ecuba*. Milano: Rizzoli BUR, pp. 61-86.
- , 2013. «Teseo ed Eribea: Sofocle (?), *P.Oxy. XXVII 2452*», in G. Bastianini, A. Casanova (edd.), *I Papiri di Eschilo e di Sofocle: atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze, 14-15 giugno 2012*. Firenze: Firenze University Press, 95-117.
- Beaulieu, M.-C., 2016. *The Sea in the Greek Imagination*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia.
- Bednarek, B., 2019. «Orpheus in Aeschylus and the Thracian Child-Eater on a Hydria from the British Museum». *Kernos* 31: 13-28.
- , 2021. *The Myth of Lycurgus in Aeschylus, Naevius, and Beyond*. Leiden: Brill.
- Belfiore, E.S., 2000. *Murder Among Friends: Violation of "Philia" in Greek Tragedy*. Oxford University Press: New York-Oxford.
- Benedict, R., 1934. *Patterns of Culture*. Boston-New York: Houghton Mifflin Co. (rist. 1959, with an Introduction by F. Boas and a New Preface by M. Mead. New York: Mentor Book).
- Beneduce, R. (ed.), 2008. «Introduzione. Etnografie della violenza», in R. Beneduce (ed.), *Violenza*. "Antropologia. Annuario" 9-10: 5-47.
- Benjamin, W., 1921. «Zur Kritik der Gewalt». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47 (3): 809-32 (tr. it. 1995. «Per la critica della violenza», in W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Einaudi: Torino, pp. 5-30).
- Benoit, F., 1959. «Têtes coupées de l'époque grecque au moyen âge». *Cahiers ligures de préhistoire et d'archéologie* 8: 143-64.
- , 1969. «Gorgone et 'tête coupée' du rite au mythe». *Archivo español de arqueología* 42: 81-93.
- Benveniste, E., 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll. Paris: Minuit (tr. it. 2001. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll. Torino: Einaudi).
- Bérard, C., 1983. «Le corps bestial», in I. Almeida, C. Reichler (edd.), *Le corps et ses fictions*. Paris: Minuit, pp. 43-54.
- , 1988. «Le cadavre impossible». *AION(archeol)* 10: 163-69.
- , 2005. «La malemort et l'impossible sépulture», in F. Ansermet, M. Gilbert (edd.), *Antigone et le devoir de sépulture: actes du colloque international de l'Université de Lausanne (mai 2005)*. Genève: Labor et Fides, 59-69.
- Berger, P.L., Luckmann, T., 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City NY: Anchor Books (tr. it. 1969. *La realtà come*

Bibliografia

- costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino).
- Bernabé, A., 2002. «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?». *RHR* 219: 401-33.
- , 2008. «El mito órfico de Dioniso y los Titanes». *OTO* 1: 591-607.
- Bernacchia, F., 1990. «Il *Reso*: eredità, rituali ed elaborazione drammaturgica». *Dioniso* 60: 40-53.
- Bertelli, S., Grottanelli, C. (edd.), 1990. *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Berthiaume, G., 1982. *Les rôles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*. Leiden: Brill.
- Bertrand, J.-P. (ed.), 2005. *La violence dans les mondes grec et romain*, Actes du colloque international (Paris, 2-4 mai 2002). Paris: Publications de la Sorbonne.
- Bickermann, E.J., 2007. «Cutting a Covenant», in E.J. Bickermann, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including "The God of the Maccabees"*, vol. I. Leiden: Brill (ed. or. 1976).
- Bierl, A., 2012. «Orality, Fluid Textualization and Interweaving Themes. Some Remarks on the *Doloneia*: Magical Horses from Night to Light and Death to Life», in F. Montanari, A. Rengakos, Ch. Tsagalis (edd.), *Homeric Contexts. Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*. Berlin-Boston: De Gruyter, 133-74.
- Bloch, M., 1927. *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*. Strasbourg-Paris: Librairie Istra.
- Bloch, M., 1982. «Death, Women and Power», in M. Bloch, J. Parry (edd.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211-30.
- Blok, J.H., 1995. *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*. Leiden: Brill.
- Blondell, R., 2013. *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*. Oxford: Oxford University Press.
- Blundell, M.W., 1991. *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bolens, G., 1999. «Homeric Joints and the Marrow in Plato's *Timaeus*: Two Logics of the Body». *Multilingua* 18: 149-57.
- , 2000. *La logique du corps articulaire: les articulations du corps humain dans la littérature occidentale*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- , 2001. «The Limits of Textuality: Mobility and Fire Production in Homer and *Beowulf*». *Oral Tradition* 16 (1): 107-28.
- , 2003. «Continuité et transformation des logiques corporelles». *History and Philosophy of the Life Sciences* 25 (4): 471-80.
- Bodiou, L., Mehl, V., 2015. «Le corps antique et l'histoire du sensible: esquisse historiographique». *Dialogues d'histoire ancienne* 14: 151-68.
- (edd.), 2017. *L'Antiquité écarlate : le sang des Anciens*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- (edd.), 2019. *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Bodiou, L., Mehl, V., Soria, M. (edd.), 2011. *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols.
- Bonanno, D., Buttitta, I.E. (edd.), 2021. *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana*. Palermo: Edizioni del Museo Pasqualino.
- Bonnard, J.-B., 2005. «Les pères meurtriers de leur fils», in Bertrand 2005, pp. 287-305.
- Bonnechere, P., 1994. *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Liège: Presses universitaires

Bibliografia

- de Liège (consultato online al link: <http://books.openedition.org/pulg/1031>, ultima consultazione 09/07/2022).
- , 2013. «Victime humaine et absolue perfection dans la mentalité grecque», in Bonnechere – Gagné 2013, pp. 21-60.
- Bonnechere, P., Gagné, R. (edd.), 2013. *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations*. Liège: Presses universitaires de Liège.
- Bonnet, C., Pironti, G. (edd.), 2016. *Gli dèi in Omero. Politeismo e poesia nella Grecia antica*. Roma: Carocci (tr. fr. 2017. *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*. “Kernos” Supplément 31. Liège: Presses Universitaires de Liège).
- Bortolani, L., 2009. «Bes e l'ἀκέφαλος θεός dei PGM». *Egitto e Vicino Oriente* 32: 105-26.
- Boschi, A., 2020. «La politica del corpo maledetto: per una ricostruzione del significato civico della sepoltura tragica», in Giannotti, A., Austa, L. (a cura di), *Il teatro della πόλις tra intrattenimento e politica. Atti del convegno internazionale (Pisa 2019)*. «Frammenti sulla scena (online)» 1 (consultabile al link: [La politica del corpo maledetto: per una ricostruzione del significato civico della sepoltura tragica | Frammenti sulla Scena \(online\) \(unito.it\)](http://www.unito.it/la-politica-del-corpo-maledetto-per-una-ricostruzione-del-significato-civico-della-sepoltura-tragica-frammenti-sulla-scena-online), ultima consultazione 09/07/2022).
- Bourdieu, P., 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Droz (tr. it. 2003. *Per una teoria della pratica, con Tre studi di etnologia cabila*. Milano: Raffaello Cortina).
- , 1979. *La distinction*. Paris: Minuit (tr. it. 1983. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: Il Mulino).
- , 1980. *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Bouvier, D., 1999a. «Les armes du mort. Enquêtes sur le mobilier funéraire des tombes homériques», in V. Mauron, Cl. de Ribaupierre (edd.), *Le corps évanoui. Les images subites*. Lausanne: Hazan, pp. 188-97.
- , 1999b. «La mémoire et la mort dans l'épopée homérique». *Kernos* 12: 57-71.
- , 2002. *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- , 2005a. «La fascination du cadavre dans la poésie homérique», in F. Ansermet, M. Gilbert (edd.), *Antigone et le devoir de sépulture: actes du colloque international de l'Université de Lausanne (mai 2005)*. Genève: Labor et Fides, pp. 70-84.
- , 2005b. «Reliques héroïques en Grèce archaïque: l'exemple de la lance d'Achille», in P. Borgeaud, Y. Volochine (edd.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*. Berne: Peter Lang, pp. 73-94.
- , 2011. «Chanter les morts dans l'Iliade: entre mémoire féminine et mémoire masculine». *Gaia* 14: 11-34
- , 2016. «La scelta di Afrodite e le cause della guerra», in Bonnet – Pironti 2016, pp. 231-63.
- Bowra, C.M., 1930. *The Greek Experience*. New York: New American Library.
- , 1957. *Tradition and Design in the Iliad*. Oxford: Clarendon Press.
- Braccini, T., 2011. *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*. Bologna: Il Mulino.
- , 2013. *Indagine sull'orco. Miti e storie del divoratore di bambini*. Bologna: Il Mulino.
- Bradley, M., Varner, E.R., 2015. «Missing noses», in M. Bradley (ed.), *Smell and the ancient senses*. London – New York: Routledge, pp. 171-80.
- Bravo, B., 1996. «Una società legata alla terra», in Settis 1996, pp. 527-60.
- Brelich, A., 1958. *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- , 1969. *Paidés e parthenoi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo (rist. 2013. Roma: Editori Riuniti University Press).
- , 1977. «La metodologia della scuola di Roma», in B. Gentili, G. Paioni (edd.), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)*. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, pp. 3-29 (rist. in A. Brelich, *Mitologia, politeismo, magia, e*

Bibliografia

- altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, a cura di P. Xella. Napoli: Liguori, pp. 139-64).
- , 2011². *Presupposti del sacrificio umano*, a cura di A. Alessandri. Roma: Editori Riuniti University Press (ed. or. 2006).
- Brelinski, T., 2015. «Medon Meets a Cyclops? *Odyssey* 22.310-380». *CQ* 65: 1-13.
- Bremmer, J.N., 1980. «Medon, the Case of the Bodily Blemished King», in U. Bianchi *et alii* (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, pp. 67-76
- , 1983. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- , 1997. «Why Did Medea Kill Her Brother Apsyrtus?», in J.J. Clauss, S.I. Johnston (edd.), *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton: Princeton University Press, pp. 97-114
- , 2002. «Odysseus versus the Cyclops», in S. des Bouvrie (ed.), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*. Papers from the first international symposium on symbolism at the University of Tromsø (June 4-7, 1998). Bergen: Norwegian Institute at Athens, pp. 135-152.
- (ed.), 2007a. «Myth and Ritual in Greek Human Sacrifice: Lykaon, Polyxena and the Case of the Rhodian Criminal», in Bremmer 2007b, pp. 55-79.
- (ed.), 2007b. *The Strange World of Human Sacrifice*. Leuven: Peeters.
- , 2012. «Greek Demons of the Wilderness: the case of the Centaurs», in L. Feldt (ed.), *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*. Boston-Berlin: De Gruyter, 25-53.
- , 2013. «Human Sacrifice in Euripides' *Iphigenia in Tauris*: Greek and Barbarian», in Bonnechere – Gagné 2013, pp. 87-100.
- Brillante, C., 1998. «Ixion, Peirithoos e la stirpe dei centauri». *MD* 40: 41-76.
- Brizzi, G., 2002. *Il guerriero, l'oplita, il legionario. Gli eserciti nel mondo classico*. Bologna: Il Mulino.
- Brock, R., 2000. «Sickness in the Body Politic», in E. Marshall, V. Hope (edd.), *Death and Disease in the Ancient City*. London: Routledge, pp. 24–34.
- , 2013. *Greek Political Imagery From Homer to Aristotle*. London-New York: Bloomsbury.
- Brook, A., 2018. *Tragic Rites. Narrative and Ritual in Sophoclean Drama*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Brown, C.H., 1976. «General Principles of Human Anatomical Partonomy and Speculations on the Growth of Partonomic Nomenclature». *American Ethnologist* 3(3): 400-24.
- Brown, C.G., 1996. «In the Cyclops' Cave: Revenge and Justice in *Odyssey* 9». *Mnemosyne* 49: 1-29.
- Brubaker, R., 2004. *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brulé, F. (ed.), 2009. *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Liège : Presses universitaires de Liège.
- Bruns, G., 1970. *Küchenwesen und Mahlzeiten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech.
- Buchholtz, E., 1881. *Die Homerischen Realien*. II, 1: *Das öffentliche Leben der Griechen im heroischen Zeitalter. Auf Grundlage der homerischen Dichtungen*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Buschor, E., 1934. «Kentauren». *AJA* 38: 128-32.
- Burgess, J.S., 2009. *The Death and Afterlife of Achilles*. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.
- Burnett, A., 1998. *Revenge in Attic and Later Tragedy*. Berkeley: University of California Press.
- Burkert, W., 1966. «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual». *GRBS* 7: 87-121 (rist. in Burkert 1990 [1992], pp. 3-33).

Bibliografia

- , 1972. *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin-New York: De Gruyter (tr. it. 2021. *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento in Grecia antica*. Milano: Jouvence).
- , 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag W. Kohlhammer GmbH (tr. it. 2003². *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Milano: Jaca Books).
- , 1979. *History and Structure in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press (tr. it. 1986. *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*. Roma-Bari: Laterza).
- , 1990. *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*. Berlin: Wagenbach (tr. it. 1992. *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*. Roma-Bari: Laterza).
- , 1996. *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, MA: Harvard University Press (tr. it. 2003. *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*. Adelphi: Milano).
- Butler, J., 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London-New York: Routledge (1999²).
- , 1993. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. London-New York: Routledge.
- Buttitta, I.E., 2018. «I pupi siciliani: memoria, tradizione e innovazione di un patrimonio artistico e culturale». *Móin-Móin Revista de estudos sobre teatro de formas animadas*. 19: 177-95.
- Buxton, R., 1980. «Blindness and Limits: Sophokles and the Logic of Myth». *JHS* 100: 22-37.
- , 2013. *Myths and Tragedies in their Ancient Greek Contexts*. Oxford: Oxford University Press.
- Byre, C.S., 1996. «The Killing of Aspyrtus in Apollonius Rhodius' *Argonautica*». *Phoenix* 50: 3-16.
- Cairns, D.L. 1993. *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2001. «Anger and the Veil in Ancient Greek Culture». *G&R* 48 (1): 18-32.
- , 2002. «The Meaning of the Veil in Ancient Greek Culture», in L. Llewellyn-Jones (ed.), *Women's Dress in Ancient Greek World*. Swansea: Classical Press of Wales, pp. 73-94.
- Calame, C., 1976. «Mythe grec et structures narratives: le mythe des Cyclopes dans l'Odyssee». *ZivAnt* 26: 311-28.
- , 1985. «L'antroponimo greco come enunciato narrativo: appunti linguistici e semiotici», in C.I.D.I.-Roma, C.R.S. (Centro Romano di Semiotica), a cura di, *Mondo classico: percorsi possibili*. Ravenna: Longo Editore, pp. 26-37.
- , 1986. «Nature humaine et environnement: le racisme bien tempéré d'Hippocrate», in AA.VV., *Sciences et racisme : cours général public Lausanne* : Payot, pp. 77-99; rist. «Énoncer la nature humaine en construisant le monde habité: le racisme bien tempéré d'Hippocrate», in Calame 2005, pp. 237-73.
- , 1990. *Thésée et l'imaginaire athénien*. Payot: Lausanne.
- , 2005. *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- , 2019². *Les Choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque. Morphologie, fonction religieuse et sociale (Les parthénées d'Alcman)*. Paris: Les Belles Lettres (ed. or. 1977).
- Calderoli, L., 2007. «Cicatrici significative. Un approccio antropologico alle tecniche di modifica permanente del corpo», in N. Pasini (ed.), *Mutilazioni genitali femminili:*

Bibliografia

- riflessioni teoriche e pratiche. Il caso della regione Lombardia*. Milano: Regione Lombardia-Fondazione ISMU, pp. 47-88.
- Caliò, L.M., Camera, M., 2017. «Sacrificio e pratica urbana in età arcaica e classica. Il ruolo dei cuochi e della spartizione della carne nella città greca», in Lippolis – Vannicelli – Parisi 2017, pp. 253-73.
- Callu J.-P., 1984. «Le jardin des supplices au Bas-Empire», in Thomas 1984, pp. 313-59.
- Camerotto, A., 2003. «“Ai cani e agli uccelli!”: l'*aikia* nel duello eroico». *Aevum Antiquum* n.s. 3: 467-79.
- , 2007. «Il duello e l'agone. Le regole della violenza nell'epica eroica». *Nikephoros* 20: 9-32.
- , 2018. «*Xenia* epica, ovvero le regole della civiltà», in A. Camerotto, F. Pontani (edd.), *Xenia. Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 249-73.
- Campanile, E., 1990. «Épopée celtique et épopée homérique». *Ollodagos* 1: 257-78.
- Canevaro, L.G., 2018. *Women of Substance in Homeric Epic. Objects, Gender, Agency*. Oxford University Press: Oxford.
- Canetti, E., 1960. *Masse und Macht*. Hamburg: Claassen Verlag (tr. it. 1981. *Massa e potere*. Milano: Adelphi).
- Cantarella, E., 1979. *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*. Milano: Giuffrè Editore.
- , 1984. «Per una preistoria del castigo», in Thomas 1984, pp. 37-73.
- , 1996. *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*. Milano: Feltrinelli (nuova ed. 2011).
- , 2002. *Itaca: eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*. Milano: Feltrinelli.
- Carastro, M., 2006. *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- , 2009a. «La notion de *khros* chez Homère: éléments pour une anthropologie de la couleur en Grèce ancienne», in M. Carastro (ed.), *L'Antiquité en couleurs: catégories, pratiques, représentations*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 301-13.
- , 2009b. «Les liens de l'écriture. *Katadesmoi* et instances de l'enchainement», in M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch-Piettre (edd.), in *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*. Turnhout: Brepols, 263-92.
- Carbon, J.-M., 2017. «Meaty Perks: Epichoric and Topological Trends», in Hitch – Rutherford 2017, pp. 152-77.
- Carlier, P., 1984. *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg: Éditeur AECR.
- Cartledge, P., 1996. «La nascita degli opliti e l'organizzazione militare», in Settis 1996, pp. 681-714.
- Caruso, F., 2004. «Sul centauro di Lefkandi», in N.C. Stampolidis, A. Giannikouri (edd.), *To Aigaio sten Proïme Epoche tou Siderou. Praktika tou Diethnous Symposiou, Rhodos, 1-4 Noembriou 2002*. Athena: Panepistimio Kritis, pp. 391-401
- Casabona, J., 1966. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence: Publication des Annales de la Faculté des Lettres.
- Casanova, A., 1969. «Il mito di Atteone nel *Catalogo esiodeo*». *RFIC* 97: 31-46.
- Cassimatis, H., 2005. «La violence dans les figurations de scènes théâtrales portées par la céramique italote», in Bertrand 2005: 39-65.
- Catenacci, C., 1996. *Il tiranno e l'eroe. Storia e mito nella Grecia antica*. Milano: Mondadori (2012². Roma: Carocci).
- , 2014. «“Bello” e “valente”, “brutto” e “ignobile” nella Grecia arcaica», in A. Camerotto, F. Pontani (edd.), *L'esilio della bellezza*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 45-60.

Bibliografia

- Catoni, M.L., 2010. *Bere vino puro. Immagini del simposio*. Milano: Feltrinelli.
- Cavarero, A., 1995. *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*. Milano: Feltrinelli (2003²).
- Ceulemans, R., 2007. «Ritual Mutilation in Apollonius Rhodius' *Argonautica*. A Contextual Analysis of IV, 477-479 in Search of the Motive of the μασχαλισμός». *Kernos* 20: 97-112.
- Centanni, M., 1990. «Il corpo del re. Immagini dei corpi regali di Serse e Alessandro», in S. Bertelli – Grottanelli 1990, 29-46.
- Cerchiai, L., 1984. «*Geras thanonton*: note sul concetto di “*Belle mort*”». *AION(archeol)* 6: 36-69.
- Cerri, G., 1982. «Ideologia funeraria nell'*Antigone* di Sofocle», in Gnoli – Vernant 1982, pp. 121-31.
- , 1986. «Lo statuto del guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del libro XXIV dell'*Iliade*. Teoria dell'oralità e storia del testo», in G. Cerri (ed.), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1-53.
- , 1991. «Ebbrezza dionisiaca ed ubriachezza scitica nel pensiero greco tra VI e V secolo a.C. Anacreonte ed Erodoto», in G. Monaco (ed.), *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, I. Palermo: Università degli Studi di Palermo, pp. 121-31.
- Ceyte, J., 2003. «La corporéité en Grèce archaïque. Un réseau socio-cosmique». *Hypothèses* 1(6): 49-58.
- , 1953. *Grammaire homérique. Tome II: Syntaxe*. Paris: Klincksieck.
- , 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck (nouv. ed. 1999, avec un supplément sous la direction de A. Blanc, C. de Lamberterie, J.-L. Perpillou. Paris: Klincksieck).
- Chazalon, L., 2020. *Étripper, égorger, démembrer, décapiter. Révélations des peintres de vases grecs*, in Gherchanoc – Wyler 2020: 23-39.
- Chesi, G.M., 2018. «Polifemo e Filottete: mostruosità e selvatichezza in Omero e Sofocle». *Commentaria Classica* 5: 9-28.
- Chesi, G.M., Spiegel, F. (edd.), 2020. *Classical Literature and Posthumanism*. London-New York: Bloomsbury.
- Chippaux, C., 1982. «Sociétés et mutilations ethniques». *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 9: 257-65.
- Christ, M.R., 2007. *The Bad Citizen in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Christopoulos, M., 2019. «Formes de violence dans le monde d'Ulysse». *Dialogues d'histoire ancienne* 45 (1): 13-22.
- Christopoulos, M., Karakantza, E.D., Levaniouk (edd.), 2010. *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. Lanham: Lexington Books.
- Chrysanthou, A., 2020. *Defining Orphism. The Beliefs, the Teletae and the Writings*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Ciani, M.G., 1974. «Destini di morte: gli eroi dell'*Iliade*». *RCCM* 16: 115-30.
- , 1989. *Il canto di Patroclo. Omero, Iliade XVI*. Marsilio: Venezia.
- Cipolla, P. (ed.), 2003. *Poeti minori del dramma satiresco: testo critico, traduzione e commento*. Hakkert: Amsterdam.
- Cirio, A.M., 2015. «L'ἀποτομπανισμός e una singolare pluralità di interpretazioni». *SemRom* n.s. 4: 187-212.
- Civiletti, M., 2010. «I *Sette contro Tebe* di Eschilo e la guerra (e l'assedio) come dimensione della bestialità», in Andò – Cusumano 2010, pp. 19-44.
- Clarke, M., 1999. *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografia

- Clastres, P., 1974. *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Editions de Minuit (tr. it. 2003. *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*. Verona: ombrecorte).
- , 1977a. «Archéologie de la violence». *Revue Libre* 1: Paris (rist. in P. Clastres, *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*. Paris: Editions de L'Aube; tr. it. 1998. *Archeologia della violenza*. Roma: Meltemi, pp. 25-67).
- , 1977b. «Malheur du guerrier sauvage». *Revue Libre* 2: Paris (tr. it. 1998. *Archeologia della violenza*. Roma: Meltemi, pp. 69-114).
- Clay, J.S., 1983. *The Wrath of Athena. Gods and Men in the Odyssey*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- , 1994. «The Dais of Death». *TAPhA* 124: 35-40.
- , 2020. «Typhoeus or Cosmic Regression (*Theogony* 821–880)», in Chesi – Spiegel 2020, pp. 133-40
- Cohen, D., 1991. *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1995. *Law, Violence, and Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colarusso, J., Salbiev, T. (edd.), 2016. *Tales of the Narts: Ancient Myths and Legends of the Ossetians*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Condello, F., 2008. «*Corpus loquens*. Marchi, ferite, tatuaggi in Grecia antica». *Griseldaonline*: 93-113 (<https://site.unibo.it/griseldaonline/it/il-punto-critico/federico-condello-corpus-loquens>).
- Cook, E.F., 1995. *The Odyssey in Athens: Myths of Cultural Origins*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Cooper, S., 2020. «Speculative Fiction, Ecocriticism, and the Wanderings of the *Odyssey*». *Ramus* 48 (2), pp. 95-126.
- Coppola, A., 2008. *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo in Grecia classica*. Venezia: Marsilio.
- Coulet, C., 1994. «Boire et manger dans l'Enquête d'Hérodote». *BAGB* 1: 56-70.
- Couvenhes, J.-C., 2011. «Le décret des mains coupées (Xénophon, *Helléniques* II, 1, 31-2) et la mutilation des extrémités sur les prisonniers de guerre», in Bodiou – Mehl – Soria 2011, pp. 419-34.
- Cozzo, A., 2014a. *Nel mezzo: microfisica della mediazione nel mondo greco antico*. Pisa University Press: Pisa.
- , 2014b. *Stranieri: figure dell'Altro nella Grecia antica*. Trapani: Di Girolamo.
- , 2020. «Phos in Omero: “uomo”, oppure la più antica nozione greca di “persona”?». *QUCC* n.s. 124 (1): 19-27.
- , 2023. *La logica della guerra nella Grecia antica. Contenuti, forme, contraddizioni*. Palermo: Palermo University Press.
- Csapo, E., 1997. «Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual and Gender-Role De/Construction». *Phoenix* 51 (3-4): 253-95.
- Csordas, T.J., 1990. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology». *Ethos* 18: 5-47.
- Cuche, V., 2014. «Le coureur et le guerrier. Anthropologie de la course à pied et de ses vertus militaires». *Kernos* 27: 9-50.
- Cusumano, N., 2000. «Il massacro dei Selinuntini nel 409. Alcune osservazioni», in A. Spanò Giammellaro (ed.), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Marsala – Palermo, 2-8 ottobre 2000)*, vol. 2. Palermo: Edizioni Scientifiche, pp. 823-8.
- , 2006. «Devenir spartiate», in D'Onofrio – Taylor 2006, pp. 85-100.
- , 2010. «La passione dell'odio e la violenza correttiva. Greci e Cartaginesi in Sicilia (409-396 a.C.)», in Andò – Cusumano 2010, pp. 141-63.
- , 2015. *Adrano, Efesto e i Palici. Culti, interazioni etniche e middle ground nella*

Bibliografia

- Sicilia antica*. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia.
- , 2016. «Antropopoesi eroica in Omero: Fenice maestro di Achille», in G. Casadio, A. Mastrocinque, C. Santi (edd.), *Apex. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*. Roma: Edizioni Quasar, pp. 73-85.
- , 2020. «La speranza di avere altri figli: *bios* e democrazia nel *logos epitaphios* di Pericle». *Hormos n.s.* 12: 196-247.
- , 2021. «Pettazzoni e Rohde su Agamennone e Clitemestra. Il *maschalismòs* e l'opzione comparativa», in Bonanno – Buttitta 2021, pp. 229-45.
- Cusumano, N., Ingarao, G., 2016. *Perdere il senno e darsi la morte. Due casi singolari di punizione divina nelle Storie di Erodoto (V 85; VI, 75)*, in S. Montero Herrero, J. García Cardiel (edd.), *Los dioses y el problema del Mal en el Mundo Antiguo*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, pp. 81-106.
- D'Agostino, B., 1996. «La necropoli e i rituali della morte», in Settis 1996, pp. 435-70.
- , 1999. «*Oinops pontos*. Il mare come alterità nella percezione arcaica». *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 111 (1): 107-17.
- Dal Lago, A., 2012. *Carnefici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*. Milano: Raffaello Cortina.
- D'Alfonso, F., 2018. «Il *μασχαλισμός* di Agamennone e l'“oath-sacrifice”». *Journal of Hellenic Religion* 11: 1-31.
- Danek, G., 1998. *Epos und Zitat: Studien zu den Quellen der Odyssee*. Österreichische Akademie der Wissenschaften: Wien.
- Daraki, M., 1980. «Aspects du sacrifice dionysiaque». *Revue de l'histoire des religions* 197 (2): 131-57.
- , 1982. «Les Fils de la mort: la necrophagie cynique et stoicienne», in Gnoli – Vernant 1982, pp. 155-76.
- Darembert, Ch., 1865. *La médecine dans Homère, ou études d'archéologie sur les médecins, l'anatomie, la physiologie, la chirurgie et la médecine dans les poèmes homériques*. Paris: Didier.
- Dasen, V., Wilgaux, J. (edd.), 2008. *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Davidson, J., 1997. *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*. London: Fontana Press.
- Davies, M., 1994. «*Odyssey* 22, 474-7: Murder or Mutilation?». *CQ* 44 (2): 534-6.
- Debiasi, A., 2013. «Dioniso e i cani di Atteone in Eumelo di Corinto (Una nuova ipotesi su *P. Oxy.* xxx 2509 e Apollod. 3.4.4)», in A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández (edd.), *Redefining Dionysos*. De Gruyter: Berlin-New York, pp. 200-34.
- De Hart, S. M., 1999. «Hippocratic Medicine and the Greek Body Image». *Perspectives on Science* 7: 349-82.
- Dei, F., 1999-2000. «Perché si uccide in guerra? Cosa può dire agli storici l'antropologia». *Parolechiave* 20-1: 281-301.
- (ed.), 2005. *Antropologia della violenza*. Sesto San Giovanni: Meltemi.
- Delcourt, M., 1963. «Le partage du corps royal». *SMSR* 34 : 1-25.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1972. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Éditions de Minuit (tr. it. 2002. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Torino: Einaudi).
- Della Bianca, L., Beta, S., 2015. *Il dono di Dioniso. Il vino nella letteratura e nel mito in Grecia e a Roma*. Carocci: Roma.
- Dell'Aversano, C., 2010. «“The Love Whose Name Cannot be Spoken”: Queering the Human-Animal Bond». *Journal for Critical Animal Studies* 8 (1): 73-125.
- , 2016. «Fenomenologia del corpo comico. Il grottesco di Bachtin e la commedia di Aristofane». *Maia* 68 (3): 766-82.

Bibliografia

- , 2018. «“Positioning theory” e critica letteraria». *Strumenti critici* 32 (2): 393-413.
- De Luna, G., 2006. *Il corpo del nemico ucciso. Violenza e morte nella guerra contemporanea*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E., 1958. *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Bollati Boringhieri: Torino (nuova ed. 2008).
- , 1961. *La terra del rimorso*. Il Saggiatore: Milano (2008⁴).
- Deonna, W., 1925. «Orphée et l’oracle de la tête coupée». *REG* 38: 44-69.
- , 1939. «Le genou, siège de force et de vie et sa protection magique». *Revue archeologique* 13: 224-35.
- Desborough, V.R., Nicholls, R.V., Popham, M., 1970. «A Euboean Centaur». *ABSA* 65: 21-30.
- Descola, P., 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard (tr. it. 2021. *Oltre natura e cultura*. Milano: Raffaello Cortina).
- Detel, W., 2005. *Foucault and Classical Antiquity. Power, Ethics and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Detienne, M., 1967. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero (tr. it. 1977. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*. Roma-Bari: Laterza).
- , 1968. «La phalange: problèmes et controverses», in Vernant 1968 [1985], pp. 157-88.
- , 1972. *Les Jardins d’Adonis*. Gallimard: Paris (tr. it. 1975. *I giardini di Adone*. Einaudi: Torino).
- , 1973. «Ébauche de la personne dans la Grèce archaïque», in Meyerson 1973, pp. 45-54.
- , 1977. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard (tr. it. 1981, 2007. *Dioniso e la pantera profumata*. Roma-Bari: Laterza).
- , 1979. «Violentes ‘eugénies’. En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang», in Detienne –Vernant 1979 [1982], pp. 131-48.
- , 1986. *Dionysos à ciel ouvert*. Paris: Hachette (tr. it. 1987. *Dioniso a cielo aperto*. Roma-Bari: Laterza).
- , 1988. «I limiti della spartizione in Grecia», in Grottanelli – Parise 1988, pp. 177-91.
- , 1998. *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*. Paris: Gallimard (tr. it. 2002. *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*. Milano: Adelphi).
- Detienne, M., Svenbro, J., 1979. «Les loups au festin ou la Cité impossible», in Detienne – Vernant 1979, pp. 215-237 (tr. it. 1982, pp. 149-63).
- Detienne, M., Vernant, J.-P., 1974. *Les ruses de l’intelligence: la mètis des Grecs*. Paris: Flammarion (tr. it. 1978. Roma-Bari: Laterza).
- (edd.), 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grecs*. Paris: Gallimard (tr. it. 1982. *La cucina del sacrificio in terra greca*. Torino: Bollati Boringhieri).
- Devereux, G., 1973. «The Self-Blinding of Oidipous in Sophokles: *Oidipous Tyrannos*». *JHS* 93: 36-49.
- , 1988. *Cléomène le roi fou. Étude d’histoire ethnopsychanalytique*. Paris: Aubier.
- Di Benedetto, V., 1971. *Euripide: teatro e società*. Torino: Einaudi.
- , 1986. *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*. Torino: Einaudi.
- , 1994. *Nel laboratorio di Omero*. Torino: Einaudi.
- Dickie, M.W., 1999. «Bonds and Headless Demons in Greco-Roman Magic». *GRBS* 40: 99-104.
- Di Donato, R., 1990. *Per un’antropologia storica del mondo antico*. Firenze: La Nuova Italia.
- , 1999. *Esperienza di Omero*. Pisa: Nistri Lischi.
- , 2001. *Hierà. Prolegomena ad uno studio storico-antropologico della religione greca*. Pisa: Pisa University Press.

Bibliografia

- , 2006. *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*. Pisa: ETS.
- , 2013. *Per una storia culturale dell'antico*, 2 voll. Pisa: ETS.
- Dijkstra, B., 1986. *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-siècle Culture*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- , 1996. *Evil Sisters: The Threat of Female Sexuality and the Cult of Manhood*. New York: Alfred A. Knopf.
- Dillon, M., 2017. «Legal (and Customary?) Approaches to the Disabled in Ancient Greece», in Ch. Laes (ed.), *Disability in Antiquity*. London-New York: Routledge, pp. 167-81.
- Dimakopoulou, A., 2010. *Chlôrêis aêdôn, pâle rossignol. Une étude sémantique*. Paris: Apolis Éditions.
- Dion, R., 1969. *Les anthropophages de l'Odyssée: Cyclopes et Lestrygons*. Paris: Vrin.
- Dodd, D.B., Faraone, C.A. (edd.), 2003, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*. London-New York: Routledge.
- Dodds, E.R., “Maenadism in the *Bacchae*”, in *Harvard Theological Review*, vol. 33 (1940), 155-76 (rist. in Dodds 1951 [2009], pp. 329-44).
- , 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press (tr. it. 2009. *I Greci e l'irrazionale*. Milano: Rizzoli BUR).
- Dolce, R., 2006. «Têtes en guerre en Mésopotamie et Syrie», in D'Onofrio – Taylor 2006, pp. 33-46
- , 2014. “*Perdere la testa*”. *Aspetti e valori della decapitazione nel Vicino Oriente Antico*. Roma: Edizioni Espera.
- D'Onofrio, S., 2004. «La testa del guerriero», in Petrone – D'Onofrio 2004, pp. 25-37.
- , 2006. «Guerrier par les cheveux», in D'Onofrio – Taylor 2006, pp. 117-38.
- D'Onofrio, S., Taylor, A.-C. (edd.), 2006. *La guerre en tête*. Paris: Éditions de l'Herne.
- Dorati, M., 1993. «Αἴμα πειῖν: nota a Teognide 349-350». *AION (filol.)* 15: 69-87.
- , 2000. *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*. Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Doroszewska, J., Kucharski, J., 2018. «A Ritual of the Afterlife or the Afterlife of a Ritual: *Maschalismos* in Ancient Greece and Beyond», in J. Harrison (ed.), *Imagining the Afterlife in the Ancient World*. London: Routledge, pp. 155-72.
- Douglas, M., 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul (tr. it. 1975. *Purezza e pericolo*. Bologna: Il Mulino).
- , 1970. *Natural Symbols*. Harmondsworth: Penguin Books (tr. it. 1979. *I simboli naturali*. Torino: Einaudi).
- Dougherty, C., 2001. *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press.
- Dover, K.J., 1973. «Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour». *Arethusa* 6 (1): 59- 73.
- , 1978. *Greek Homosexuality*. Duckworth: London (tr. it. 1985. *L'omosessualità nella Grecia antica*. Torino: Einaudi).
- Drews, R., 1983. *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*. New Haven-London: Yale University Press.
- Dubel, S., Montandon, A. (edd.), 2012. *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*. Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal.
- DuBois, P., 1988. *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*. London: University of Chicago Press (tr. it. 1990. *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*. Roma-Bari: Laterza).
- , 1991a. *Centaur and Amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- , 1991b. *Torture and Truth*. London-New York: Routledge.
- Ducrey, P., 1968a. *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique: des*

Bibliografia

- , *origines à la conquête romaine*. Paris: De Boccard.
- , 1968b. «Aspects juridiques de la victoire et du traitement des vaincus», in Vernant 1968, pp. 303-19.
- Dumézil, G., 1929. *Le problème des Centaures: étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris: Geuthner.
- , 1965. *Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes*. Paris: Unesco (tr. it. 1969. *Il libro degli Eroi. Leggende sui Narti*. Milano: Adelphi).
- Dumortier, J., 1975². *Le vocabulaire médical d'Éschyle et les écrits hippocratiques*. Paris: Les Belles Lettres (ed. or. 1935).
- Dunn, F., 2018. «The Mutilation of Agamemnon (A. Ch. 439 and S. El. 445)». *Mnemosyne*, 71: 195-208.
- Durand, J.-L., 1977. «Le corps du délit». *Communications* 26: 46-61.
- , 1979 [1982]. «Bestie greche. Proposte per una topologia dei corpi commestibili», in Detienne – Vernant 1979 [1982], pp. 90-108.
- , 1986. *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*. Paris: Maspero.
- , 2022. *Sacrifier en Grèce et ailleurs. De l'anthropologue et du terrain*, a cura di C. Carastro, D. Jaillard. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Durand, J.-L., Lissarrague, F., 1999. «Mourir à l'autel. Remarques sur l'imagerie du 'sacrifice humaine' dans le céramique attique». *ARG* 1 (1): 83-106.
- Eck, B., 2012. *La mort rouge: homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
- Edmonds, R.G., III, 1999. «Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin». *CA* 18 (1): 35-75.
- Eibl-Eibesfeldt, I., 1970. *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*. München: Piper & Co. Verlag (tr. it. 1971. *Amore e odio. Per una storia naturale dei comportamenti elementari*. Milano: Adelphi).
- Eidinow, E., 2007. *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Eisenberger, H., 1973. *Studien zur Odyssee*.
- Ekroth, G., 2002. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*. Kernos. Supplément 33. Liège: Presses universitaires de Liège.
- , 2008a. «Burnt, Cooked or Raw? Divine and Human Culinary Desires at Greek Animal Sacrifice», in Stavrianopoulou, E., Michaels, A., Ambos, Cl. (edd.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*. Berlin: LIT Verlag, pp. 87-111.
- , 2008b. «Meat, Man, God. On the Division of the Animal Victim in Greek Sacrifices», in Matthaiou, A.P., Polinskaya, I. (edd.), *Μικρός ιερομνήμων. Μελετές εις μνημήν Michael H. Jameson*. Athens: Hellenic Epigraphic Society, pp. 259–90.
- , 2011. «Meat for the Gods», in V. Pirenne-Delforge, L. Prescendi (edd.), *“Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin”* (“Kernos” Supplément 26). Liège: Presses universitaires de Liège (consultato online al link: <https://books.openedition.org/pulg/1677> il 03/06/2022).
- , 2017. «Bare Bones: Zooarchaeology and Greek Sacrifice», in Hitch – Rutherford 2017, pp. 15-47.
- Eliade, M., 1968². *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot (ed. or. 1951).
- Elias, N., 1969². *Über den Prozess der Zivilisation, 1. Wandlungen des Verhaltens in den Wetlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt: Suhrkamp (ed. or. 1936; tr. it. 1982. *La civiltà delle buone maniere*. Bologna: Il Mulino).
- , 1980². *Über den Prozess der Zivilisation, 2. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf*

Bibliografia

- zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt: Suhrkamp (ed. or. 1937; tr. it. 1983. *Il processo di civilizzazione, II. Potere e civiltà*. Bologna: Il Mulino).
- Ehrenreich, B., 1997. *Blood Rites. Origins and History of the Passions of War*. New York: Metropolitan Books (tr. it. 1998. *Riti di sangue. All'origine della passione della guerra*. Milano: Feltrinelli).
- Ernout, A., Meillet, A., 1959⁴. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck (nuova ed. 2001).
- Fabiano, D., 2019. *Senza paradiso. Miti e credenze sull'aldilà greco*. Bologna: Il Mulino.
- Fantasia, U., 1976. «ΑΣΤΙΚΤΟΝ ΧΩΡΙΟΝ». *ASNP* s. III, 6 (4): 1165-75.
- Faraone, Ch.A., 1991a. «Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of “Voodoo Dolls” in Ancient Greece». *ClAnt* 10 (2): 165-205, 207-20.
- , 1991b. «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells», in Faraone – Obbink 1991: 3-32.
- , 1993. «Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies». *JHS* 113: 60-80.
- , 2001. «The Undercutter, the Woodcutter, and Greek Demon Names Ending In -tomos (Hom. Hymn to Dem. 228-29)». *AJP* 122 (1): 1-10.
- , 2004. «Orpheus' Final Performance: Necromancy and a Singing Head on Lesbos». *Studi italiani di filologia classica*, IV serie, 2 (1): 5-27.
- , 2005a. «Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144)», in Johnston – Struck 2005, pp. 255-282.
- , 2005b. «Twisting and Turning in the Prayer of the Samothracian Initiates (Aristophanes, *Peace* 276–279)». *Museum Helveticum* 62 (1): 30-50.
- , 2005c. «Curses and Blessings in Ancient Greek Oaths». *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 5: 139-56.
- Faraone, Ch.A., Obbink, D. (edd.), 1991. *Magika Hierà. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press: Oxford-New York.
- Farioli, M., 2015. «Gynaikophobia. Angosce maschili nella letteratura greca e oltre». *Griseldaonline* 15: <http://www.griseldaonline.it/temi/paura/angosce-maschili-letteratura-greca-farioli.html>
- , 2017a. «Le dita tagliate delle donne greche. Femminile, guerra e cittadinanza», in A. Camerotto, M. Fucecchi, G. Ieranò (edd.), *Uomini contro. Tra l'Iliade e la Grande Guerra*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 157-74.
- , 2017b. «Rôles sociaux et dynamiques sociales de sexe en Grèce ancienne L'anthropologie de Nicole-Claude Mathieu et l'Antiquité grecque». *Journal des anthropologues* 150-151: 107-31.
- Favole, A., 2003. *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*. Roma-Bari: Laterza.
- Faust, M., 1970. «Die künstlerische Verwendung von *kyōn* “Hund” in den homerischen Epen». *Glotta* 48: 8-31.
- Fenik, B., 1964. *Iliad X and the Rhesus: The Myth*. Brussels: Latomus.
- , 1968. *Typical Battle Scenes in the Iliad. Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Descriptions*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Ferla, K., 1996. *Von Homers Achill zur Hekabe des Euripides: das Phänomen der Transgression in der griechischen Kultur*. München: Tuduv.
- Feyel, Ch., 2006. «La *dokimasia* des animaux sacrifiés». *RRPh* 80-1: 33-55.
- Filippi, M., 2016. *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, diventare mostri*. Verona: Ombre Corte.
- Finglass, P.J., 2009. «Two Amputations in Sophocles». *MD* 62: 223-30.
- Finkelberg, M., 2020. *Homer and the Early Greek Epic. Collected Essays*. Berlin-Boston: De Gruyter.

Bibliografia

- Finley, M.I., 1977. *The World of Odysseus*, New York 1977² (tr. it. 1992: *Il mondo di Odisseo*. Casale Monferrato: Marietti Scuola).
- Fish, S., 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA-London: Harvard University Press.
- Fisher, N.R.E., 1992. *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris and Phillips.
- Fletcher, J., 2012. *Performing Oaths in Classical Greek Drama*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flower, H.I., 2000. «The Tradition of the *spolia opima*: M. Claudius Marcellus and Augustus». *CLAnt* 19(1): 34-64.
- Fontenrose, J., 1959. *Python: A Study of the Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M., 1963. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris: PUF.
- , 1971. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, pp.145-72 (rist. in *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. 2. Paris: Gallimard, pp. 136-56; tr. it. In Foucault 1977, pp. 29-54).
- , 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard (tr. it. 1976. *Sorvegliare e punire*. Torino: Einaudi).
- , 1977. *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino. Torino: Einaudi.
- , 1984. *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard (tr. it. 1991. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*. Milano: Feltrinelli).
- , 1994. *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. 3. Paris: Gallimard.
- , 2011. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971). Suivi de Le savoir d'Œdipe*. Paris: Seuil-Gallimard (Eng. tr. 2013. *Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970-1971 and Oedipal Knowledge*. London: Palgrave Macmillan).
- Franco, C., 2003. *Senza ritegno: il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*. Bologna: Il Mulino (Eng. tr. *Shameless: the canine and the feminine in ancient Greece*. Berkeley: University of California Press).
- Fränkel, H., 1962². *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München: Beck (Eng. tr. 1975. *Early Greek Poetry and Philosophy. A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the Fifth Century*. Harcourt Brace Jovanovich: New York-London).
- Frankfurter, D., 2019. «Magic and the Forces of Materiality», in D. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden-Boston: Brill, pp. 659-77.
- , 2020. «“Voodoo dolls”: Implications and Offense of a Taxonomic Category». *Arethusa* 53 (1): 43-58.
- Frazer, J.G., 1912. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, vol. V: *Spirits of the Corn and of the Wild*, t. I. Oxford: Clarendon Press.
- , 1919. *Folk-Lore in the Old Testament*, vol. I. London: MacMillan.
- Freedberg, D., 1989. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frembgen, J.W., 2006. «Honour, Shame, and Bodily Mutilation: Cutting off the Nose among Tribal Societies in Pakistan». *Journal of the Royal Asiatic Society* 16.3: 243-60.
- Freud, S., 1940. «Das Medusenhaupt». *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. Imago* 25: 105-6 (red. 1922; tr. it. 1977. S. Freud, *Opere*. Vol 9: 1917-1923. *L'Io e l'Es e altri scritti*, a cura di C.L. Musatti. Torino: Boringhieri, pp. 415-6).
- Friedrich, W.-H., 1956. *Verwundung und Tod in der Ilias. Homerische Darstellungsweisen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Eng. tr. 2003. *Wounding and Death in the Iliad*.

Bibliografia

- Homeric Techniques of Description*. London: Duckworth).
- Friedrich, R., 1987. «Heroic man and *polymetis*: Odysseus in the *Cyclopeia*». *GRBS* 28: 121-33.
- Frontisi-Ducroux, F., 1984. «La *Bomolochia*: autour de l'embuscade à l'autel», in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident 2* («Cahiers du Centre Jean Bérard» 9), pp. 29-49.
- , 1995. *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*. Paris: Flammarion.
- , 1997. «Actéon, ses chiens et leur maître», in B. Cassin, J.-L. Labarrière (edd.), *L'animal dans l'antiquité*. Paris: Vian, pp. 435-49.
- , 2003. «Idéaux féminins: le cas de la Grèce ancienne». *Topique* 82 (1): 111-9.
- , 2004. «Il figlio spezzettato», in Petrone – D'Onofrio 2006, pp. 9-23.
- , 2020. «Que reste-t-il d'Actéon?», in Gherchanoc – Wyler 2020, pp. 41-50.
- Frölich, H., 1879. *Die Militärmedizin Homers*. Stuttgart: Enke.
- Fuchs, E., 2000. «Helden auf der Flucht: kämpferisches Fehlverhalten und soziale Kontrolle in der Ilias». *SPhV* 4: 13-40.
- Fulkerson, L., 2002. «Epic Ways of Killing a Woman: Gender and Transgression in the *Odyssey* 22.465–472». *CJ* 97: 335–50.
- Fusillo, M., 2006. *Il dio ibrido. Dioniso e le Baccanti nel Novecento*. Bologna: Il Mulino.
- Futo Kennedy, R., 2016. «Airs, Waters, Metals, Earth: People and Land in Archaic and Classical Greek Thought», in Futo Kennedy – Jones-Lewis 2016, pp. 9-28.
- Futo Kennedy, R., Jones-Lewis, M. (edd.), 2016. *The Routledge Handbook to Identity and the Environment in the Classical and Medieval Worlds*. London-New York: Routledge.
- Gaetano, F., 2020. «Spazio e civiltà. Rappresentazioni di Persia e re persiani nelle Storie di Erodoto», in Taddei 2020b, pp. 75-89.
- Gagarin, M., 1976. *Aeschylean Drama*. Berkeley: University of California Press.
- , 1981. *Drakon and Early Athenian Homicide Law*. New Haven – London: Yale University Press.
- Gagliardi, P., 2007. *I due volti della gloria: i lamenti funebri omerici tra poesia e antropologia*. Bari: Levante.
- , 2010. «Il tema del cadavere nei lamenti funebri omerici». *Gaia* 13: 107-36.
- Gagné, R., 2013. *Ancestral Fault in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gagné, R., Herrero de Jáuregui, M. (edd.), 2019. *Les dieux d'Homère, II. Anthropomorphismes (Kernos. Supplément 33)*. Liège: Presses universitaires de Liège.
- Galhac, S., 2006. «Ulysse aux mille métamorphoses?», in Prost – Wilgaux 2006, pp. 15-30.
- , 2013. «The Word σῶμα in the *Iliad* and the *Odyssey*». *Rosetta* 13: 32-41.
- , 2017. «De l'*Iliade* à l'*Odyssee*: l'émergence d'une pensée de la sensation tactile et de l'unité du corps». *Gaia* 20: 81-94.
- Gangloff, A., 2012. «La dévoration de Pélops: de l'infanticide au modèle politique et social», in Dubel – Montandon 2012, pp. 87-99.
- Garfinkel, H., 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Garland, R., 1982. «*Geras thanonton*. An investigation into the Claims of the Homeric Dead». *BICS* 29: 69-80.
- , 1988. *The Greek Way of Death*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Gavrylenko, V., 2012. «The “Body Without Skin” in the Homeric Poems», in M.H.F.J. Horstmanshoff, H. King, C. Zittel (edd.), *Blood, Sweat, and Tears: the Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*. Leiden-Boston: Brill, pp. 481-502.
- Gąsiorowski, P., 2017. «The Embarrassment of Riches. ‘Head’ Words in the Indo-European Family». *Yearbook of the Poznań Linguistic Meeting* 3: 101-15.
- Georgoudi, S., 1988. «La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires».

Bibliografia

- AION(archeol)* 10: 53-61.
- , 1999. «À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques». *ARG* 1: 61-82.
- , 2005. «L’“occultation de la violence” dans le sacrifice grec: données anciennes, discours modernes», in Georgoudi – Koch Piettre – Schmidt 2005, pp. 115-47.
- , 2011. «Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals», in R. Schlesier (ed.), *A Different God? Dionysus and Ancient Polytheism*. Berlin-Boston: De Gruyter, pp. 47-60.
- Georgoudi, S., Koch Piettre, R., Schmidt, F. (edd.), 2005. *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Brepols: Turnhout.
- Gernet, L., 1917. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Leroux (rist. 1999. Paris: Albin Michel).
- , 1924. «Sur l'exécution capitale. A propos d'un ouvrage récent». *REG* 37: 261-293 (rist. in Gernet 1968, pp. 302-329).
- , 1951. «Droit et prédroit en Grèce ancienne». *Année Sociologique*, III série, 1948-9: 21-119 (rist. in Gernet 1968, pp. 175-260).
- , 1968. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero.
- , 1984. «Le droit pénal de la Grèce ancienne», a cura di R. Di Donato, in Thomas 1984, pp. 9-35.
- , 2004. *Polyvalence des images. Testi e frammenti sulla leggenda greca*, a cura di A. Soldani. Pisa: ETS.
- Gernet L., Boulanger, A., 1932. *Le génie grec dans la religion*. Paris: Renaissance du Livre.
- Gherchanoc, Fl., 2016. *Concours de beauté et beautés du corps en Grèce ancienne. Discours et pratiques*. Bordeaux: Ausonius.
- Gherchanoc, Fl., Huet, V. (edd.), 2012. *Vêtements antiques. S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*. Arles: Éditions Errance.
- Gherchanoc, Fl., Wyler, S. (edd.), 2020. *Corps en morceaux. Démembrer et recomposer les corps dans l'Antiquité classique*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Ghezzi, V., 2006. «I Locresi e la legge del laccio». *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico* 8: 101-13.
- Giacomelli, A., 1980. «Aphrodite and After». *Phoenix* 34: 1-19.
- Giammellaro, P., 2013. «The Beggar on the Threshold. Spaces, Ritual Crossings and Social Identity in the Homeric Epic». *Rivista degli studi orientali* n.s. 86 (2): 145-64.
- Gill, C., 1996. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Ginzburg, C., 1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi (nuova ed. 2019. Milano: Adelphi).
- Giordano, M., 1998. «Γόος ἀρητός. Tra maledizione e vendetta di sangue. Un saggio di analisi semantica». *AION* 20: 59-77.
- , 1999a. *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*. Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- , 1999b. *La supplica: rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*. Napoli: Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli (A.I.O.N.) – Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo Antico. Sezione filologico-letteraria. Quaderni 3.
- , (ed.), 2010. *Omero, Iliade. Libro I: La peste – L'ira*. Roma: Carocci.
- , 2014. «Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne». *Cahiers "Mondes anciens"* [En ligne] 5 (caricato il 14/02/2014, consultato il 20/02/2022): <https://journals.openedition.org/mondesanciens/1238>
- Giorgieri, M., 2001. «Aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci», in M. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (edd.), *La questione delle influenze vicino-orientali*

Bibliografia

- sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca*, Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 20-22 maggio 1999. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 421-40.
- Girard, R., 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Corti.
- , 1972. *La Violence et le sacré*. Paris: Grasset (tr. it. 1980. *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi).
- , 1982. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset (tr. it. 1987. *Il capro espiatorio*. Milano: Adelphi).
- Giudice, E., 2007. «Dolone fatto a pezzi». *Ostraka. Rivista di antichità* 16 (1): 183-93.
- Giuman, M., 2005. «Storie da un delitto. Clitennestra l'uxoricida, questioni iconografiche». *Ostraka. Rivista di antichità* 14 (1): 35-66
- , 2008. *Melissa. Archeologia delle api e del miele nella Grecia antica*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- , 2013. «L'adamantino dono di Ermes. L'harpe di Perseo: uno strumento divino al servizio dell'eroe». *Gaia* 16: 59-79.
- Giusti, A., 1929. «Il suicidio di Cleomene». *Atene e Roma* 10: 54-76.
- Glassner, J.J., 2006. «Couper des têtes en Mésopotamie», in D'Onofrio – Taylor 2006, pp. 47-55.
- Glenn, J., 1971. «The Polyphemus Folktale and Homer's *Kyklôpeia*». *TAPhA* 102: 133-81.
- Glötz, G., 1904a. *L'ordalie dans la Grèce primitive. Étude de droit et de mythologie*. Paris: Albert Fontemoing (rist. 1979. New York: Arno Press).
- , 1904b. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris: Albert Fontemoing.
- Gnoli, G., Vernant, J.-P. (edd.), 1982. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge-Paris: Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Goddard, C., 2001. «Lexico-Semantic Universals: A Critical Overview». *Linguistic Typology* 5 (1): 1-65.
- Goffman, E., 1963. *Stigma. Notes on The Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- , 1967. *Interaction Ritual*. Garden City: Doubleday (tr. it. 1988. *Il rituale dell'interazione*. Bologna: Il Mulino).
- Goldhill, S., 1991. «Violence in Greek Tragedy», in J. Redmond (ed.), *Violence in Drama. (Themes in Drama 13)*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-33.
- Gottschall, J., 2008. *The Rape of Troy. Evolution, Violence, and the World of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gouldner, A.W., 1965. *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*. London: Routledge.
- Goulet-Gazé, M.-O., 1996. «Religion and the Early Cynics», in R. Bracht Branham, M.-O. Goulet-Gazé (edd.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press, pp. 47-80.
- Graf, F., 1989. «Orpheus: a Poet Among Men», in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*. London: Routledge, pp. 80-106.
- Graz, L., 1965. *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée. Πῦρ – champ d'emploi et significations*. Klincksieck: Paris.
- Graziosi, B., Haubold, J., 2003. «Homeric Masculinity: ἡνωρέη and ἀγῆνωρέη». *JHS* 123: 60-76.
- Grethlein, J., 2017. *Die Odyssee. Homer und die Kunst des Erzählens*. München: C.H. Beck.
- Griffin, J., 1980. *Homer on Life and Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Grilli, A., 2012. *Storie di Venere e Adone. Bellezza, genere, desiderio*. Milano-Udine: Mimesis.

Bibliografia

- , 2015. «L'utopia dell'umano in *Alien: Resurrection* di J.-P. Jeunet». *Contemporanea. Rivista di studi sulla letteratura e sulla comunicazione* 13: 95-109.
- , 2018a. «Eroismo femminile e integrazione culturale. Una genealogia gender della 'final girl'». *Engramma* 154 [online] (consultato il 05/05/2022): http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3401
- , 2018b. «Forme e funzioni della parola magico-sacrale nei *Sette contro Tebe*», in S. Bigliuzzi, F. Lupi, G. Ugolini (edd.), *Συναγωνίζεσθαι. Studies in Honour of Guido Avezzù. «Skenè Studies» I, 1*. Verona: Skenè, pp. 195-217.
- , 2021. *Aristofane e i volti dell'eroe. Per una grammatica dell'eroismo comico*. Pisa: ETS.
- Grmek, M.D., 1983. *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*. Paris: Payot (Eng. tr. 1989. *Diseases in the Ancient Greek World*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press.
- Grottanelli, C., Parise, N.F. (edd.), 1988. *Sacrificio e società nel mondo antico*. Roma-Bari: Laterza.
- Hall, E., 1989. *Inventing the Barbarian. Greek-Self Definition through Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Halm-Tisserant, M., 1986. «Le Gorgonéion, emblème d'Athéna. Introduction du motif sur le bouclier et l'égide». *RA* n.s. 2: 225-78.
- , 1989. «Céphalophorie». *BABesch* 64: 100-13.
- , 1993a. «Iconographie et statut du cadavre». *Ktèma* 18: 215-26.
- , 1993b. *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres (2007²).
- , 1995. «Autour du supplice de Mélanthios: la pénalité au chant XXII de l'*Odyssee*». *Ktèma* 20: 287-99.
- , 1998. *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres (2013²).
- , 2004. «Le *sparagmos*, un rite de magie fécondante». *Kernos* 17: 119-42.
- Halperin, D.M., 1990. «The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens», in D.M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. 88-112. London: Routledge.
- Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I. (edd.), 1990. *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Han, B.-C., 2011. *Topologie der Gewalt*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH (tr. it. 2020. *Topologia della violenza*. Milano: nottetempo).
- Hankey, R., 1990. «'Evil' in the *Odyssey*», in E.M. Craik (ed.), *'Owls to Athens'. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford: Clarendon Press, pp. 87-95.
- Hanson, V.D. (ed.), 1991. *Hoplites: the Classical Greek Battle Experience*. London & New York: Routledge.
- Harré R., van Lagenhove L. (edd.), 1999. *Positioning Theory: Moral Contexts of Intentional Action*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Harris, E.M., 2012. «Homer, Hesiod, and the 'Origins' of Greek Slavery». *REA* 114: 345-66.
- , 2020. «Slavery in Homer and Hesiod», in C. Ondine Pache (ed.), *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 387-9.
- Harris, J.P., 2018. «Flies, Wasps, and Gadflies: The Role of Insect Similes in Homer, Aristophanes, and Plato». *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada* s. III, 15 (3): 475-500.
- Harris, W.V., 2001. *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bibliografia

- Harrison, E.L., 1960. «Notes on Homeric Psychology». *Phoenix* 14: 63-80.
- Harrison, J.E., 1908². *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press (ed. or. 1905).
- Harrison, S.J., 2012. *Dark Trophies: Hunting and the Enemy Body in Modern War*. New York-Oxford: Berghahn.
- Hartog, F., 1980. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard (tr. it. 1992. *Lo specchio di Erodoto*. Milano: Il Saggiatore).
- , 1996. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard (tr. it. 2002. *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*. Torino: Einaudi).
- , 2020. «Les voies françaises de l'anthropologie historique», in Taddei 2020b, pp. 209-224.
- Hawley, R., 1998. «The Dynamics of Beauty in Classical Greece», in Montserrat 1998, pp. 37-54.
- Heath, M., 2000. «Do Heroes Eat Fish? Athenaeus on the Homeric Lifestyle», in D. Braund, J. Wilkins (edd.), *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*. Exeter: University of Exeter Press, pp. 342-352.
- Heath, J., 2005. *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrichs, A., 1978. «Greek Maenadism from Olympias to Messalina». *Harvard Studies in Classical Philology* 82: 121-60.
- , 1981. «Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies», in J.-P. Vernant, J. Rudhardt, O. Reverdin (edd.), *Le sacrifice dans l'antiquité*. “Entretiens sur l'antiquité Classique” 27. Genève: Fondation Hardt, pp. 195-235 (rist. in Henrichs 2019, pp. 37-68).
- , 1982. «Changing Dionysiac Identities», in B. F. Meyer, E. P. Sanders (edd.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3. London: SCM Press, pp. 137-60, 213-36.
- , 2000. «Drama and *Dromena*: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides». *HSCP* 100: 173-88.
- , 2004. «“Let the Good Prevail”: Perversions of the Ritual Process in Greek Tragedy», in D. Yatromanolakis, P. Roilos (edd.), *Greek Ritual Poetics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 189-98.
- , 2006. «Blutvergießen am Altar. Zur Ritualisierung der Gewalt im griechischen Opferkult», in Seidensticker, B., Vohler, M. (edd.), *Gewalt und Ästhetik. Zur Gewalt und ihrer Darstellung in der griechischen Klassik*. Berlin: De Gruyter, pp. 59-87 (rist. in Henrichs 2019, pp. 149-76).
- , 2011. «Dionysos Dismembered and Restored to Life: The Earliest Evidence (*OF* 59 I-II)», in M. Herrero de Jáuregui, A.I. Jiménez San Cristóbal, E.R. Luján Martínez, R. Martín Hernández, M.A. Santamaría Álvarez, S. Torallas Tovar (edd.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*. Berlin-Boston: De Gruyter, pp. 61-8.
- , 2012. «Animal Sacrifice in Greek Tragedy: Ritual, Metaphor, Problematizations», in C.A. Faraone, F.S. Naiden (edd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 180-94.
- , 2013. «Répandre le sang sur l'autel : ritualisation de la violence dans le sacrifice grec», in Bonnechere – Gagné 2013, pp. 119-52.
- , 2019. *Greek Myth and Religion. Collected Papers II*, a cura di H. Yunis. Berlin: De Gruyter.
- Heubeck, A., 1954. *Der Odysee-Dichter und die Ilias*. Erlangen: Palm & Enke.
- Herter, H., 1957. «Σῶμα bei Homer», in K. Schauenberg (ed.), *Charites: Festschrift E. Langlotz*. Bonn: Athenäum Verlag, pp. 206-17.
- Hertz, R., 1909. «La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse». *Revue*

Bibliografia

- Philosophique* 68: 553-80 (tr. it. 1994. «La preminenza della mano destra. Saggio sulla polarità religiosa», in R. Hertz, *La preminenza della destra e altri saggi*, a cura di A. Prosperi. Torino: Einaudi, pp. 137-63).
- Heslin, P.J., 2005. *The Transvestite Achilles. Gender and Genre in Statius' Achilleid*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hinton, A.L., 1998. «A Head for an Eye: Revenge in Cambodian Genocide». *American Ethnologist* 25 (3): 352-77.
- Hiltebeitel, A., 1976. *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Hitch, S., 2009. *The King of Sacrifice: Ritual and Royal Authority in the Iliad*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hitch, S., Rutherford, I. (edd.), 2017. *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawn, E.J., Ranger, T. (edd.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollway, W., 1984. «Gender Difference and the Production of Subjectivity», in J. Henriques *et alii* (edd.), *Changing the Subject. Psychology, social regulation and subjectivity*. Routledge: London-New York, pp. 223-61.
- Holmes, B., 2007. «The *Iliad's* Economy of Pain». *TAPhA* 137: 45-84.
- , 2010a. *The Symptom and the Subject. The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- , 2010b. «Marked Bodies (Gender, Race, Class, Age, Disability, Disease)», in D.H. Garrison (ed.), *A Cultural History of the Human Body*. Vol. 1: *In Antiquity*. Oxford: Berg Publishers, 159-83.
- , 2015. «Situating Scamander: “Natureculture” in the *Iliad*». *Ramus* 44 (1-2) [Special Issue: H. Morales, S. Lindheim (edd.), *New Essays in Homer: Language, Violence, Agency*]: 29-51.
- , 2017. «The Body of Western Embodiment: Classical Antiquity and the Early History of a Problem», in Smith 2017: 17-49.
- Horkheimer, M., Adorno, T.W., 1969². *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer Verlag GmbH: Frankfurt am Main (ed. or. 1947. Querido: Amsterdam; tr. it. 2010. *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi).
- Hughes, D.D., 1991. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London-New York: Routledge.
- Hubbard T.K. (ed.), 2003, *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic Documents*. Berkeley: University of California Press.
- Hubert, H., Mauss, M., 1899. «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice». *Année Sociologique* 2: 29-138.
- Humphreys, S.C., 1999. «From a Grin to a Death: The Body in the Greek Discovery of Politics», in Porter 1999, pp. 126-46.
- Hunt P., 2016. «Violence against Slaves in Classical Greece», in Riess –Fagan 2016, pp. 136-61.
- Hunter, V., 1992. «Constructing the Body of the Citizen: Corporal Punishment in Classical Athens». *Echos du monde classique* 36: 271-91.
- Hunter, V., Edmundson, J. (edd.), *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurwit, J.M., 2011. «The Shipwreck of Odysseus: Strong and Weak Imagery in Late Geometric Art». *AJA* 115 (1): 1-18
- Irwin, E., 1974. *Colour Terms in Greek Poetry*. Toronto: Hakkert.
- Iser, W. 1976. *Der Akt des Lebens*. München: Wilhelm Fink (Eng. tr. 1978. *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Bibliografia

- Jameson, M.H., 1991. «Sacrifice before Battle», in Hanson 1991, pp. 197-227.
- Janko, R., 1984. «*P. Oxy.* 2509: Hesiod's *Catalogue* on the Death of Actaeon». *Phoenix* 38 (4): 299-307.
- , 1986. «The *Shield of Heracles* and the Legend of Cyncus». *CQ* 36 (1): 38-59.
- Jay, N., 1992. *Throughout Your Generations Forever. Sacrifice, Religion and Paternity*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Jeanmaire, H., 1913. «La cryptie lacédémonienne». *REG* 26 (117): 121-50.
- , 1939. *Couroi et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille: Bibliothèque universitaire.
- Jesi, F., 1977. *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Jezernik, B., 2001. «Head-Hunting in Europe. Montenegrin Heroes, Turkish Barbarians and Western Observers». *Ethnologia Europaea* 31: 21-36.
- Johnston, S.I., 1999. *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- , 2007. «The Myth of Dionysus», in F. Graf, S.I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London-New York: Routledge, pp. 66-93.
- Jones, C.P., 1987. «*Stigma*: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity». *JRS* 77: 139-55.
- Jouanna, J., 1996. «Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne». *REG* 109: 410-34.
- Jurriaans-Helle, G., 2022. «*Sunt lacrimae rerum*: Emotions at the Deaths of Troilus, Priam, and Astyanax in Athenian Black-Figure Vase-Painting», in M. de Bakker, B. van der Berg, J. Klooster (edd.), *Emotions and Narrations in Ancient Literature and Beyond. Studies in Honour of Irene de Jong*. Leiden: Brill, pp. 230-54.
- Kaimio, M., 1992. «Violence in Greek Tragedy», in T. Viljamaa, A. Timonen, C. Krötzel (edd.), *Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*. Krems: Medium Aevum Quotidianum, pp. 28-40.
- Kampakoglou, A., Novokhatko, A. (edd.), 2018. *Gaze, Vision, and Visuality in Ancient Greek Literature*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Kantorowicz, E.H., 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Katz, R.A., 2016. «*Arma virumque*»: *The Significance of Spoils in Roman Culture*. PhD Thesis, Harvard University: Graduate School of Arts & Sciences.
- Kearns, E., 1989. *The Heroes of Attica*. London: BICS suppl. 57.
- , 1996. «Maschalismos». *Oxford Classical Dictionary*, p. 934.
- Kefallonitis, S., 2012. «Le tyran et les enfants de la cité», in Dubel – Montandon 2012, pp. 329-43.
- Kéi, N., 2017. «La vulnérabilité mise en scène : blessures et soins sur les images antiques», in Bodiu – Mehl 2017, pp. 75-91.
- Keramopoulos, A.D., 1923. *Ὁ ἀποτυμπανισμός. Συμβολή ἀρχαιολογική εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ ποινικοῦ δικαίου καὶ τὴν λαογραφίαν*. Athens: Hestia.
- Kerényi, K., 1979. *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. Klett-Cotta: Stuttgart (tr. it. 1992. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*. Milano: Adelphi).
- Kilani, M., 2005. «Cannibalismo e antropopoesi o del buon uso della metafora», in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani (edd.), *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*. Roma: Meltemi, pp. 261-306.
- , 2006. *Guerre et sacrifice. La violence extrême*. Paris: PUF.
- King, H., 1998. *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*. London-New York: Routledge.
- Kirk, G.S., 1962. *The Songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitts, M., 1992. «The Sacrifice of Lykaon». *Métis* 7: 161-76.

Bibliografia

- , 2001. «Sacrificial Violence in the *Iliad*». *Journal of Ritual Studies* 16 (1): 19-39.
- , 2005. *Sanctified Violence in Homeric Society. Oath-Making Rituals and Narratives in the Iliad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kittredge, G.L., 1885. «Arm-Pitting among the Greeks». *AJP* 6 (2): 151-69.
- Knappett, C., 2006. «Beyond Skin: Layering and Networking in Art and Archaeology». *Cambridge Archaeological Journal* 16: 239-51.
- Koch-Piettre, R., 2010. «Inscrire un serment en Grèce ancienne: couper et verser». *Cahiers «Mondes anciens»* 1: 1-13.
- Kohn, E., 2007. «How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement». *American Ethnologist* 34 (1): 3-24 (tr. it. in R. Brigati, V. Gamberi (edd.), 2019. *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*. Macerata: Quodlibet, pp. 145-89).
- Kokkorou-Alewra, G., 1990. «Herakles and the Lernaean Hydra (Labour II)». *LIMC* V.1, pp. 34-43.
- Koller, H., 1958. «Ἔμμα bei Homer». *Glotta* 37: 276-81.
- Konstan, D., 1997. *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2015. *Beauty. The Fortunes of an Ancient Greek Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Kontoleon, N.M., 1969. «Die Frühgriechische Reliefkunst». *AEph* 108: 215-36.
- Kott, J., 1974. *The Eating of the Gods: An Interpretation of Greek Tragedy*. London: Eyre Methuen.
- Kouloumentas, S., 2014. «The Body and the Polis: Alcmaeon on Health and Disease». *British Journal for the History of Philosophy* 22 (5): 867-87.
- Kovacs, D., 1987. «Where Is Aegisthus' Head?». *CPh* 82 (2): 139-41.
- Krischer, T., 1971. *Formale Konventionen der homerischen Epik*. München: C.H. Beck.
- Kron, U., 1998. «Sickles in Greek sanctuaries: votives and cultic instruments», in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Cult Practice, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993*. Stockholm: Paul Åströms Förlag, pp. 187-215.
- Kucewicz, C., 2016. «Mutilation of the Dead and the Homeric Gods». *CQ* 66 (2): 425-36.
- Kyriakou, P., 2011. *The Past in Aeschylus and Sophocles*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Lacan, J., 1974. *Scritti*, a cura di G.B. Contri, 2 voll. Torino: Einaudi.
- Lacore, M., 2003. «Corps des citoyens, corps de la cité». *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique* 19 (*Le statut et l'image du corps dans la mythologie et la littérature grecques*): 143-58.
- Lakoff, G., 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G., Johnson, M., 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1999. *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lambek, M., Strathern, A. (edd.), 1998. *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Langdon, S., 2008. *Art and Identity in Dark Age Greece, 1100-700 B.C.E.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Lanza, D., 1977a. *Il tiranno e il suo pubblico*. Torino: Einaudi.
- , 1977b. «Lo spettatore sulla scena», in D. Lanza, M. Vegetti, G. Caiani, F. Sircana, *L'ideologia della città*. Napoli: Liguori, pp. 57-78.
- Lanza, D., Vegetti, M., 1977. «L'ideologia della città», in Vegetti 1977, pp. 259-88.
- Larmour, D.H.J., Miller, P.A., Platter, C. (edd.), 1998. *Rethinking Sexuality: Foucault and*

Bibliografia

- Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Laser, S., 1983. *Medizin und Körperpflege (Archaeologia Homerica, die Denkmäler und das frühgriechische Epos, Kapitel S)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Latacz, J., 1966. *Zum Wortfeld "Freude" in der Sprache Homers*. Universitätsverlag: Heidelberg.
- , 1977. *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*. München: C.H. Beck.
- Latacz, J., Greub, T., Blome, P., Wieczorek, A., 2008. *Homer. Der Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*. München: Hirmer Verlag.
- Lateiner, D., 1987. «Nonverbal Communication in the *Histories* of Herodotus». *Arethusa* 20 (1): 83-119.
- , 1989. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press.
- , 1995. *Sardonic Smile: Nonverbal Behavior in Homeric Epic*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Laurens, A.-F., 1984. «L'enfant entre l'épée et le chaudron. Contribution à une lecture iconographique». *DHA* 10: 203-52.
- , 1986. «Bousiris», in *LIMC* III 1, pp. 147-52.
- Lawson, J.C., 1910. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Breton, D., 1990. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF (tr. it. 2021. *Antropologia del corpo*. Roma: Meltemi).
- Lecoq, P. (ed.), 1997. *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris: Gallimard.
- Lee, D.J.N., 1961. «Homeric Κῆρ and Others». *Glotta* 39 (3-4): 191-207.
- Lee, M. M., 2015. *Body, Dress, and Identity in Ancient Greece*. New York: Cambridge University Press.
- Lendon, J.E., 2000. «Homeric Vengeance and the Outbreak of Greek Wars», in *War and Violence in Ancient Greece*, ed. by H. van Wees, Swansea 2000, pp. 1-30.
- Leroi-Gourhan, A., 1964. *Le geste et la parole. Technique et langage*. Paris: Albin Michel (tr. it. 1977. *Il gesto e la parola*, 2 voll. Torino: Einaudi).
- Létoublon, F., 1983. «Défi et combat dans l'*Iliade*». *REG* 96: 27-48.
- , 2007. «La lance en frêne du Pélion et les armes d'Achille», in P. Sauzeau, T. van Compernelle (edd.), *Les armes dans l'Antiquité. De la technique à l'imaginaire*. Montpellier: Éditeur PULM, pp. 215-29.
- , 2010. «To See or Not to See. Blind People and Blindness in Ancient Greek Myths», in Christopoulos – Karakantza – Levaniouk 2010, pp. 167-80.
- , 2015. «Manger la chair de son ennemi». *Food and History* 13 [J. Peigney, B. Lion (edd.), *L'imaginaire de l'alimentation humaine en Grèce ancienne*]: 1-3, 15-44.
- , 2018. «War as a spectacle», in Kampakoglou – Novokhatko 2018, pp. 3-32.
- Levaniouk, O., 2000. «*Aithôn*, Aithon, and Odysseus». *HSCP* 100 pp. 25-51.
- Levi, P., 1958. *Opere*, vol. I. Torino: Einaudi.
- Lévi-Strauss, C., 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF (tr. it. 1969. *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli, nuova ed. 2003).
- , 1950. «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in Mauss 1950 [1965], pp. xv-liv.
- , 1964. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lynn-George, M., 1996. «Structures of Care in the *Iliad*». *CQ* 46: 1-26.
- Li Causi, P., 2021. «Rimuovere il 'mostruoso'? Spunti per una lettura del 'bestiario' dell'*Eracle* euripideo». *Dionysus ex machina* 12: 41-72.
- , 2022. *In principio erano i mostri. Storie di entità orrifiche e minacciose nel mito dei Greci e dei Romani*. Roma: Inschibboleth Edizioni.
- Lidenlauf, A., 2003. «The Sea as a Place of No Return in Ancient Greece». *World Archaeology* 35 (3): 416-33.

Bibliografia

- Lincoln, B., 1975. «Homeric λύσσα: “Wolfish Rage”». *Indogermanische Forschungen* 80: 98-105.
- , 1991. *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- , 2007. *Religion, Empire, and Torture: the Case of Achaemenian Persia, with a postscript on Abu Ghraib*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- , 2018. *Apples and Oranges: Explorations in, on, and with Comparison*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Lippolis, E., Vannicelli, P., Parisi, V. (edd.), 2017. *Il sacrificio. Forme rituali, linguaggi e strutture sociali*. “Scienze dell’Antichità” 23(3). Roma: Edizioni Quasar.
- Lipsius, J.H., 1905. *Das attische Recht und Rechtsverfahren mit Benutzung des attischen Processes*. Leipzig: Reisland.
- Lissarrague, F., 1980. «Iconographie de Dolon le loup». *Revue Archéologique* n.s. 1: 3-30.
- , 1987. *Un flot d’images. Une esthétique du banquet grec*. Editions Adam Brio: Paris (tr. it. 1989. *L’immaginario del simposio greco*. Roma-Bari: Laterza).
- , 1990. «The Sexual Life of the Satyres», in Halperin – Winkler – Zeitlin 1990, pp. 53-81.
- , 1995. «Le banquet impossible», in M. Aurell, O. Dumoulin, F. Theleman (edd.), *La socialité à table: commensalité et convivialité à travers les âges. Actes du Colloque de Rouen, avec la participation de Jacques Le Goff, 14-17 novembre 1990*. Rouen: Publications de l’Université de Rouen, pp. 55-64.
- , 2008. «Corps et armes: figures grecques du guerrier», in Dasen – Wilgaux 2008, pp. 15-27.
- , 2013. *La cité des satyres. Une anthropologie ludique (Athènes, VI^e-V^e siècle avant J.-C.)*. Éditions de l’EHESS: Paris.
- , 2020. «Panoplies ou le corps démonté dans l’imagerie attique», in Gherchanoc – Wyler 2020, pp. 133-40.
- Llewellyn-Jones, L., 2003. *Aphrodite’s Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Lloyd, G.E.R., 1975. «Alcmaeon and the Early History of Dissection». *Sudhoffs Archiv* 59 (2): 113-47 (tr. it. in Lloyd 1993, pp. 292-301).
- , 1979. *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greece Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1993. *Metodi e problemi della scienza greca*. Roma-Bari: Laterza.
- Loktionov, A., 2017. «“May my nose and ears be cut off”: Practical and “Supra-practical” Aspects of Mutilation in the Egyptian New Kingdom». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60: 263-91.
- Lombardi Satriani, L.M., Meligrana, M., 1982. *Il ponte di San Giacomo. L’ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Milano: Rizzoli.
- Loney, A. C., 2015. «Eurykleia’s Silence and Odysseus’ Enormity: the Multiple Meanings of Odysseus’ Triumphs». *Ramus* 44: 52-74.
- Long, A.A., 1970. «Morals and Values in Homer». *JHS* 90: 121-39.
- , 2015. *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Longo, O., 1983. «Fra Ciclopi e leoni». *Belfagor* 38: 212-22.
- , 1996. «Le héros, l’armure, le corps». *DHA* 22 (2): 25-51.
- Lonsdale, S.H., 1990. *Creatures of Speech. Lion, Herding, and Hunting Similes in the Iliad*. Teubner : Stuttgart.
- Loraux, N., 1975. «Hèbè et andreia. Deux versions de la mort du combattant athénien». *AncSoc* 6: 1-31.
- , 1982. «Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l’idée de la cité», in Gnoli – Vernant 1982, pp. 27-43.

Bibliografia

- , 1984. *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Maspero (Eng. tr. 1993. *The Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division Between the Sexes*. Princeton, NJ: Princeton University Press).
- , 1985a. «La cité, l'historien, les femmes». *Pallas* 32 (*La femme dans l'antiquité grecque*): 7-39.
- , 1985b. *Façons tragiques de tuer une femme*. Paris: Hachette.
- , 1986. «Le corps vulnérable d'Ares», in Malamoud – Vernant 1986, pp. 335-54.
- , 1989. *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard (tr. it. 1991. *Il femminile e l'uomo greco*. Roma-Bari: Laterza).
- , 1990. *Les mères en deuil*. Paris: Éditions du Seuil.
- , 1993. *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris: Payot.
- , 1997a. «Un absent de l'histoire? Le corps dans l'historiographie thucydéenne». *Mètis* 12: 223-67.
- , 1997b. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot.
- Lord, A.B. (ed.), 1954. *Serbo-Croatian Heroic Songs*, I-II. Cambridge MA: Harvard University Press.
- , 1960. *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Louden, B., 2006. *The Iliad. Structure, Myth, and Meaning*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- , 2011. *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lostoriat Delabroise, V., 2001. «Le langage du corps dans l'Iliade». *Kentron* 17(2): 51-63.
- Lotman, J. M., 1969. «O metajazyke tipologičeskich opisanji Kult'ury». *Trudy po znakovym sistemam* 4: 460-77 (tr. it. 1975. «Il metalinguaggio delle descrizioni tipologiche della cultura», in J.M. Lotman, B.A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*. Milano: Bompiani, pp. 145-81).
- Lotman, J. M., Uspenskij B. A., 1971. «O semiotičeskom mehanizme kul'tury». *Trudy po znakovym sistemam* 5: 144-76 (tr. it. 1975. «Sul meccanismo semiotico della cultura», in J.M. Lotman, B.A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*. Milano: Bompiani, pp. 39-68).
- Lovatt, H., 2013. *The Epic Gaze. Vision, Gender and Narrative in Ancient Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowe, D., 2010. «Snakes on the Beach. Ovid's Orpheus and Medusa». *MD* 65: 183-6.
- Lowenstam, S., 1981. *The Death of Patroklos: A Study in Typology*. Königstein: Anton Hain.
- Lucarini, C.M., 2019. *La genesi dei poemi omerici*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Lucci, C., 2007. «La storia di Bellerofonte. Uno studio di polivalenza relazionale», in Marrucci – Taddei 2007, pp. 63-75.
- , 2011. *Le diverse percezioni del tempo nell'epica greca arcaica. Studi sull'Iliade e l'Odissea*, pref. di R. Di Donato. Pisa: ETS.
- , 2019. «Percezioni del tempo cosmico nell'epica greca arcaica: un confronto tra *Erga* e *Iliade*», in E. Berardi, M. Manca (edd.), *Età del mondo, età dell'uomo. Nascita, vita, morte tra microcosmo e macrocosmo. Atti del Seminario Internazionale (Torino, 26-27 settembre 2019)*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 27-39.
- Lupu, E., 2003. «Μασχάλισματα: A Note on SEG XXXV 113», in D. Jordan, J. Traill (edd.), *Lettered Attica. A Day of Attic Epigraphy*. Athens: Publications of the Canadian Archaeological Institute at Athens, pp. 69-77.
- (ed.), 2005. *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*. Leiden-Boston: Brill.
- Luraghi, N., 1994. *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Bibliografia

- , 2015. «Anatomy of the Monster: The Discourse of Tyranny in Ancient Greece», in H. Börm (ed.), *Antimonarchic Discourse in Antiquity*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 67-84.
- Luria, S., 1928. «Der Selbstmord des Königs Kleomenes I». *PhW* 48: 27-9.
- MacDowell, D.M., 1963. *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester: University Press.
- MacLeod, C., 1983. *Collected Essays*. Oxford: Clarendon Press.
- Malkin, I., 1998. *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*. Berkeley: University of California Press (tr. it. 2005. *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*. Roma: Carocci).
- Manera, E., 2012. *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*. Carocci: Roma.
- Manuli, P., 1983. «Donne mascholine, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano», in S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*. Torino: Boringhieri, pp. 149-92.
- Magnelli, E., 2009. «Il cratere di Derveni, Nonno e il *bouplex* di Licurgo». *Prometheus* 35: 125-38.
- Mainel, F., 2015. *Pollution and Crisis in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mainoldi, C., 1984. *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*. Ophrys: Paris.
- Malamoud, Ch., Vernant, J.-P. (edd.), 1986. *Corps des dieux* ("Le Temps de la réflexion" 7). Paris: Gallimard.
- Manuli, P., Vegetti, M., 1977. *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*. Milano: Episteme Editrice.
- Marcinkowski, A., 2001. «Le loup et les Grecs». *Ancient Society* 31: 1-26.
- , 2011. «Pratique de la tête coupée en Grèce ancienne», in Bodiou – Mehl – Soria 2011, pp. 435-456.
- Mari, F., 2014. «La main infidèle. Le Grand Roi et la mutilation de Cyrus le Jeune», in Allély 2014, pp. 79-94.
- , 2018. «Les sens de la poignée de main en Grèce ancienne du VIIIe au Ve siècle avant J.-C.». *Ktèma* 43: 105-31.
- Marinatos, N., 2000. *The Naked Goddess and Mistress of Animals in Early Greek Religion*. London: Routledge.
- Marrucci, L., 2004. «Il buono (e il cattivo) uso della μάχαιρα». *Lexis* 22: 397-414.
- , 2005. *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*. Pisa: ETS.
- , 2007a. «*Anax* e *basileus*: relazioni e azioni di potere nei poemi omerici», in Marrucci – Taddei 2007, pp. 43-61.
- , 2007b. «La 'ubiquità' di Dioniso e i luoghi del potere», in Marrucci – Taddei 2007, pp. 95-114.
- , 2010. «*Kratos*» e «*arche*»: *funzioni drammatiche del potere*. Amsterdam: Hakkert.
- Marrucci, L., Taddei, A., (edd.), 2007. *Polivalenze epiche. Contributi di antropologia storica*. Pisa: ETS.
- Martin, R.P., 1989. *The Language of Heroes. Speech and Performance in the "Iliad"*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Massenzio, M., 1969. «Cultura e crisi permanente: la *xenia* dionisiaca». *SMSR* 40: 27-113.
- Marcaccini, C., 1995. «Il ruolo dei Traci nell'immaginario greco di IV-V sec. a.C. tra storiografia ed iconografia». *RSA* 25: 7-53.
- Marg, W., 1942. «Kampf und Tod in der *Iliad*». *Antike*: 167-79 (rist. 1976. *WJA* 2: 7-19).
- Martina, A., 2021. *Le Erinni nell'Oresteia*. I-III. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Matte Blanco, I., 1975. *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic*. London:

Bibliografia

- Duckworth (tr. it. 1981. *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla biologica*. Torino, Einaudi).
- Mauduit, C., 2006. *La sauvagerie dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*, Les Belles Lettres, Paris: Les Belles Lettres.
- Mauss, M., 1923-1924. «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques». *Année sociologique*, n.s.: 30-185 (tr. it. «Saggio sul dono», in Mauss 1950 [1965], pp. 155-292).
- , 1936. «Les techniques du corps». *Journal de Psychologie* 32 (3-4): 271-93 (tr. it. «Le tecniche del corpo», in Mauss, M., 1950, pp. 363-386; tr. it. in Mauss 1950 [1965], pp. 385-409).
- , 1950. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France (tr. it. 1965. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi; n. ed. 2000).
- McClellan, A.M., 2017. «The Death and Mutilation of Imbrius in *Iliad* 13», in J.L. Ready, C. Tsagalis (edd.), *Yearbook of Ancient Greek Epic, Volume 1*. Leiden-Boston: Brill, pp. 159-74.
- McCoy, M.B., 2013. *Wounded Heroes: Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Literature and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- McCail, R.C., 1964. «Erysichton, Sin and Autophagy». *Mnemosyne* 17.2: 162.
- McKay, K.J., 1962. *Erysichton, a Callimachean Comedy*. Leiden: Brill.
- McInerney, J., 2010. *The Cattle of the Sun: Cows and Culture in the World of Ancient Greeks*. Princeton: Princeton University Press.
- Mehl, V., 2009. «La norme sacrificielle en images: une relecture de l'épisode d'Héraklès chez le pharaon Busiris», in Brulé 2009, pp. 171-87.
- Meyerson, I., 1948. *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*. Paris: Vrin (tr. it. 1989. *Psicologia storica*, a cura di R. Di Donato, pref. J.-P. Vernant. Pisa: Nistri Lischi).
- (ed.), 1973. *Problèmes de la personne*. Paris: Mouton & Co.
- Merkelbach, R., 1969². *Untersuchungen zur Odyssee*. München: Beck (ed. or. 1951).
- , 1975. «Nachträge zu Archilochos». *ZPE* 16: 220-2.
- Meuli, K., 1946. «Griechische Opferbräuche», in V.O. Gigon *et alii* (edd.), *Phyllobolia für Peter Von der Mühl zum 60. Geburtstag*. Basel: Schwabe, pp. 185-288.
- Michel, C., 2018. «Blindness and Blinding in the Homeric *Odyssey*», in Kampakoglou – Novokhatko 2018, pp. 61-87.
- Milani, C., 1990. «La “bella morte” nei poemi omerici: note di semiologia», in M. Sordi (ed.), *“Dulce et decorum est pro patria mori”: la morte in combattimento nell'antichità*. Milano: Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, pp. 3-12.
- Miller, D., 1986. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford-New York: Blackwell.
- , 1998. *A Theory of Shopping*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D.A., 2000. *The Epic Hero*. Baltimore – London: Johns Hopkins University Press.
- Minchin, E., 2001. *Homer and the Resources of Memory. Some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press.
- Mirhady, D.C., 2000. «The Athenian Rationale for Torture», in Hunter – Edmondson 2000, pp. 53-74.
- Mirto, M.S., 2007. *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*. Roma: Carocci.
- Mitchell-Boyask, R., 2007. «The Athenian *Asklepieion* and the End of the *Philoctetes*» *TAPhA* 137: 85-114.
- Mondi, R., 1980. «ΣΚΗΠΤΟΥΚΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ: An Argument for Divine Kingship in Early Greece». *Arethusa* 13: 203-16.
- , 1983. «The Homeric Cyclopes. Folktale, Tradition and Theme». *TAPhA* 113: 17-38.
- Monsacré, H., 1984. *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*. Paris: Albin Michel.
- Montserrat, D. (ed.), 1998. *Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human*

Bibliografia

- Body in Antiquity*. London: Routledge.
- Moreau, A., 1985. *Eschyle: la violence et le chaos*. Paris: Les Belles Lettres.
- , 1997. «Têtes coupées en Grèce antique». *Euphrosyne* 25: 47-60.
- Mormino, G., 2012. *René Girard. Il confronto con l'Altro*. Carocci: Roma.
- , 2017. «Il sacrificio animale», in G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*. Milano: Raffaello Cortina Editore, pp. 19-86.
- Morris, D., 2002. «Kingship: Pre-IE Patterns and IE Innovations in the Mediterranean Area». *JIES* 30: 79-92.
- Morris, I., 1986. «The Use and Abuse of Homer». *ClAnt* 5 (1): 81-138.
- , 1989. «Attitudes toward Death in Archaic Greece». *ClAnt* 8 (2): 296-320.
- Morris, I., Powell, B. (edd.), 1997. *A New Companion to Homer*. Leiden-New York: Brill
- Morris, S.P., 1995. «The Sacrifice of Astyanax: Near Eastern Contributions to the Siege of Troy», in J.B. Carter, S.P. Morris (edd.), *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. Austin: University of Texas Press, pp. 221-45.
- Morrison, J.V., 1999. «Homeric Darkness: Patterns and Manipulation of Death Scenes in the *Iliad*». *Hermes* 127: 129-44.
- Mossé, C., 1969. *La tyrannie dans la Grèce antique*. Paris: PUF.
- Mossman, J., 1995. *Wild Justice: A Study of Euripides' Hecuba*. Oxford: Clarendon Press.
- Muellner, L., 1996. *The Anger of Achilles: Menis in Greek Epic*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Muller, Y., 2011. «Le *maschalismos*, une mutilation rituelle en Grèce ancienne?». *Ktèma* 36: 269-96.
- , 2013. «Démosthène, *Sur la couronne* 296 et le vocabulaire grec de la mutilation corporelle». *Erga-Logoi* 1: 61-86.
- , 2014. «La mutilation de l'ennemi en Grèce classique: pratique barbare ou préjugé grec?», in Allély 2014, pp. 42-72.
- , 2015. «Couper, trancher, amputer en Grèce ancienne», in P. Guisard, C. Laizé (edd.), *Le corps*. Paris: Ellipses, pp. 381-402.
- , 2016. «Religion, Empire and Mutilation: A Cross-Religious Perspective on Achaemenid Mutilation Practices», in D. Edelman, A. Fitzpatrick-McKinley, Ph. Guillaume (edd.), *Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaism and Trends*. ORA 17. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 197-227.
- , 2017. «Le sang dans les récits de mutilation corporelle en Grèce ancienne d'Homère à Diodore de Sicile», in Bodiou – Mehl 2017, pp. 207-234.
- , 2018. «Infirmité et mutilation corporelle en Grèce ancienne: le cas de la famille étymologique de *πηρός*». *Pallas* 106: 289-308.
- , 2020a. «L'amputation des extrémités dans les sources grecques. Approches modernes et perceptions anciennes», in Gherchanoc – Wyler 2020, pp. 67-102.
- , 2020b. «Mutilating the body in Ancient Greece: perception, vocabulary and practices», in A. Mouton (ed.), *Flesh and Bones: The Individual and his Body in the Ancient Mediterranean Basin*. Turnhout: Brepols, pp. 199-222.
- Müller, K.E., 1997. *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*. Munchen: C.H. Beck (tr. it. 2001. *Sciamanismo. Guaritori, spiriti, rituali*. Torino: Bollati Boringhieri).
- Munson, R.V., 2001. *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Murray, G., 1934⁴. *The Rise of the Greek Epic*. Oxford: Oxford University Press (ed. or. 1907).
- Murray, O., 1980. *Early Greece*. Fontana Paperback: London-Glasgow (tr. it. 1983. *La Grecia delle origini*. Bologna: Il Mulino).
- (ed.), 1990. *Symptotica. A Symposium on the Symposium*. Oxford: Oxford University

Bibliografia

- Press.
- , 1992. «Falaride tra mito e storia», in L. Braccisi, E. De Miro (edd.), *Agrigento e la Sicilia greca: atti della settimana di studio, Agrigento, 2-8 maggio 1988*. Roma: L'Erma di Bretschneider, pp. 47-60.
- , 2016. «Violence at the *Symposion*», in W. Riess, G.G. Fagan (edd.), *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 195-206.
- Nadareishvili, K., 2010-2011. «The Myth of Apsyrtos in Ancient Sources». *Phases* 13-14: 60-72.
- Nagler, M.N., 1967. «Towards a Generative View of the Oral Formula». *TAPhA* 98: 269-311.
- Nagy, A.A., 2013. «L'ordalie "primitive" entre sacrifice humain et peine de mort : sur le traces d'un mythe savant», in Nagy – Prescendi 2013, pp. 65-87.
- Nagy, A.A., Prescendi, F. (edd.), 2013. *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*. Actes du colloque tenu à l'Université de Genève, 19-20 mai 2011. Turnhout: Brepols.
- Nagy, G., 1979. *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore – London: Johns Hopkins University Press.
- , 1990. *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- , 2013. *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge, MA-London: Harvard University Press.
- , 2020. «Death of a ram, death of Patroklos». *Classical Inquiries* [online]. <https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/death-of-a-ram-death-of-patroklos/#:~:text=It%20is>
- Nagy, J.F., 2014². «Hierarchy, Heroes and Heads: Indo-European Structures in Greek Myth», in L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*. Baltimore: Johns Hopkins University Press (ed. or. 1990), pp. 202-44.
- Naiden, F.S., 2006. *Ancient Supplication*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2013. *Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*. Oxford: Oxford University Press.
- Napolitano, M., 1996. «Del bere sangue e di Teognide-cane (a proposito di Theogn. 341-350)». *Eikasmos* 7: 65-79.
- Neal, T., 2006. *The Wounded Hero: Non-Fatal Injury in Homer's Iliad*. Berne: Peter Lang.
- Nell, V., 2006. «Cruelty's rewards: The gratifications of perpetrators and spectators». *Behavioral and Brain Sciences* 29: 211-57.
- Ndoye, M., 1993. «Hôtes, thètes et mendiants dans la société homérique», in M.-M. Mactoux, E. Geny, *Mélanges Pierre Lévêque, Tome VII: Anthropologie et société*. Paris: Université de Besançon-Les Belles Lettres, pp. 261-71.
- Nilsson, M.P., 1951. «The Sickle of Kronos». *ABSA* 46: 122-4.
- Nussbaum, A.J., 1986. *Head and Horn in Indo-European*. De Gruyter: Berlin-New York.
- O'Brien, J., 1991. «Homer's Savage Hera». *CJ* 86: 105-25.
- , 1993. *The Transformation of Hera. A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Ogden, D., 1997. *The Crooked Kings of Ancient Greece*. London: Duckworth.
- , 1999. *Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds*, in *Witchcraft and Magic in Europe*, vol. II: *Ancient Greece and Rome*, ed. by V. Flint, R. Gordon, G. Luck, D. Ogden, London 1999, pp. 3-90.
- , 2001. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press.
- , 2014. «*Drakōn*». *Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, S.D., 1995. *Blood and Iron: Stories and Storytelling in Homer's Odyssey*, Leiden-New York-Köln: Brill.
- Ong, W.J., 1982. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London-New York:

Bibliografia

- Methuen (tr. it. 1986. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*. Bologna: Il Mulino).
- Ongaro Basaglia, F. (ed.), 1982. *Salute/Malattia. Le parole della medicina*. Torino: Einaudi.
- Onians, R.B., 1951. *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press (tr. it. 2011². *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*. Milano: Adelphi).
- Ormand, K., 2013. «Foucault's *History of Sexuality* and the Discipline of Classics», in T.K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 54-68.
- Ostenfeld, E., 1987. *Ancient Greek Psychology and the Modern Mind-Body Debate*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Padel, R., 1983. «Women: Model for Possession by Greek Daemons», in A. Cameron, A. Kuhrt (edd.), *Images of Women in Antiquity*. London-Canberra: Croom Helm, pp. 3-19.
- , 1992. *In and Out the Mind. Greek Images of the Tragic Self*. Princeton: Princeton University Press.
- Pagani, L. (ed.), 2008a. *Eroi nell'Iliade. Personaggi e strutture narrative*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- , 2008b. «Il codice eroico e il guerriero di fronte alla morte», in Pagani 2008a, pp. 327-418.
- Page, D.L., 1955. *The Homeric Odyssey*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1959. *History and the Homeric Iliad*. Berkeley: University of California Press.
- , 1973. *Folktales in Homer's Odyssey*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Paduano, G., 1967. «Il motivo del re mendicante e lo scandalo del *Telefo*». *SCO* 16: 330-42.
- , 1972. *Studi su Apollonio Rodio*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- , 1997. «Le scelte di Achille», in G. Paduano, M.S. Mirto (edd.), *Omero. Iliade*. Milano: Mondadori, pp. v-xxxv.
- , 2008a. *La nascita dell'eroe. Achille, Odisseo, Enea: le origini della cultura occidentale*. Milano: Rizzoli BUR.
- , 2008b. *Edipo. Storia di un mito*. Roma: Carocci.
- Palaver, W., 2010. «Religion und Gewalt. Walter Burkert und René Girard im Vergleich», in A. Bierl, W. Braungart (edd.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*. Berlin-Boston: De Gruyter, pp. 247-66.
- Palmisciano, R., 2017. *Dialoghi per voce sola. La cultura del lamento funebre nella Grecia antica*. Roma: Quasar.
- Panayotakis, S., Papadimitriou, A., Gemenetzi, E., 2022. «The Poetics of Mutilation in Apuleius' Tale of Thelyphron (*Met.* 2,21-30)». *Ancient Narrative* 18: 77-94.
- Paradiso, A., 1991. «Integrità fisica e modificazioni "politiche" del corpo umano a Sparta», in A. Paradiso, *Forme di dipendenza nel mondo greco. Ricerche sul VI libro di Ateneo*. Bari: Edipuglia, pp. 57-83.
- , 1996. «Le corps spartiate». *Communications* 61 (*Natures extrêmes*): 113-24.
- Parker, R., 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- , 1984. «Note on φόνος, θυσία and μασχαλισμός». *LCM* 9: 138.
- , 1996. *Athenian Religion. A History*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2000. «Sacrifice and Battle», in van Wees 2000a, pp. 299-314.
- , 2011. *On Greek Religion*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- , 2013. «Substitution in Greek Sacrifice», in Bonnechere – Gagné 2013, pp. 145-52.
- Parisi, V., 2017. «Oltre le Tesmoforie. Spunti di riflessione sul sacrificio al femminile», in Lippolis – Vannicelli – Parisi 2017, pp. 171-87.

Bibliografia

- Parry, M., 1928. *L'épithète traditionnelle dans Homère. Essai sur un problème de style homérique*. Paris: Les Belles Lettres (Eng. tr. 1971. «The Traditional Epithet in Homer», in M. Parry, *The Making of the Homeric Verse*, ed. by A. Parry. Oxford: Clarendon Press, pp. 1-190).
- Payen, P., 2016. «Lotta fra dèi, guerra di eroi», in Bonnet – Pironti 2016, pp. 197-229.
- Pélékidis, E., 1916. «Ἀνασκαφή Φαλήρου», in *Ἀρχ. Δελτίον* 2: 15-64.
- Pelliccia, H.N., 1995. *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pellizer, E., 1990. «Outlines of a Morphology of a Symptotic Entertainment», in Murray 1990, pp. 177-84.
- Peigney, J., 1987. «La mutilation des corps et le malheur d'Achille». *REG* 100: xv-xvi.
- Perdrizet, P., 1898-1899. «Les pieds ou les genoux à rebours (IV)». *Mélusine* 9: 193-6.
- Perris, S., 2011. «Perspectives on Violence in Euripides' *Bacchae*». *Mnemosyne* 6: 37-57.
- Pettazzoni, R., 1925. «Paralleli e riscontri, 2: un riscontro americano al μασχαλισμός». *SMSR* 1: 218-24.
- , 1926. «Paralleli e riscontri, 4: un riscontro indo-buddhistico al μασχαλισμός». *SMSR* 2: 278-81.
- Petrone, G., S. D'Onofrio (edd.), 2006. *Il corpo a pezzi: orizzonti simbolici a confronto*. Palermo: Flaccovio.
- Phillips, D.D., 2008. *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Phillipson, C., 1911. *The International Law and Custom in Ancient Greece and Rome*, 2 voll. London: MacMillan & Co.
- Piazza, F., 2019. *La parola e la spada. Violenza e linguaggio attraverso l'Iliade*. Bologna: Il Mulino.
- Piccaluga, G., 1968. *Lykaon. Un tema mitico*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Pigeaud, J., 2005. «La peau comme frontière». *Micrologus* 13 (*La pelle umana. The Human Skin*): 23-53.
- Pirenne-Delforge, V. 2016. «Il rituale: comunicare con gli dèi», in Bonnet – Pironti 2016, pp. 175-94.
- Pirenne-Delforge, V., Pironti, G., 2016. *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*. Paris: Les Belles Lettres (Eng. tr. 2022. *The Hera of Zeus. Intimate Enemy, Ultimate Spouse*. Cambridge: Cambridge University Press).
- Pisano, C. 2014. *Hermes, lo scettro, l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*. Napoli: M. D'Auria Editore.
- Pomelli, R., 2010. «L'artefice crudele e il tiranno che una volta fu giusto. Il toro di Falaride e la *hybris* della mimesi», in Andò – Cusumano 2010, pp. 89-119.
- Popham, M.R., Sackett, L.H., Themelis, P.G. (edd.), 1980. *Lefkandi I. The Iron Age. Text*. London: Thames and Hudson.
- Poplin, F. 1995. «L'homme et l'animal dans le bûcher de Patrocle (*Iliade*, XXIII)». *Anthropozoologica* 21: 253-65.
- Porter, J.I. (ed.), 1999. *Constructions of the Classical Body*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Porter, J.R., 1990. «Tiptoeing through the Corpses: Euripides' *Electra*, Apollonius, and the *Bouphonia*». *GRBS* 31 (3): 255-80.
- Pritchett, W.K., 1985. *The Greek State at War, Part IV*. Berkeley: University of California Press.
- Prost, F., Wilgaux, J. (edd.), 2006. *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Pucci, P., 1987. *Odyseus Polytropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca-London: Cornell University Press (tr. fr. 1995. *Ulysse polytropos. Lectures*

Bibliografia

- intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion).
- Raaflaub, K.A., 2003. «Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy», in K.A. Morgan (ed.), *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*. Austin: University of Texas Press, pp. 59-84.
- Re, G., Wyburgh, S., 2023. «Out of Argos. Dramatic Landscapes and Kinship Strategies in Euripides' *Electra*», in L. Carrara, R. Ferri, E. Medda (edd.), *Il mito degli Atridi dal teatro antico all'epoca contemporanea*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, pp. 39-54.
- Redfield, J.M., 1975. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1985. «Le sentiment homérique du Moi». *Le genre humain* 12: 93-111.
- Reece, S., 1993. *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Reggiani, N., 2015. *La Giustizia cosmica. Le riforme di Solone fra polis e kosmos*. Firenze: Le Monnier.
- Remotti, F. (ed.), 2006. *Morte e trasformazione dei corpi: interventi di tanatometamorfosi*. Milano: Mondadori.
- , 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*. Roma-Bari: Laterza.
- Renehan, R., 1979. «The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer: A Study in Methodology». *California Studies in Classical Antiquity* 12: 269-82.
- , 1987. «The "Heldentod" in Homer: one heroic ideal». *CPh* 82: 99-116.
- Ribichini, S., 2010. «Trofei punici», in Andò – Cusumano 2010, pp. 121-40.
- Riess, W., 2012. *Performing Interpersonal Violence. Court, Curse, and Comedy in Fourth-Century BCE Athens*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- , 2016. «Where to Kill in Classical Athens: Assassination, Executions, and the Athenian Public Space», in Riess – Fagan 2016, pp. 77-112.
- Riess, W., Fagan, G.G. (edd.), 2016. *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rinon, Y., 2007. «The Pivotal Scene: Narration, Colonial Focalization, and Transition in *Odyssey* 9». *AJP* 128 (3): 301-34.
- Robertson, C., 2002. «Wounds and Wounding in the *Iliad*». *AHB* 16: 103-10.
- Rohde, E., 1890-1894. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 voll. Freiburg in Brsgau-Leipzig: J.C.B. Mohr / P. Siebeck Verlag (tr. it. 2006. *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*. Roma-Bari: Laterza).
- Rollinger, R. 1996. «Altorientalische Motivik in der frühgriechischen Literatur am Beispiel der homerischen Epen», in C. Ulf (ed.), *Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 156-210.
- , 2004. «Herodotus, Human Violence and the Ancient Near East», in V. Karageorghis, I. Tailfacos (edd.), *The World of Herodotus. Proceedings of an International Conference held at the Foundation Anastasios G. Leventis (Nicosia, september 18-21 2003)*. Nicosia: A.G. Leventis Foundation, pp. 121-50.
- , 2010. «Extreme Gewalt und Strafgericht. Ktesias und Herodot als Zeugnisse für den Achaimenidenhof», in B. Jacobs, R. Rollinger (edd.), *Der Achämenidenhof. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums zum Thema "Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen". Landgut Castelen bei Basel, 23.-25. Mai 2007*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 559-666.
- Rosellini, M., Saïd, S., 1978. «Usages de femmes et autres *nomoi* chez les 'Sauvages' d'Hérodote». *ASNP* s. III, 8 (3): 949-1005.
- Rosivach, V.J., 1983. «On Creon, *Antigone* and Not Burying the Dead». *RhM* 126: 193-211.
- Sacco, L., 2018. «Il *pharmakos* nelle fonti antiche e nella Storia delle religioni. Alcune valutazioni critiche». *Mythos* n.s. 12: 103-15.

Bibliografia

- Sacks, H., 1992. *Lectures on Conversation I-II*. Oxford: Blackwell.
- Said, E.W., 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Saïd, S., 1979. «Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'*Odyssee*», in *Études de littérature ancienne*. Paris: Presses de l'ENS, pp. 9-49.
- , 2013. *Le Monde à l'envers. Pouvoir féminin et communauté des femmes en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
- Salazar, C.F., 2000. *The Treatment of War Wounds in Graeco-Roman Antiquity*. Brill: Leiden.
- Salmon, J., 1977. «Political Hoplités?». *JHS* 97: 84-101.
- Santamaría Álvarez, M. A., 2008. «La muerte de Orfeo y la cabeza profética», in A. Bernabé, F. Casadesús (edd.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, vol. I. Madrid: Ediciones Akal, pp. 105-35.
- Santig, C., Baert, B., Traninger, A. (edd.), 2013. *Disembodied Heads in Medieval and Early Modern Culture*. Leiden-Boston: Brill.
- Sassi, M.M., 1981. «Riflessione filosofica e ideologia funeraria: la stele di Aristocle». *Dialoghi di archeologia* 1: 33-40.
- , 1988. *La scienza dell'uomo nell'antica Grecia*. Torino: Bollati Boringhieri (Eng. tr. 2001. *The Science of Man in Ancient Greece*. Chicago-London: University of Chicago Press).
- Saunders, K.B., 1999. «The Wounds in *Iliad* 13-16». *CQ* 49 (2): 345-63.
- , 2004. «Frölich's Table of Homeric Wounds». *CQ* 54: 1-17.
- Saunders, T.J., 1991. *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*. Oxford University Press: Oxford 1991.
- Savoldi, E., 1996. «ΙΕΡΟΣ ΙΧΘΥΣ. Sacralità e proibizione nell'epica greca arcaica». *ASNP* ser. 4, 1 (1): 61-91.
- Scandariato, D.R., 2020. «Travestirsi per Dioniso: cross-dressing maschile e performatività nell'Atene classica». *Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies* 3: 233-80.
- , 2021. «Il Dioniso delle *Baccanti* e i “piegatori di pini”: polivalenza di un'immagine leggendaria», in D.R. Scandariato, C.A. Tassinari, G. Zisa (edd.), *Dendrolatrie. Miti e pratiche dell'immaginario arboreo*. Palermo: Edizioni del Museo Pasqualino, pp. 133-57.
- Schaaf, I., 2014. *Magie und Ritual bei Apollonios Rhodios: Studien zu ihrer Form und Funktion in den Argonautika*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Schadewalt, W., 1943. *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*. Stuttgart: Koehler (1959³).
- Scheid, É., 2005. «Remarques sur les fondements de la vengeance en Grèce archaïque et classique», in Bertrand 2005: 395-410.
- Scheid-Tissinier, É., 1994. *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*. Nancy: Presses universitaires de Nancy.
- Schein, S.L., 1970. «Odysseus and Polyphemus in the *Odyssey*». *GRBS* 11: 73-83.
- , 1984. *The Mortal Hero. An Introduction to Homer's Iliad*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Schlesier, R., 1988. «Die Bakchen des Hades». *Métis* 3 (1-2): 111-35.
- Schmitt Pantel, P., 1994. *La Cité au Banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Rome: École française de Rome.
- Schnapp-Gourbeillon, A., 1981. *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*. Paris: François Maspero.
- , 1982. «Les funérailles de Patrocle», in Vernant – Gnoli 1982, pp. 77-88.
- Schwartz, G.S., 1979. «*Theogony* 175; ἄρπην καρχαρόδοντα. Why a sickle?». *Rivista di Studi Classici* 27: 177-80.
- Scodel, R., 2008. *Epic Facework: Self-presentation and Social Interaction in Homer*.

Bibliografia

- Swansea: Classical Press of Wales.
- Scott, M., 1980. «*Aidos* and *Nemesis* in the Works of Homer, and Their Relevance to Social and Co-operative Values». *Acta Classica* 23: 13-35.
- Scott, W.C., 1974. *The Oral Nature of the Homeric Simile*. Leiden: Brill.
- Scullion, S., 2019. «'The Road of Excess'. Dodds and Greek Tragedy», in C. Clay, C. Pelling, S. Harrison (edd.), *Rediscovering E.R. Dodds. Scholarship, Education, Poetry, and the Paranormal*. Oxford: Oxford University Press, pp. 128-48.
- Seaford, R., 1989. «Homeric and Tragic Sacrifice». *TAPhA* 119: 87-95.
- , 1990. «The Imprisonment of Women in Greek Tragedy». *JHS* 110: 76-90.
- , 1994. *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Oxford University Press.
- Sears, M.A., 2019. *Understanding Greek Warfare*. London: Routledge.
- Segal, Ch., 1971. *The Theme of the Mutilation of Corpse in the Iliad*. Leiden: Brill.
- , 1974. «The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor». *CJ* 69 (4): 289-308.
- , 1990. «Violence and the Other: Greek, Female and Barbarian in Euripides' *Hecuba*», *TAPhA* 120: 109-31.
- , 1992. «Divine Justice in the *Odyssey*: Poseidon, Cyclops, and Helios». *AJP* 113(4): 489-518.
- Seidensticker, B., 1979. «Sacrificial Ritual in the *Bacchae*», in G.W. Bowersock, W. Burkert, M.C.J. Putnam (edd.), *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox*. Berlin-New York: De Gruyter, pp. 181-90.
- , 2006. «Distanz und Nähe: Zur Darstellung von Gewalt in der griechischen Tragödie», in B. Seidensticker, M. Vöhler (edd.), *Gewalt und Ästhetik. Zur Gewalt und ihrer Darstellung in der griechischen Klassik*. Berlin: De Gruyter, pp. 91-122.
- Settis, S. (ed.), 1996. *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, vol. 2, t. 1. Einaudi: Torino.
- Shakeshaft, H., 2019. «The Terminology for Beauty in the *Iliad* and the *Odyssey*». *CQ* 69 (1): 1-22.
- Sharifian, F., Dirven, R., Yu, N., Niemeier, S. (edd.), 2008. *Culture, body, and language: Conceptualizations of internal body organs across cultures and languages*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Shay, J., 1994. *Achilles in Vietnam. Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York: Atheneum.
- Shear, I.M., 2002. «Mycenaean Centaurs at Ugarit». *JHS* 122: 147-53.
- Simms, R.M., 1998. «The Phrearrhian *Lex Sacra*. An Interpretation». *Hesperia* 67: 91-107.
- Simpson, M., 1992. «Manners and Morals: Hospitality in the *Odyssey*», in D. Buitron, B. Cohen (edd.), *The Odyssey and Ancient Art: An Epic in Word and Image*. Annandale-on-Hudson, NY: Edith C. Blum Art Institute, Bard College, pp. 186-92.
- Sinos, D.S., 1980. *Achilles, Patroklos and the Meaning of Philos*. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft.
- Sissa, G., 1986. «Dionysos: corps divin, corps divisé» in Malamoud – Vernant 1986, pp. 355-71.
- , 1999. «Sexual Bodybuilding: Aeschines against Timarchus», in Porter 1999, pp. 147-68.
- Sissa, G., Detienne, M., 1989. *La vie quotidienne des Dieux grecs*. Hachette: Paris (tr. it. 1989. *La vita quotidiana degli dèi greci*. Roma-Bari: Laterza).
- Slater, W.J., 1990. «Symptotic Ethics in the *Odyssey*», in Murray 1990, pp. 213-20.
- Slatkin, L.M. 2011. *The Power of Thetis and Selected Essays*. Washington DC: Center for Hellenic Studies.
- Smith, J.E.H. (ed.), 2017. *Embodiment: a History*. New York: Oxford University Press.
- Snell, B., 1946. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen*

Bibliografia

- Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claassen & Goverts Verlag (tr. it. 1963. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Einaudi: Torino).
- Snodgrass, A.M., 1965. «The Hoplite Reform and History». *JHS* 85: 110-22.
- Sommerstein, A.H., 2004. «Violence in Greek Drama». *Ordia Prima* 3: 41-56.
- Sordi, M., 1958. *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*. Roma: Istituto Italiano per la Storia Antica.
- Sourvinou-Inwood, Ch., 1996. *'Reading' the Greek Death: To the End of the Classical Period*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Spiegel, F., 2020. «Malfunctions of Embodiment: Man/Weapon Agency and the Greek Ideology of Masculinity», in Chesi – Spiegel 2020, pp. 267-74.
- Stahl, P.-H., 1986. *Histoire de la décapitation*. Paris: PUF.
- Stamatopoulou, Z., 2017. «Wounding the Gods: the Mortal “Theomachos” in the *Iliad* and the Hesiodic *Aspis*». *Mnemosyne* s. 4, 70 (6): 920-38.
- Stampolidis, N.Ch., 1995. «Homer and the Cremation Burials of Eleutherna», in J.P. Crielaard (ed.), *Homeric Questions. Essays in Philology, Ancient History and Archaeology, Including the Papers of a Conference Organized by the Netherlands Institute at Athens, 15 May, 1993*. Amsterdam: J.C. Gieben, pp. 290-308.
- , 1996. Anti Poina. “Reprisals”. *Contribution to the Study of Customs of the Geometric-Archaic Period*. Rethymno: University of Crete.
- Stafford, E., 2012. *Herakles*. London-New York: Routledge.
- Steiner, D.T., 1994. *The Tyrant's Writ. Myths and Images of Writing in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- , 1995. «Stoning and Sight: A Structural Equivalence in Greek Mythology». *ClAnt* 14 (1): 193-211.
- Stefanoni, C., 2020. *Nient'altro che vulnerabilità. Sacrificio, uguaglianza e antispecismo*. A&G – CUECM: Catania.
- Stewart, A., 1997. *Art, Desire and the Body in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, D.J., 1976. *The Disguised Guest. Rank, Role and Identity in the Odyssey*. Lewisburg: Bucknell.
- Stolfi, E., 2022. *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*. Bologna: Il Mulino.
- Strid, O., 2006. «Voiceless Victims: Memorable Deaths in Herodotus». *CQ* n.s. 56 (2): 393-403.
- Sullivan, S.D., 1988. *Psychological Activity in Homer. A Study of phren*. Ottawa: Carleton University Press.
- Svenbro, J., 1982. «À Mégara Hyblaea: le corps géomètre». *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 37 (5-6) : 953-64.
- , 1984. «Il taglio della poesia. Note sulle origini sacrificali della poetica greca». *Studi Storici* 25 (4). *Sacrificio, organizzazione del cosmo, dinamica sociale*: 925-44.
- , 1985. «Vengeance et société en Grèce archaïque. À propos de la fin de l'*Odyssée*», in Verdier – Poly 1984, pp. 47-63.
- , 1988. *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte.
- Tabet, P., 1979. «Les mains, les outils, les armes». *L'Homme* t. 19, 3-4 (*Les catégories de sexe en anthropologie sociale*): 5-61.
- Taddei, A., 2007. «*Mneme* e *terpsis*: rammemorazione e rituale nell'*Inno omerico ad Apollo*», in Marrucci – Taddei 2007, pp. 79-93.
- , 2009. «Il prediritto come funzione psicologica», in *Studi in onore di Remo Martini*, vol. 3. Milano: Giuffrè Editore, pp. 499-522.
- , 2017. «Vendetta e “parte del morto”: ἐπίσκηψις ed ἐπισκήπτειν tra Omero e gli

Bibliografia

- oratori attici». *Hormos. Ricerche di storia antica*, n.s. 9: 346-66.
- , 2020a. *Heortè. Azioni sacre sulla scena tragica euripidea*. Pisa: ETS.
- , (ed.) 2020b. *Hierà kai hosià: Antropologia storica e letteratura greca. Studi per Riccardo di Donato*. Pisa: ETS.
- Tagliaferro, E., 1981. «Sangue: area lessicale nell’epica greca arcaica», in F. Vattioni (ed.), *Atti della settimana “Sangue e antropologia biblica” (Roma, 10-15 marzo 1980)*, t. I. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, pp. 173-221.
- Tarenzi, V., 2005. «Patroclò θεράπων». *QUCC* 80 (2): 25-38.
- Tatti-Gartziou, A., 2010. «Blindness as Punishment», in Christopoulos – Karakantza – Levaniouk 2010, pp. 181-90.
- Taylor, A.-C., 2006. «Devenir Jivaro. Le statut de l’homicide guerrier en Amazonie», in D’Onofrio – Taylor 2006, pp. 67-84.
- Teufel, M., 1939. *Brauch und Ritus bei Apollonios Rhodios*. Tübingen (Diss. Doct).
- Thalheim, T., 1986. «Ἀποτυμπανισμός». *RE* II 1, coll. 190-191
- Thalmann, W.G., 2011. «Guest-friendship», in M. Finkelberg (ed.), *The Homer Encyclopedia*, vol. I. Chichester: Blackwell, pp. 324-25.
- Thomas, Y. (ed.), 1984. *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique, Rome 9-11 novembre 1982*. Roma: Ecole française de Rome.
- Thumiger, C., 2017. *A History of the Mind and Mental Health in Classical Greek Medical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todd, S.C., 1993. *The Shape of the Athenian Law*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2000. «How to Execute People in Fourth-Century Athens», in Hunter – Edmundson 2000, pp. 31-51.
- Touchefeu-Meynier, O., 1990. «L’humiliation d’Hector». *Mètis* 5: 157-68.
- Tracy, L., Massey J. (edd.), 2012. *Heads Will Roll. Decapitation in the Medieval and Early Modern Imagination*. Leiden-Boston: Brill.
- Traverso, E., 2002. *La violenza nazista: una genealogia*. Bologna: Il Mulino (Eng. tr. 2003. *The Origins of the Nazi Violence*. New York: The New Press).
- Treherne, P., 1995. «The Warrior’s Beauty: The Masculine Body and Self-Identity in Bronze-Age Europe». *JEurArch* 3:105–44.
- Trittle, L.A., 1997. «Hector’s Body: Mutilation in Ancient Greece and Vietnam». *Revue d’Histoire Ancienne* 11 (4): 123-36.
- Tsagalis, Ch., 2012. *Epic Grief*. Berlin-New York: de Gruyter.
- , 2020. «The Darkest Hour: Odysseus’ smile and the *Doloneia*», in A. Rengakos, P. Finglass, B. Zimmermann (edd.), *More than Homer Knew. Studies on Homer and His Ancient Commentators*. Berlin-Boston: De Gruyter, pp. 51-86.
- Turner, V., 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Ustinova, Y., 2018. *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. London-New York: Routledge.
- Valenti, V.A., 2014. *Elogio dell’anima. Uno studio sull’Odissea*. Pisa: ETS.
- Valenza Mele, N., 1991. «Vita dell’aldilà e corredi funerari: evoluzioni comparate». *Dialogues d’histoire ancienne* 17 (2): 149-74.
- Van Brock, N., 1959. «Substitution rituelle». *Revue hittite et asianique* 65: 117-46.
- Van der Eijk, Ph., 2005. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van der Plas, M., 2020. «Corpse Mutilation in the *Iliad*». *CQ* 70 (2): 459-72.
- Vanderpool, E., 1970. «A Lex Sacra of the Attic Deme *Phrearrhioi*». *Hesperia* 39: 47-53.
- Van der Valk, M., 1963. *Researches on the Text and Scholia of the Iliad. Part One*. Leiden: Brill.
- Van Gennepe, A., 1909. *Les rites de passage*. Paris: É. Nourry (tr. it. 1981. *I riti di passaggio*).

Bibliografia

- Torino: Bollati Boringhieri).
- Van Kley, D.K., 1984. *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Régime. 1750-1770*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Van Liefferinge, C., 2014. «Les Grecs et le cru. Pratiques alimentaires, pratiques rituelles et représentations dionysiaques». *Kernos* 27: 75-97.
- Van Wees, H., 1992. *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*. Amsterdam: J.C. Gieben.
- , 1994. «Heroes, Knights and Nutters: Warrior Mentality in Homer», in A.B. Lloyd (ed.), *Battle in Antiquity*. London: Duckworth-Classical Press of Wales, pp. 1-86.
- , 1997. «Homeric Warfare», in Morris – Powell 1997, pp. 668-93.
- , 1999. «The Mafia of Early Greece: Violent Exploitation in the Seventh and Sixth centuries BC», in K. Hopwood (ed.), *Organised Crime in Antiquity*. London: Duckworth-Classical Press of Wales, pp. 1-51.
- (ed.), 2000a. *War and Violence in Ancient Greece*. London: Duckworth-Classical Press of Wales.
- , 2000b. «The Development of the Hoplite Phalanx: Iconography and Reality in the Seventh Century», in Van Wees 2000a, pp. 125-66.
- , 2001. «The Myth of the Middle-Class Army: Military and Social Status in Ancient Athens», in L. Hannestad, T. Bekker-Nielsen (edd.), *War as a Cultural and Social Force: Essays on Warfare in Antiquity*. Copenhagen: Reitzel, pp. 45-71.
- , 2004. *Greek Warfare: Myths and Realities*. London: Duckworth.
- , 2006. «The Invention of the Female Mind: Women, Property and Gender Ideology in Archaic Greece», in D. Lyons and R. Westbrook (edd.), *Women and Property in Ancient Near Eastern and Mediterranean Societies*. https://chs.harvard.edu/wp-content/uploads/2020/07/women_property_vanwees.pdf
- Van Straten, F.T., 1995. *Hierà Kalà: Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Leiden: Brill.
- Vaughn, P., 1991. «The Identification and Retrieval of the Hoplite Battle-Dead», in Hanson 1991, pp. 38-62.
- Veblen, T., 1899. *The Theory of the Leisure Class*. London-New York: Macmillan & Co. (tr. it. 2007. *Teoria della classe agiata*. Torino: Einaudi).
- Vegetti, M. (ed.), 1977. *Marxismo e società antica*. Feltrinelli: Milano.
- , 1979. *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*. Milano: Il Saggiatore (n. ed. 1996³. *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*. Milano: Il Saggiatore).
- Verdier, R., 2017. «Parole du corps et corps du monde: l'ordalie archaïque». *Revue du MAUSS* 50 (2): 183-93.
- Verdier, R., Poly, J.-P. (edd.), 1984. *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, vol. 3: *Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*. Paris: Éditions Cujas.
- Verhasselt, G., 2020. «Did Homer Nod Off? Aristotle and Homer Problem-Solving», in A.P. Mesquita, S. Noriega-Olmos, C. Shields (edd.), *Revisiting Aristotle's Fragments*. Berlin-Boston: De Gruyter, pp. 221-61.
- Vermeule, E., 1979. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Vernant, J.-P., 1962. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF (tr. it. 2007. *Le origini del pensiero greco*. Milano: Feltrinelli).
- , 1965. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris: Maspero (1971²; tr. it. 1978. *Mito e pensiero presso i Greci*. Torino: Einaudi).
- (ed.), 1968. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton (rist. 1985. Paris: Éditions de l'EHES).

Bibliografia

- , 1974. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: Maspero (tr. it. 2007. *Mito e società nell'antica Grecia*. Torino: Einaudi).
- , 1979. «A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode», in Detienne – Vernant 1979, pp. 37-132 (tr. it. 1982, pp. 27-89).
- , 1982. «La belle mort et le cadavre outragé», in Gnoli – Vernant 1982, pp. 45-76. Ristampato in Vernant 1989 [2000], pp. 35-73.
- , 1985a. *La mort dans les yeux*. Paris: Hachette (tr. it. 1987. *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*. Bologna: Il Mulino).
- , 1985b. «Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide». *L'Homme* 25 (1): 31-58. Ristampato in Vernant – Vidal-Naquet 1986 [1991], pp. 237-69.
- , 1986. «Corps obscur, corps éclatant», in Malamoud – Vernant 1986, pp. 19-45 (tr. it. «Mortali e immortali: il corpo divino», in Vernant 1989 [2000], pp. 1-33).
- , 1989. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard (tr. it. 2000. Milano: Raffaello Cortina Editore).
- , 1991. *Mortals and Immortals: Collected Essays*, a cura di F.I. Zeitlin. Princeton University Press: Princeton, NJ.
- Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P., 1972. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Maspero (tr. it. 1976. *Mito e tragedia nell'antica Grecia*. Torino: Einaudi).
- , 1986. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*. Paris: La Découverte (tr. it. 1991. *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*. Torino: Einaudi).
- Versnel, H.S., 1973. «A note on the *μασχαλισμός* of Apsyrtos». *Mnemosyne* 26: 62-3.
- Vialles, N., 1987. *Le sang et le chair. Les abattoirs des pays de Adour*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Vian, F., 1968. «La fonction guerrière dans la mythologie grecque», in Vernant 1968, pp. 53-68.
- Vidal-Naquet, P., 1981. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: Maspero (tr. it. 2006 *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*. Milano: Feltrinelli).
- Visser, M., 1982. «Worship Your Enemies». *HTR* 75: 403-28.
- Vivante, P., 1955. «Sulla designazione del corpo in Omero». *AGI* 40: 39-50.
- , 1982. *The Epithets in Homer. A Study in Poetic Values*. New Haven-London: Yale University Press.
- , 1983. «On Homer, II. 1, 46–47». *Eranos* 81: 1-6.
- Vlahogiannis, N., 1998. «Disabling Bodies», in Montserrat 1998, pp. 13-36.
- Vlassopoulos, K., 2013. *Greeks and Barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voisin, J.-L., 1984. «Les Romains, chasseurs de têtes», in Thomas 1984, pp. 241-93.
- von Kamptz, H., 1982. *Homerische Personennamen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- von Staden, H. (ed.), 1989. *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1992. «The Discovery of the Body: Human Dissection and its Cultural Contexts in Ancient Greece». *Yale Journal of Biology and Medicine* 65: 223-41.
- Wackernagel, J., 1890. «Miscellen zur griechischen grammatik». *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen* 30 (1): 293-316.
- Walsh, T.R., 2005. *Fighting Words and Feuding Words. Anger in the Homeric Poems*. Lanham: Lexington Books.
- Walshe, T.M., 1997. «Neurological Concepts in Archaic Greece: What did Homer Know?». *Journal of the History of the Neurosciences* 6: 72-81.
- Walter-Karydi, E., 2015. *Die Athener und ihre Gräber (1000-300 v.Chr.)*. Berlin-München-Boston: de Gruyter.
- Weaver, B., 2009. «Euripides' *Bacchae* and Classical Typologies of Pentheus' *Sparagmos*, 510-406 BC». *BICS* 52: 15-43.

Bibliografia

- Weil, S., 1953. *La source grecque*. Paris: Gallimard (tr. it. 1967. *La Grecia e le intuizioni precristiane*. Torino: Borla Editore).
- West, M.L., 1983. *The Orphic Poems*. Oxford: Oxford University Press.
- , 1997. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2001. *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*. München-Leipzig: K.G. Saur.
- , 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2011. *The Making of the Iliad. Disquisition and Analytical Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2013. *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*. Oxford: Oxford University Press.
- Will, E., 1947. «La décollation de Méduse». *RA* 27: 60-76.
- Williams, B., 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Wissmann, J. 1997. *Motivation und Schmähung: Feigheit in der Ilias und in der griechischen Tragödie*. Drama: Beiträge zum antiken Drama und seiner Rezeption, Beiheft 7. Stuttgart: M&P – Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- Wheeler, E.L. 1982. «Hoplomachia and Greek Dances in Arms». *GRBS* 23 (3): 223-33.
- (ed.), 2007. *The Armies of Classical Greece*. Aldershot: Ashgate.
- Whitman, C.H., 1958. *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- , 1964. *Aristophanes and the Comic Hero*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Wilgaux, J., 2009. «Υγιής και όλόκληρος: Le corps du prêtre en Grèce ancienne», in Brulé 2009, pp. 231-42.
- , 2019. «Intégrité», in Bodiou – Mehl 2019, pp. 337-8.
- Wilson, D.F., 2007. *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winkler, J.J., 1980. «Lollianos and the Desperadoes». *JHS* 100: 155-81.
- , 1990a. «Phallos Politikos: Representing the Body Politic in Athens». *Differences* 2: 29-45.
- , 1990b. *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge.
- Wohl, V., 1999. «The Eros of Alcibiades». *ClAnt* 18 (2): 349-85.
- Wolkow, B.M., 2007. «The Mind of a Bitch: Pandora's Motive and Intent in the *Erga*». *Hermes* 135: 247-62.
- Worman, N., 2000. «Infection in the Sentence: The Discourse of Disease in Sophocles' *Philoctetes*». *Arethusa* 33: 1-36.
- , 2002. *The Cast of Character: Style in Greek Literature*. Austin: University of Texas Press.
- Wu Ming 1, 2021. *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni: come le fantasie di complotto difendono il sistema*. Roma: Alegre.
- Wünsch, R., 1902. «Eine antike Rache puppe». *Philologus* 61: 26-31.
- Yamagata, N., 1994. *Homeric Morality*. Leiden: Brill.
- Yche-Fontanel, F., 2001. «Les boiteux, la boiterie et le pied dans la littérature grecque ancienne». *Kentron* 17(2): 65-90.
- Zamperini, E., 2022. «Le corps de la polis et le corps du héros». *Cahiers « Mondes anciens»*. *Histoire et anthropologie des mondes anciens* [online] 16 (*Corps et pouvoir dans les mondes anciens*): online dal 12 aprile 2022, consultato il 28 aprile 2022.
- Zappino, F., 2015. «Norma sacrificale/norma eterosessuale», in M. Filippi, M. Reggio (edd.), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*. Mimesis: Milano-Udine 2015, pp. 75-90.

Bibliografia

- Zarker, J.W., 1965. «King Eëtion and Thebes as Symbols in the *Iliad*». *CJ* 61 (3): 110-4.
- Zeitlin, F.I., 1965. «The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*». *TAPhA* 96: 463-508.
- , 1978. «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*». *Arethusa* 11: 149-84.
- , 1991. «Euripides' *Hekabe* and the Somatics of Dionysiac Drama». *Ramus* 20: 53-94.
- , 1996. *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zimbardo, P., 2007. *The Lucifer Effect: How Good People Turn Evil*. New York: Random House.
- Zisa, G., 2021a. «Il corpo sessuato delle dee. Agricoltura, pastorizia e mondo vegetale nella Mesopotamia antica» in Bonanno – Buttitta 2021, pp. 29-60.
- , 2021b. «Quando Gilgameš taglia i “cedri”. Gli alberi nell'immaginario mitologico mesopotamico», in Scandariato – Tassinari – Zisa 2021, pp. 111-31.
- Zographou, G., 2007. «Généalogie et historiographie: une réécriture de la généalogie des rois de Sparte: le cas de Démarate chez Hérodote». *Kernos* 20: 189-204.