

Elsa Guggino

Fate, sibille e altre strane donne

Con scritti di
Giulio Angioni, Emanuele Buttitta,
Nicola Cusumano, Daria Settineri

Sellerio editore
Palermo

Indice

Fate, sibille e altre strane donne	
Elsa Guggino	
Fate, sibille e altre strane donne	9
Giulio Angioni	
La coga	149
Emanuele Buttitta	
Luigi Pirandello e le «donne»	165
Nicola Cusumano	
Alterità nell'alterità nella Grecia antica. Lamia e le sue compagne	211
Daria Settineri	
«Bismillah errahman errahim»	231

Guggino, Elsa

Fate, sibille e altre strane donne / Elsa Guggino ; con scritti di: Giulio Angioni... [et al.] - Palermo : Sellerio, 2006.

(Nuovo Prisma / collana diretta da Antonino Buttitta ; 70)

ISBN 88-389-2121-0

I. Donna nel folclore - Sicilia

I. Angioni, Giulio

398.4509458 CDD-20

SBN Pal0203516

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana «Alberto Bombace»

Nicola Cusumano

Alterità nell'alterità nella Grecia antica.
Lamia e le sue compagne

... si dice che in certi stati cruciali davanti agli uomini ripassino con velocità incredibile tutte le scene della loro vita. Ora nella mente stolidità e malcresciuta di quella donnetta, mentre correva a precipizio per il suo piccolo alloggio, ruotarono anche le scene della storia umana (la Storia) che essa percepì come le spire multiple di un assassinio interminabile. E oggi l'ultimo assassinato era il suo bastarduccio Usepe [...] Ida prese a lagnarsi con una voce bassissima, bestiale: non voleva più appartenere alla specie umana.

ELSA MORANTE, *La Storia*

Nella dimensione familiare e sociale che avvolge la prima fase di vita la narrazione di storie svolge una funzione basilare di incorporazione di schemi di valori: in questo spazio relazionale tra adulti e bambini, a condurre e dominare il gioco è la sfera dell'emotività. I racconti e i personaggi, messi in scena attraverso l'affabulazione o la semplice menzione del loro nome (basta pronunciare un nome – lo sappiamo bene – per richiamarne tutta la storia e il carico di sentimenti che gli sono legati), orientano i bambini a comportamenti considerati accettabili, attraverso l'evocazione del mistero e della potenza dell'inumano,² ed un uso accorto di fantasie paurose legate al timore del buio e alla minaccia della separazione e dell'annullamento.

Certi racconti funzionano così da strumento di controllo, marcando i limiti dell'accettabile e delineando un universo parallelo dell'orrido: in questo modo e fin dall'inizio sono forniti, attraverso strumenti adeguati, gli elementi necessari a definire il profilo della norma, rendendola desiderabile e attraente. A queste storie, ai personaggi misteriosi e terrificanti che ne sono protagonisti, non occorre replicare né su di loro porre domande come si userebbe in un contraddittorio dialettico (e ³adulto): l'uditorio infantile che le riceve non è tenuto (né è interessato) a fare obiezioni, può solo rispondere «va bene».³ Né, d'altro canto, la

Le annotazioni raccolte in queste pagine sono i primi passi, ancora fragili, di un'indagine che mi auguro di sviluppare in forma più completa ed articolata. Esse non hanno dunque alcuna pretesa di esaustività (documentaria e tanto meno bibliografica): la loro presenza in questo volume è dovuta alle affettuose sollecitazioni di Elsa Guggino, che desidero ringraziare di tutto cuore non solo per la stima che mi ha manifestato, ma soprattutto per l'interesse, la pazienza e disponibilità – una piacevole sorpresa – con cui ha seguito la stesura di queste pagine, dei cui limiti resto naturalmente il solo responsabile.

² Già in età arcaica il poeta Stesicoro attribuisce a *Lamia* la natura di un *daimonion*: i suoi versi sono perduti, ma il bizantino Eustazio ce ne conserva notizia nei suoi eruditi *Commentaria* all'Odissea (II 13, 24).

³ Platone, *La Repubblica* I 350d. Cfr. *Teeteto* 176b.

paura è un sentimento disgiunto dal piacere, al contrario: si rincorrono reciprocamente rendendo l'ascoltatore disponibile e affascinato, proprio come accade ai fanciulli greci che si fanno narrare dalle anziane storie da incubo per il piacere (ma quanto ingenuo?) dell'ascolto.⁴

Senza voler riprendere un tema vasto e insidioso – quello della critica platonica dei miti tradizionali e del ruolo politicamente impegnativo che viene loro assegnato nella società ideale – torna utile riflettere un momento su un noto passaggio della *Repubblica*.⁵ Non intendo qui cimentarmi con l'esegesi del brano, che richiederebbe una contestualizzazione che non possiamo permetterci. Tuttavia risulta di estremo interesse la riflessione che vi viene condotta su come procedere nell'educazione dei fanciulli e sull'importanza di una corretta individuazione dell'*arché*, ossia del principio da cui partire per avviare questi nuovi esseri e futuri cittadini ai meccanismi dell'incorporazione sociale.

Per raggiungere tale obiettivo il filosofo deve fornire in contropunto un quadro, sia pure veloce, della realtà culturale su cui vorrebbe intervenire, a cominciare, appunto, dai primi momenti di vita. Com'è noto, il filosofo esige che agli dei non siano attribuiti vizi e difetti, che possano poi legittimare analoghi comportamenti negli uomini, né istillare paura nei più giovani con racconti di esseri divini che si aggirano di notte sotto mentite spoglie, commettendo azioni crudeli, da incubo notturno appunto. Qualsiasi nome si voglia dare a tali esseri, cadaverici e spettrali (*alibantes*), per Platone occorrerebbe neutralizzarne gli effetti snervanti sugli ascoltatori: alla sua città non occorrono infatti cittadini pronti a rabbrivire (*phrittein*), bensì capaci di sostenerne la difesa senza alcun timore.

Il quadro che ricaviamo da Platone ci presenta un universo culturale che risultava pienamente familiare ai concittadini del filosofo: ad esso l'autore può fare continuamente allusione senza dovere entrare in dettagli che per noi sarebbero invece preziosi. I fanciulli, anche se socialmente marginali, hanno un loro spazio preciso, che comprende anche uno spazio discorsivo differenziato da quello degli adulti, ma intrecciato sia con quello delle donne, nelle loro molteplici funzioni, che con quello della 'terza età'⁶ (sia femminile che maschile, come eccezionalmente ci testimonia Platone).⁷

⁴ Platone, *Ippia maggiore*, 286a: *hosper tais presbytisim hoi paides pròs tò hedéos mythologésai*.

⁵ Platone, *La Repubblica* II 381e.

⁶ Vedi le riflessioni e gli spunti su stereotipi e status della vecchiaia in Scarpi, 2005:141 ss.

⁷ *Repubblica* 378d.

Non abbiamo alcun motivo per non estendere queste osservazioni al resto del mondo greco, al di fuori di Atene. Né mi sembra che ci siano delle ragioni sufficienti per distinguere, in questo caso, le comunità pienamente cittadine da quelle più legate al mondo rurale: valgono per entrambe le stesse opposizioni significative tra ordine del discreto e disordine del *continuum*, tra il dentro e il fuori, tra lo spazio del domestico e quello pauroso della sfrenatezza, della violenza non ritualizzata e perciò imprevedibile, della trasgressione di ruolo e di genere (oltre che di regole alimentari), in una sorta di girandola d'inversioni che fanno appello alle paure ancestrali dell'annientamento, della perdita di sé, fisica e sociale, ma anche della metamorfosi, sospesa perennemente tra rischio di una caduta nella ferinità, nella *sauvagerie*, e trasformazione socialmente regolata (e approvata). Insomma, tutto un mondo di mostri che al tempo stesso indica l'inquietante presenza della minaccia e dell'insidia, correlata all'ambientazione notturna di quelle storie, e disegna la possibile sicurezza e il conforto implicitamente offerti dall'insieme delle norme all'interno delle quali si ottiene riconoscimento e ruolo.

Lamia

Diodoro (XX 41), nel corso del racconto della spedizione di Agatocle in Libia contro i Cartaginesi, inserisce una digressione e descrive un *locus horridus*, che ricorre in molte di quelle storie destinate ad ospitare esseri mostruosi o eventi 'cosmogonici', un *locus* in genere caratterizzato da assenza d'acqua e presenza di bestie selvatiche: «... incontrarono una montagna scoscesa dai due versanti, con al centro una voragine (*phárangea*) profonda, ... e alle cui pendici è posto un antro di grandi dimensioni (*antron eumégethes*), tutto avvolto di edera e convolvolo.⁸ Il mito narra che in questo luogo sarebbe nata *Lamia*, regina famosa per bellezza. Tuttavia, per il suo carattere selvatico, il suo sembiante (*ópsin*) col tempo divenne selvaggio. Non tollerando la morte di tutti i figli che le nascevano, e a causa del dolore che ciò le procurava e per l'invidia della buona riuscita delle gravidanze altrui, ordinava che i neonati venissero presi e subito uccisi». ⁹ Una tale effe-

⁸ Il senso di questa vegetazione meriterebbe – *ça va sans dire* – una riflessione che ci porterebbe lontano, in due direzioni solo apparentemente divergenti: quella del mostruoso (per esempio, la caverna del Ciclope) e quella del 'preceralicolo' (per esempio, la vegetazione spontanea che accompagna il ratto di Kore-Persefone).

⁹ Trad. it., con qualche mia modifica, di P. Martino (Diodoro Siculo, 1992).

ratezza ne avrebbe conservato il ricordo e la menzione del suo nome suscita – ricorda Diodoro – più di ogni altra cosa terrore tra i bambini.¹⁰

Meno *etnologica* e prossima piuttosto al più diffuso modello mitologico greco appare una versione che, con tutta probabilità, ha alcuni elementi in comune con la stessa fonte cui attinge Diodoro ed è contenuta in uno scolio alla *Pace* di Aristofane.¹¹ *Lamia* sarebbe stata un tempo una donna di grande bellezza, figlia di Belo e di Libia. Secondo altre tradizioni invece sarebbe stata figlia di Poseidone:¹² quest'ultima variante è di grande interesse, perché ci consente di stabilire in termini di parentela mitica un legame ricco di senso tra esseri mostruosi e cavernicoli, come appunto *Lamia*, la figlia Scilla (su cui torno tra breve), ma anche i Ciclopi e in particolare Polifemo, anch'egli figlio di Poseidone. Anche per Pausania (X 12, 1) *Lamia* è una figlia di Poseidone (come Polifemo) e sarebbe stata la madre della prima Sibilla delfica.

Amata da Zeus, aveva avuto la sventura (non eccezionale) di essere perseguitata dalla gelosia di Era: pur nascosta dal sovrano degli dei in Italia, non rimase celata all'odio della rivale, che ne faceva sempre morire i figli che partoriva. Afflitta da tale situazione e resa folle dall'invidia, si mise ad uccidere i figli delle altre dopo averli rapiti di nascosto.¹³ Di lei si narra inoltre che, per volere di Era, trascorresse la vita insonne (*áĵpnos*) affinché la sua afflizione non trovasse mai requie, giorno e notte. Zeus impietosito le permise di separarsi temporanea-

¹⁰ Non è chiaro se il testo pone un rapporto di causa-effetto tra la metamorfosi ferina e l'incapacità di generare, cioè se l'imbestialimento impedisce un felice parto o se è tale difficoltà a innescare la trasformazione dell'aspetto. Cfr. P. Decharme, 1886: 341 (da correggere la sua citazione diodorea). Fondamentale resta ancora E. Rohde (1989, vol. II).

¹¹ Schol. Aristofane, *La Pace*, v. 758: la notizia sembra derivata dall'opera perduta dello storico Duride di Samo. Cfr. anche Aristofane, *Vespe* 1030-1035 e gli scoli relativi. *Lamia*, com'è noto, fu oggetto di un dramma satiresco di Euripide e di una commedia di Cratete. Certamente Aristofane doveva aver ben presente il lavoro euripideo mentre costruisce, come in una parodia burlesca di *Frankenstein*, il suo smodato Cleone, da esporre al ludibrio del pubblico: un mostruoso ibrido composto da parti diverse di animali esotici o feroci. In questa cornice trova spazio un riferimento a *Lamia*, di cui si dà – probabilmente per esasperare la trovata comica – un'immagine bisessuale: dotata di testicoli estranei ad ogni forma di abluzione (*orebeis aplytous*), essa viene perciò connessa al cattivo odore, che ne esalta la marginalità, l'isolamento e il senso di estraneità. Proprio per il contesto in cui si rappresenta la *Lamia* dotata di attributi virili (quanto meno i testicoli) accoglierei con qualche cautela la proposta, peraltro ben argomentata, di M. Halm-Tisserant (1989: 67-82), di vedere una *Lamia* sottoposta a torture, anche a carattere perversamente sessuale, su una *lekythos* datata al 470 a.C.

¹² Cfr. Plutarco, *Sugli oracoli della Pizia* 394d-409d e Clemente Alessandrino, *Stromata* I 15, 70.

¹³ Perciò le balie per spaventare i bambini e indurli all'obbedienza invocano contro di loro *Lamia*.

mente dagli occhi per poter prendere riposo, riprendendosi poi. Inoltre il sovrano degli dei le concesse di trasformarsi (*metamorphousthai*) in ciò che voleva. Insomma, quest'essere non ha una forma propria, ma può assumerne diverse: non è perciò riconoscibile a prima vista, a segnalare rischi e ambivalenze del cambiamento.

Ancora un'altra versione allarga in maniera feconda la nostra prospettiva. Nell'ottava metamorfosi narrata da Antonino Liberale¹⁴ ritorna la grotta del racconto di Diodoro: un antro immenso (*spélaion hypermégethes*), collocato in piena Grecia, questa volta, sui contrafforti del Parnaso, vicino *Crisa* nel territorio di Delfi, è ancora una volta dimora di uno spaventoso essere femminile, un mostro (*therion*) di enormi dimensioni, chiamato *Lamia* o, secondo altri, *Sibari*. Ogni giorno flagellava il territorio rapendo uomini e animali. Gli abitanti, disperati e disposti persino ad abbandonare la loro terra, si rivolsero allora all'oracolo delfico, che invece consigliò di esporre presso l'antro un adolescente scelto tra le famiglie dei cittadini. Fu designato a sorte il giovane (*kouros*) Alcioneo, figlio unico e di virtù eccellente. Incoronato come una vittima sacrificale, venne condotto in processione fino alla grotta di *Lamia/Sibari*. Durante il percorso s'imbatterono in Euribate, che innamoratosi del giovinetto (*pais*) Alcioneo, si sostituì a lui. Giunto nella grotta, Euribate strappò di corsa *Lamia/Sibari* dalla sua dimora e, trascinatola alla luce del giorno, la precipitò dalle rocce circostanti fracassandole la testa. Dal punto dell'impatto sgorgò una fonte che viene chiamata *Sibari*, da cui poi sarebbe derivato il nome della città fondata in Italia.¹⁵

Ho messo volutamente in rilievo l'oscillazione lessicale tra *kouros* e *pais*, perché mi sembra significativa. Il testo di Antonino Liberale presenta alcune difficoltà esegetiche, che non possono essere affrontate qui, e in generale il racconto si adatta ad un motivo novellistico differente. Tuttavia, l'indecisione tra le due condizioni di giovinetto e giovane adolescente ci conduce diritti ad un'altra figura ben nota, l'*Empusa*, un'altra *lamia* divoratrice di giovani, belli e dal sangue ancora fresco, e rimanda ad altri aspetti della trasgressione alimentare, cui si farà cenno tra breve.

Un altro elemento importante mi sembra infine svolto dal vino, in connessione alla perdita di controllo e di consapevolezza. È in que-

¹⁴ Mitografo forse di età antonina: la sua opera può essere considerata un'epitome dei cinque libri in esametri degli *Heteroioumena* di Nicandro, titolo quanto mai suggestivo – potremmo tradurlo *Alterazioni* – per il tema qui indagato.

¹⁵ Stefano Bizantino s.v. *Lamia* raccoglie una tradizione che la collega all'omonima città tessala e fa di quest'essere femminile la regina dei Trachini.

sta chiave che si può leggere l'ultima parte della testimonianza diodorea: la regina libica entrava talvolta in uno stato di ebbrezza e permetteva ai suoi sudditi di fare tutto ciò che volessero, senza reagire. Perciò si credeva che in queste occasioni si separasse dagli occhi deponendoli in un canestro, per poi riprenderli successivamente. Il dettaglio degli occhi ricorre anche in altre testimonianze e non sembra un elemento anodino:¹⁶ la cecità (assunta e smessa a comando) rientra pienamente nel disordine e nel gioco di inversioni, soprattutto se si tratta di una condizione volutamente 'innaturale'.

Altre «Lamie»

Possiamo a questo punto aggiungere che intorno a *Lamia* s'intreccia un insieme poco chiaro di figure mostruose, *horridae mulieres*¹⁷ compagne di racconti, con forti somiglianze nel carattere e nelle azioni. Il quadro è dunque più ricco di quello fin qui tracciato. *Lamia*, al singolare o come gruppo collettivo di *Lamie*, va infatti accostata ad altre figure che popolano l'orizzonte simbolico del terrifico, della minaccia incombente, e accompagnano le espressioni della paura e del brivido nel rapporto tra ascoltatore infantile e narratore adulto. Altri nomi, meno noti e documentati, possono infatti essere qui ricordati brevemente (altri ancora potrebbero aggiungersi). Di *Akkó*, una sorta di babau, così come di *Alphitó*, di *Efialte* e di *Gelló*, ben poco sappiamo se non che erano volentieri invocate dalle madri per trattenerne i figlioletti dal compiere monellerie:¹⁸ non possediamo una descrizione, ma certo non dovevano essere immaginati sotto forme piacevoli. Di *Gelló* conosciamo qualche dettaglio in più: era considerata una sorta di demone (*Gelló daimon*), una delle forme in cui si manifestava anche *Empusa*, e rapiva con il favore del buio i piccoli appena nati.

Non possiamo dimostrarlo con certezza, ma sembra verisimile che, oltre ad essere descritte come entità collegate con il mondo dei morti precoci e soprattutto delle fanciulle che non erano riuscite a

¹⁶ Si tratta di un motivo già presente nella mitologia, se pensiamo alle *Graie* figlie di *Phorkos*, su cui *infra*.

¹⁷ S. I. Johnston, 1999:165 ss.

¹⁸ Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis* 1040 (che riporta il frammento 313 dell'*Etica* dello stoico Crisippo nella raccolta di H. Von Arnim). Della meno nota *Efialte* c'informa, nel primo libro dei suoi *Geographica*, Strabone (I 2, 8), che ne fa una sorta di personificazione dell'incubo, associandola a *Gorgó* e a *Mormolice*. Sono, anche per Strabone, le protagoniste di tutti quei racconti angosciosi che venivano narrati allo scopo, non di allietare, ma di spaventare gli ascoltatori, distogliendoli da cattive azioni.

concludere felicemente la gravidanza,¹⁹ esse erano anche entità dispettose, pronte a strappare i capelli o a provocare un irritante solletico, se interpretiamo correttamente due glosse di Esichio.²⁰

Non sarebbe opportuno né utile proseguire con questo campionario di streghe e fantasmi: gli antichi ne scambiavano facilmente i nomi e la loro individualità appare perciò problematica. È il caso di *Mormó*, che un altro commentatore, a proposito di un verso teocriteo, associa strettamente sia a *Lamia* che a *Gelló*: nel XV Idillio una madre, per convincere il proprio bambino a restare a casa mentr'ella si reca alle feste *Adonie* di Alessandria, gli dice di non poterlo portare con sé perché c'è la *Mormó* che morde (*dáknei*), un termine che sembra attrarre, in forma di censura, l'attenzione sull'atto antropofagico altrove attribuito a questi esseri. Il commentatore antico non esita a collegare questa rappresentazione della paura (connessa probabilmente anche al rumoreggiare spaventoso e allo sguardo fisso e ipnotico) a *Lamia* regina dei Lestrigoni (*Basilissa Laistrygónon*) e a *Gelló* che, infelice perché le morivano i propri figli, voleva uccidere quelli degli altri.²¹ Che non si facessero troppe differenze tra una *Mormó* e una *Lamia* ce lo mostra un passo di Luciano, che mette insieme i racconti sulla Chimera, le Gorgoni e i Ciclopi con gli *allókota kai terastia mythidia* di *Mormó* e di *Lamia*.²²

Empusa

Con *Empusa* ci muoviamo su un terreno contiguo: non a caso assistiamo ad un continuo scambio di nomi, dal momento che, come stiamo per vedere, l'*Empusa* è una *Lamia* o una *Mormó*, o un'altra entità analoga: come le altre, faceva parte con mutevoli aspetti, del coreggio dell'ambivalente e notturna dea Ecate.²³

¹⁹ Esichio, *Lessico*, s.v. *Gelló*. Cfr. anche *Etimologicum Magnum* 795 e Suda, 112. Non credo che la categoria degli *aoroi* (morti anzitempo) esaurisca l'orizzonte esegetico di questo insieme di figure, come invece sembra credere S. I. Johnston, 1999: 170 ss.

²⁰ Esichio, *Lessico*, s.v. *gellizein* e *gellai*.

²¹ Schol. Teocrito *Idilli* XV 40: storie buone solo a far stare tranquilli gli animi dei fanciulli (*paidon psychás*), ossia *paidion deimata*, come si esprimeva l'imperatore Marco Aurelio. È fin troppo noto il cannibalismo dei Lestrigoni. Non va neanche trascurato che il verso teocriteo associa alla *Mormó* il cavallo, forse con un richiamo familiare alle storie di cavalli capaci di mordere fino a divorare, come le cavalle antropofaghe di Diomede: cfr. R. Buxton, 1997: 222.

²² *L'incredulo*, II 30. Su questo genere di associazioni una breve osservazione in J. Bremmer, 1990: 46.

²³ Come ci informa un frammento dello storico Idomeneo, che le attribuisce anche il nome di *Onokolos*, con riferimento all'asino (vedi oltre). Anche il filosofo Numenio ce ne parla in termini di collettività di entità fantasmatiche: *hai Empousai*. Cfr. Esichio, *Lessico*, E 2507, s.v. *empórpema*.

Non sono stavolta i bambini le vittime predilette,²⁴ ma ci siamo spostati più avanti nella crescita del giovane maschio che deve affrontare le minacce e i lati oscuri dell'esperienza erotica, laddove i rapporti con l'altro sesso vanno ripensati rispetto al nuovo ruolo assunto nella trama sociale della comunità: l'eros mal regolato può divenire un'esperienza divoratrice e di annullamento.²⁵ *Empusa* mostra l'orrore nei suoi aspetti più temibili e oscuri: *Empousa, he phrikta ephántazen*.²⁶

Soccorre ancora il gioco di inversioni e l'ambientazione 'marginale' che sembra connotare costantemente questi esseri, come già le *Lamie* e le loro compagne. Documento affascinante di queste credenze è un'opera particolare come la *Vita di Apollonio di Tiana* del retore Filostrato, documento di un'epoca di profonde trasformazioni, ma anche repertorio prezioso di credenze ed elementi novellistici che affondano in un crogiolo culturale di antico respiro mediterraneo e vicino-orientale.²⁷

Nel corso di un viaggio al di là del Caucaso in direzione dell'Indo, Apollonio e i suoi compagni sono assaliti di notte, al chiaro di luna, da una *empusa* che cambia continuamente aspetto (*phasma pantómorphon*),²⁸ svanendo continuamente nel nulla. Come rimedio contro l'aggressore infero Apollonio consiglia di rivolgere insulti all'entità (*eloidoreito*): difatti, solo a queste condizioni il *phasma* si dà alla fuga stridendo come un pipistrello, proprio come son soliti fare i fantasmi.²⁹ Il verbo qui utilizzato per esprimere il verso di questo animale notturno è già presente nell'Odissea, dove è usato per descrivere i versi emessi dalle ombre dei pretendenti uccisi mentre sono guidati da Ermete verso il loro destino.³⁰ *Empusa*, proprio come le *Lamie* e le al-

tre figure prima menzionate, sono innanzitutto esseri notturni, legati al tramonto e alla confusione delle forme.

Nella stessa opera ritorna di nuovo l'*empusa*, questa volta con dettagli meno volatili. Nel IV libro della *Vita* (cap. 25) si narra la straordinaria e pericolosa avventura toccata in sorte al giovane discepolo Menippo, di aspetto gradevole ed atletico, e per nulla insensibile al fascino femminile. Di lui si sarebbe innamorata una donna straniera (*xénon gynaion*), avvenente e, a suo dire, ricca. Si tratta, c'informa il narratore, di un fantasma (*phasma*) che incontrato il giovane da solo si era subito trasformato in una donna avvenente, e si era dichiarata fenicia e innamorata da tempo di lui. Invitato a bere del vino eccezionale (ancora il vino e il suo potere al contempo seduttivo e di smemoratezza, come nel racconto diodoreo sulla *Lamia* libica), i due diventano amanti senza che il giovane sospetti alcunché. Solo al momento della celebrazione delle nozze Menippo, grazie all'intervento del filosofo-taumaturgo Apollonio di Tiana, comprende che si tratta di una creatura infera, un'*empusa* appunto, simile in tutto alle *Lamie* e alle altre (*lamias te kai mormolykias*): per esse – spiega Apollonio – le attrattive erotiche sono anche uno strumento per arrivare alla carne umana di cui si nutrono. Scoperta, l'entità supplica di non essere sottoposta a tortura e di conservare segreto il proprio nome. Infine, costretta, ammette di essere un'*empusa* e di avere avuto l'intenzione di divorare il corpo del giovane, scelto appositamente per la sua bellezza e giovinezza che ne garantiscono la purezza del sangue (*akraiphnés haima*): il cannibalismo praticato non sui cadaveri ma sui viventi è anche un'espressione, per quanto alterata ed estrema, del piacere sessuale e del possesso erotico.

Quella riportata nella *Vita di Apollonio di Tiana* non è certo solo una tradizione tardiva. *Empusa* compare già ad Atene nelle commedie di Aristofane: questo ci autorizza a pensare che erano esseri molto familiari, se di loro si poteva anche ridere.³¹ Nelle *Rane* il dio Dioniso e il servo Xantia compiono un viaggio agli inferi nel corso del quale, tra effetti comici e grotteschi, s'imbattono in esseri mostruosi, tra i quali colpisce un'entità di gigantesca misura, che cambia continuamente aspetto, prima un bue e poi un asino (o forse un mostro con la zampa d'asino), infine un essere femminile attraente, e subito dopo un cane. I due non esitano a riconoscere *Empusa*,³²

²⁴ Tuttavia anche *Empusa* è divoratrice di bimbi, come è testimoniato da Evagrio, *Storia Ecclesiastica*, 217.

²⁵ Se è vero, come è sostenuto da alcuni, che il nome *Empousa* deve essere collegato al verbo *empino*, bere avidamente, tracannare o succhiare, anche con riferimento al sangue (cfr. Erodoto III 11, 3 e IV 64, 1). Quest'etimologia potrebbe essere motivata dalla bizantina *Suda s.v. Empousa*, che indica come altro nome di *Empusa* quello di *Oinopole*, ossia ostessa. Secondo lo storico Idomeneo, invece, il suo nome deriva dal verbo *empodizein* (intralciare, ostacolare) oppure dall'aver un piede di bronzo e l'altro di sterco bovino. Di questo avviso appare S. I. Johnston (1999: 134), ma forse è preferibile mantenere aperta la questione. Importante A. Andrisano, 2002.

²⁶ Eustazio, *Sulla presa di Tessalonica* 16.

²⁷ Per un'introduzione ai problemi che quest'opera propone si rimanda al dotto saggio introduttivo di D. Del Corno (1988a: 11-57).

²⁸ Cfr. anche Luciano, *Sulla danza* 17: *tèn Empousan es myrias morphàs metaballoménen*.

²⁹ Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* II 4.

³⁰ XXIV 5-7.

³¹ O essere utilizzati per insultare nell'oratoria giudiziaria, come ci testimonia Demostene, *Sulla Corona* 130.

³² Aristofane, *Rane* 288-304. I commentatori ne spiegheranno poi la polimorfia parlando anche di un essere con un solo piede (*monòpoda*). Cfr. l'analisi di A. Andrisano, 2002: 273-297.

scacciandola via. In *Le donne all'assemblea* (vv. 1056-1057) Aristofane fa ricorso ancora a questa figura per descrivere una vecchia infoiata: «È una specie di *Empusa*, tutta coperta di pustole sanguinanti»,³³ con probabile riferimento all'eccessivo belletto usato dalla vecchia ripugnante.

Quale alterità? Alcune osservazioni

Benché sembri scontato che *Lamia* sia rimasta senza figli, una parte della tradizione la fa però madre, quanto meno di un altro essere mostruoso e antropofago, la crudele *Scilla*, che è considerata figlia di *Ecate* ma anche dell'altrettanto notturna *Lamia* e di *Tritone*.³⁴

Un elemento di collegamento tra queste figure è il carattere infero che sembra addensarsi in particolare intorno al cane (e in parte intorno al serpente): com'è noto *Scilla* latra ed è spesso raffigurata con delle teste canine che fuoriescono dal ventre. Di *Mormó* si dice che morde, e lo stesso i Greci pensavano di *Gelló* e di altri mostri femminili. Non ce ne meravigliamo, dal momento che il cane è un essere particolarmente ambivalente, che accompagna e regola il passaggio tra mondi diversi ed ostili, tra la vita e la morte. Un animale presente specie là dove la morte è particolarmente incombente e violenta, cioè il campo di battaglia; un animale che interviene sui cadaveri, sconvolgendone l'aspetto con i suoi morsi. Un animale ripugnante ma anche rassicurante nel suo ruolo di marcatore di confine tra ordine e disordine: posto all'ingresso dell'Ade impedisce, abbaiando e mordendo, ai morti di tornare in mezzo ai vivi, rendendone definitiva la separazione.

Del resto, tornando a *Scilla*, l'altra madre del mostro canino è, accanto a *Lamia*, proprio *Ecate*, che vagava di notte accompagnata dai morti e dai latrati dei cani, e che talvolta è raffigurata come cagna.³⁵

³³ Trad. it. di D. Del Corno, 1998: 125. Furiosa e forsennata, delirante nel piacere è definita *Empusa* da Gregorio Nazianziano, *Carmina de se ipso* 1381.

³⁴ Secondo una tradizione, che uno scolio alle Argonautiche di Apollonio Rodio fa risalire a Stesicoro (al quale si attribuiva un'opera intitolata *Scilla*), oltre che figlia della notturna (*nyktipólos*) *Ecate* e di Forco (Acusilao di Argo, fr. 42 Jacoby, ma cfr. anche Esiodo, che nel frammento 16 delle *Grandi Eée* la fa figlia di *Ecate* e *Forbante*), essa sarebbe figlia di *Lamia* e *Tritone*. La notizia è riportata in età ellenistica anche dal grammatico Semo. Anche a *Tritone* vengono attribuite abitudini antropofagiche: il gruppo così si allarga tra compagni e parenti, tra antropofagia e mostruosità, tra orrido e *prosopon*, tra vino e dismisura. Alcune osservazioni in P. Li Causi, 2003: 70-71 e 283 ss.

³⁵ K. Kerényi, 1980: 41. Su una lekythos attica a figure rosse del V secolo si osserva *Ecate* e il suo corteggio insieme ad un cane che smembra e mangia un morto nell'aldilà, cfr. E. Vermeule, 1979: 109.

Non a caso è una di quelle divinità che, come *Ermes*, attraversano i confini tra la vita e la morte e ne controllano l'accesso. Gli scrittori antichi non hanno mai mancato di collegare queste figure, compresa *Empusa*, alle altre figure terrifiche degli inferi, inserite da Esiodo nelle generazioni preolimpiche, come la *Gorgone*, *Stige* e i *Telchini*.³⁶ Su una coppa attica possiamo osservare un'altra di queste raffigurazioni-limite, la *Sfinge*, che (come un'*Empusa*) insegue due bei giovani ghermendone uno, non è chiaro se per amarlo o divorarlo (ma non importa, è sempre un piacere).³⁷

Non ci si stupisce apprendendo che la traduzione latina del libro di Isaia (XXXIV 14) ricorre al nome di *Lamia* per indicare *Lilith*, un demone notturno e femminile, associato ai cani e agli sciacalli, alla desolazione e alla sterilità.

È inoltre interessante annotare come la percezione dell'alterità si svolga non solo sul piano dell'alterità di genere e su quello della mostruosità di un cambiamento incontrollato – che però non scivola mai dalla parte dell'ibrido –, ma anche su quello etnico. Se *Lamia* è localizzata in territori aspri e ostili, oppure stranieri e lontani, luoghi del confine e dell'assenza, dove anche le forme non sono più sottomesse a limiti, come è evidente per la versione libica,³⁸ caratterizzata da presenze etniche e culturali per eccellenza non greche, come quella punica, la figlia *Scilla* è invece detta in Euripide anche *Tyrsenis*, l'Etrusca (*Medea* 1342 e 1359), e in quanto tale dotata di ferocia, selvatichezza e disumanità.³⁹

Altro tratto qualificante è perciò la loro dimora cavernosa.⁴⁰ D'altronde *Lamia* è collegata nella tradizione all'idea di qualcosa di

³⁶ Cfr. per esempio le notizie raccolte nei *Commentaria* all'Odissea redatti da Eustazio, I 174 ss.

³⁷ E. Vermeule, 1979: 173, fig. 23: si tratta di una coppa attica a figure nere datata alla fine del VI sec. a.C. Le osservazioni della studiosa vanno integrate con le fondamentali riflessioni che (anche a proposito del libro della Vermeule) sono condotte da J.-P. Vernant, 2002: 142 ss.

³⁸ La residenza stessa di *Lamia* d'altronde ne esaspera il carattere. La localizzazione libica era già nota in Euripide, sulla base di un frammento (fr. 922 Nauck) che, verisimilmente, risale al dramma satiresco intitolato *Lamia*: «Quale uomo mortale non conosce *Lamia*, di libica stirpe?». Negli *Oracoli Sibillini* si fa menzione di una Sibilla *Libyssa*, sulla base del prologo euripideo della *Lamia*. Cfr. Pausania X 12, 1, 5-6, con qualche variante.

³⁹ Di *Lamia* conosciamo anche un'altra localizzazione esotica, nell'area del Ponto, secondo la testimonianza di un anonimo commentatore dell'*Etica Nicomachea* (427.38). Non occorre ricordare che le 'cornici etnografiche' vanno comprese all'interno delle società che le producono e le mettono in circolazione come sapere, cfr. per riflessioni generali D. Lefant, 1999: 197-214.

⁴⁰ R. Buxton, 1997: 121.

ampio e cavernoso.⁴¹ Il mondo greco è pieno di grotte, sotterranee o sottomarine, alle pendici o sulla cima delle montagne, e persino nel cielo, dove una grotta avrebbe accolto le *Moire*,⁴² le dee del fato con cui questi mostri femminili sembrano entrare in una trasgressiva competizione (che neanche a Zeus è in effetti consentita), tesa ad abbreviare anzi tempo il destino degli esseri umani, se capita loro di essere rapiti e uccisi ancora in fasce. Anche *Ecate*, così vicina alle *Lamie* e alle *Empuse*, dimora in una grotta, quando non compie le sue escursioni notturne.

Colpisce che anche la dea del parto, *Ilitia* (Colei che viene), invocata dalle donne nei momenti di dolore e di paura del parto, avesse dimora in una grotta.⁴³ Non occorre ricordare gli elementi di confronto con la caverna di Polifemo, l'antropofagia e il ruolo svolto dal vino e dall'occhio, nel gioco di confusione di identità, regole alimentari e cura dell'ospite. Si potrebbe forse aggiungere che la cecità di Polifemo lo riconduce sulla strada della socialità: chiede aiuto agli altri Ciclopi solo quando ha perso la vista, innescando così un processo di riconoscimento (!) del simile, prima tappa di allontanamento da un'alterità eccessiva. Allo stesso modo solo l'associazione tra vino e privazione della vista (sia pure temporanea) sembra ristabilire, nel racconto diodereo, un contatto tra *Lamia* e gli altri (quali altri?).⁴⁴ Sono chiari elementi di diversità ma anche d'incompletezza (e di smisuratezza), che in qualche modo fanno 'cortocircuito culturale' con l'antropofagia praticata da questi esseri. Non sembra inopportuno ricordare qui di nuovo le *Graie*: nate con un volto bellissimo (come *Scilla* ed *Echidna*) ma coi capelli già bianchi, giovani già vecchie e quindi inadatte alla sessualità e soprattutto alla maternità, dimoravano in una grotta all'estremo limite del mondo, contigue e parenti delle *Gorgoni*, e avevano in comune

⁴¹ Cfr. il lessico dello Pseudo-Zonara, λ 1284.

⁴² *Inni orfici* 59, 2.

⁴³ Omero, *Odissea* XIX 188.

⁴⁴ Il rapporto tra questi esseri, *Lamia* in particolare, e Polifemo è già stato notato da J.-P. Vernant (in particolare, vedi 2002: 61-63). Cfr. M. Delcourt, 1966: 139-188. Su un'eventuale provenienza genericamente 'orientale' dei tratti iconografici di questa collettività di spauracchi è preferibile muoversi con cautela. E. Vermeule (1979: 53) propone ipoteticamente un'origine egiziana. Non sono mancate altre proposte in questo senso: ad esempio W. Burkert (1992: 82 ss.); D. R. West (1991: 351-368) con la proposta di un sostrato mesopotamico che poi in Grecia avrebbe dato luogo ad uno sviluppo in direzione androgina. Non è possibile in questa sede soffermarsi sui problemi di metodo impliciti nella questione delle 'origini': mi limito a rimandare alle osservazioni di S. I. Johnston, 1999: 169-170 e 174 nota 30. Rimangono utili le brillanti e sobrie osservazioni di R. Buxton, 1997: 219 ss.

un solo occhio (un'altra forma di monocularità) e un solo dente (*monodontes*), menomazioni che si muovono su un piano di omologia con quella degli arti inferiori.⁴⁵

Alla capacità di mutare aspetto e alla monocularità occorre dunque associare la deformità e la singolarità degli arti inferiori: *Lamia* è in qualche caso definita 'monopode'. Tra i tanti esempi ricordiamo qui lo 'smisurato' Priápo, qualificato come *apous*, un 'senza piedi' ossia uno storpio nell'*Antologia Palatina* VI 33: una debolezza che lo rende tuttavia più veloce del vento, pronto a piombare là dove è invocato (o, come nel caso delle *Empuse*, per avventarsi contro). Un'altra entità pronta a ghermire e resa più veloce dall'assenza di mani e piedi è questa volta non una madre frustrata o una vergine morta prima della maternità, bensì un *pais*, (una 'vittima' paradossalmente, ma fino a che punto?): ci riferiamo al 'Figlio del Giuramento' che vendica lo spergiuro compiuto dallo spartano Glauco nel racconto di Erodoto.⁴⁶ Tra i numerosi e anche troppo ovvi esempi di difformità legati al piede, sembra di particolare interesse per il nostro tema ricordare – pur nell'audacia dell'accostamento – il piede 'imbestialito' (*entherou podós*) dell'eroe Filottete, che si trascina dentro e fuori la sua caverna. Nel dramma sofocleo non pochi sono gli elementi che potrebbero forse suggerire qualche spunto: *a*) l'apodia' di Filottete è stata causata da *Echidna*,⁴⁷ una 'parente' mitica di *Lamia*, di *Scilla* (figlia di *Lamia*) e di altri mostri; *b*) la sua ferita ha a che fare con l'*agriotes*, la selvatichezza (v. 173, *noson agrían*) e la sua voce è *bareia*, profonda e pesante (v. 208), intensa come quella di Polifemo;⁴⁸ *c*) in preda a crisi di dolore per la piaga che lo affligge, l'eroe si rotola e striscia non più come un essere umano ma, tornato lattante, come un *pais* abbandonato dalla balia (*tithene*), senza pane né vino, senza cioè i segni del lavoro umano (vv. 701 ss.); *d*) come *Lamia* e le sue *compagne*, e come le *Empuse*, che emettono strepiti acuti e sconvolgenti, anche Filottete si distingue per una simile attitudine fonica (*boē*) che ne caratterizza il quadro al tempo stesso patologico e sel-

⁴⁵ Il racconto, in relazione con quello delle *Gorgoni* e di *Medusa*, esprime bene una tensione tra difetto ed eccesso visivo, come osserva P. Scarpi (1996: 497).

⁴⁶ Erodoto VI 86.

⁴⁷ Anche *Echidna* vive in una grotta e genera mostri: Esiodo, *Teogonia* vv. 298 ss.; Ps. Apollodoro, *Biblioteca* II 1, 4. Una differenza deve essere marcata: *Lamia* passa da un'indicibile bellezza ad una ferinità deforme, ma senza autentico ibridismo. *Echidna*, invece, è una creatura ibrida e serpentina, ma dal volto femminile e seducente. Su questi aspetti e per considerazioni più ampie, cfr. M. Visentin, 1997: 205-221, con bibliografia di riferimento cui si rimanda per approfondimenti (soprattutto E. Pellizer e C. Mainoldi).

⁴⁸ Come altrove in Sofocle, fr. 933 Radt.

vatico, e allo stesso modo un altro elemento di condivisione è il fetore insopportabile (v. 876, *dysosmia*) che fa delle *Lamie* e di Filottete esseri segnati dall'emarginazione e dalla diversità non integrabile;⁴⁹ e) infine, la sofferenza non gli consente un sonno normale: il suo è un sonno insonne (*hypnos áypnos*), come quello di *Lamia* perseguitata da Era, un'incapacità di trovare requie che il testo sofocleo rende con *eudrakés*, connesso a *dérkomai*, ad una vigilanza ininterrotta e acuta come l'occhio del serpente (vv. 846-847).

Figure come quelle di *Lamia* (e delle sue consimili) sembrano 'voracemente' contendere, con il loro carattere di esseri di confine, dei margini, del selvatico, il medesimo spazio simbolico di figure diverse come Artemide, divinità legata ai cambiamenti, alla fuoriuscita transitoria dal mondo (con tutta l'emarginazione che il cambiamento richiede in termini di alterità e di isolamento) e alla successiva reintegrazione a un nuovo livello. Con la differenza, tuttavia, che alla funzione *kourotropha* e soterica di Artemide si oppone la minaccia di una morte orribile, di una scomparsa non passeggera ma definitiva, una dissoluzione regolarmente prematura prodotta dalle *Lamie* e dalle loro compagne. Non un cambiamento dunque,⁵⁰ ma un'interruzione violenta del cambiamento, laddove la metamorfosi consente la prosecuzione della vita mentre la morte orribile per mano di una madre 'imbestialita' ne nega qualsiasi possibilità. È importante sottolinearlo perché vi è una continua oscillazione tra cambiamento di aspetto, confusione e trasformazione, come se fossimo in presenza di un'incapacità o impossibilità di compiere in modo definito la metamorfosi, come se il processo di cambiamento restasse in un'irrisolta sospensione, che ne sottolinea l'estraneità alla condizione umana.

Se volgiamo l'attenzione alla lettura (per certi aspetti problematica) che Françoise Héritier propone della natura femminile sulla base del quarto libro dell'aristotelica *Riproduzione degli animali*, non è

⁴⁹ Ancora sull'associazione tra fetore e *Lamie* non si può non ricordare lo straordinario racconto di Apuleio, *Le Metamorfosi* I 12 ss., a proposito di due *Lamie* assassine (le potremmo anche chiamare *Empuse*) che inondano il volto di Aristomene con la loro *sporcissima urina*. Nella stessa opera (V 11) le sorelle di *Psiche* sono definite dal suo misterioso sposo prima *perfidae lupulae* (sarebbe possibile scorgervi un'allusione a *Mormolice*?) e poco dopo *pessimae lamiae*: colpisce che la raccomandazione sia legata all'imminente nascita di un bambino, il cui destino è in bilico tra status divino ed umano.

⁵⁰ Come quello introdotto dai riti iniziatici che, sotto il segno della dea Artemide, accompagnano i fanciulli e gli adolescenti (maschi e femmine) nei vari passaggi che li conducono all'età adulta.

difficile individuare il legame tra mostruosità ed eccesso di femminilità, dal momento che, secondo la studiosa, «per Aristotele la prima mostruosità è la nascita di bambine».⁵¹ E ben noto come, fin da Esiodo, la donna sia stata associata alla voracità, senza con ciò scomodare i tratti esasperati delle *Lamie*. Se il femminile è già in qualche misura un *teras*, *Lamia* e le sue compagne congiungono in sé al tempo stesso il carattere del mostruoso e terrificante (*teras*) ma anche quello dell'essere afflitto e menomato (*anáperos*). È lo stesso Aristotele (769b) a sottolineare che il mostruoso è una sorta di menomazione (*gàr tò téras anapería tis estin*). Il *teras* delle *Lamie* è ancora più scostante, più mostruosamente 'altro' del *teras* già implicito 'naturalmente' nelle donne.

La loro stessa eccessiva voracità, così come il riferimento all'impudenza, ne sottolinea attraverso la dismisura la disumanità.⁵² La loro cifra resterà sempre, nella tradizione antica, quella di un'alterità radicale e irredimibile, ma al contempo dotata di un'ambiguità fissata drammaticamente nella storia di una donna cui viene impedito di svolgere la funzione socialmente riconosciuta della maternità, una delle forme (anche se insufficiente) della riproduzione sociale.⁵³ Nessun'altra identità è disponibile, nessun'altra *morphé* può essere assunta: dall'alterità necessaria della donna sposa e madre si cade nell'alterità senza luogo e senza forma delle *Lamie*, collocate oltre i limiti nello spazio loro concesso nei racconti, e prive di un 'aspetto' e di una vera riconoscibilità. A loro è consentita solo la *dismorfia* paradossale di una metamorfosi incessante da una forma all'altra, senza un punto d'arrivo che non sia lo stare da un'altra parte, sempre minacciosa.

Si è già sottolineato quanto in quest'operazione svolgano un ruolo centrale, e al contempo paradossale, le donne: madri, balie, anziane nonne⁵⁴ (più raramente nonni). A loro appare demandata la fun-

⁵¹ Fr. Héritier, 1993: 113-140, in particolare: 123. Equilibrate e insieme innovative le pagine ora offerte da V. Andò, 2005, in particolare il cap. VII *La passione della materia: per una lettura del femminile in Aristotele* (cfr. p. 231 sul senso di *anaperia*).

⁵² Esichio, *Lessico*, s.v. *Lamiai*. Suda, s.v. *Mormónos*.

⁵³ Sui problemi di una persistenza di questi elementi nelle *Lamie* e *Naváides* nel patrimonio popolare della Grecia moderna, cfr. Ch. Stewart, 1991. Per la presenza di *Lamie* e altri 'mostri' dopo l'antichità si rimanda ad altri contributi in questo volume. Mi limito qui a segnalare che l'attenzione a questo aspetto è presente da tempo negli specialisti del mondo antico, come prova l'indagine ancora imprescindibile di E. Ciaceri, 1911, rist. anast. Catania 1987: 36 e 312 ss. Incomprensioni e risemantizzazioni emergono da alcuni dei testi raccolti in L. Harl-Lanener, 1989, in particolare: 13 e 45-46. Mi sia infine consentito il piacere di suggerire al lettore una passeggiata tra le righe lussureggianti dell'incomparabile *Dizionario della lingua italiana* di Nicolò Tommaseo, s.v. *Lammia*.

⁵⁴ Platone, *Gorgia* 527a. R. Buxton, 1997: 21.

zione di evocare il terrifico agli occhi di coloro che, nel gioco dei ruoli sociali, appaiono prossimi e contigui: i bambini. Certo, anche le storie 'di paura' destinate ai bambini possono rientrare in quel repertorio di narrazioni (non tutte paurose, ovviamente) che, come sottolinea Platone, vengono ripetute da sempre con il consenso generale.⁵⁵ D'altra parte (come abbiamo visto a proposito delle *Empuse*), il repertorio di credenze e timori sconfinava nell'età adulta, facendo in definitiva del mondo un palcoscenico da cui non è mai davvero possibile espellere l'incertezza e la paura dell'ignoto.

È possibile che colga nel segno l'osservazione di Richard Buxton, secondo cui questo tipo di storie funzionavano nella Grecia antica secondo lo stesso meccanismo messo in luce da specialisti come Bruno Bettelheim: avrebbero cioè dato *corpo* (nel senso mentale del termine) alle paure 'naturali' del bambino «rendendole in qualche modo accettabili». ⁵⁶ Tuttavia, le paure che fanno da sfondo alle storie in questione vanno ben oltre l'orizzonte 'fanciullesco' per investire l'ordine più generale della società in cui esse 'funzionano'.

Un tardo commentatore anonimo all'Etica Nicomachea di Aristotele (427. 38) sottolinea che Lamia mangiava i figli delle altre donne, dal momento che le morivano i propri. Un commento a Orazio⁵⁷ collega *Lamia* a *lama*, voragine, abisso, con riferimento all'atto dell'inghiottire e nel caso specifico dell'ingoiare bambini (*devoratrices puerorum*).⁵⁸ Essere mangiati invece che mangiare: in un'età (quella infantile) in cui la funzione alimentare svolge un ruolo primario, incanalando affetti, relazioni ed esperienze di conoscenza la minaccia di essere divorati costituisce una fantasia destabilizzante, di cui tanto il destinatario che il narratore possono percepire, se non proprio comprendere, tutta la profonda carica di ambivalenza, di tensione in equilibrio tra fascinazione e repulsione.⁵⁹

In questa fantasia si precipita come in una voragine, un abisso da cui si può essere inghiottiti. Si tratta di una paura regolata, come co-

loro che guardano giù nell'infinitamente abissale restando in cordata: il racconto ascoltato terrorizza,⁶⁰ ma in fondo anche esorcizza.

Se ci spostiamo dal lato delle *Empuse* si coglie con chiarezza la connessione tra sesso e cibo, e soprattutto tra norma ed eccesso. Nel racconto della *Vita di Apollonio di Tiana* la misteriosa ed evanescente donna straniera, di cui non si conoscono bene le origini, enfatizza l'alterità che il femminile suggerisce al mondo degli uomini: l'eroticismo si ammantava di rischio e la passione può condurre alla caduta nella confusione. Da questo punto di vista, in realtà, anche le *Empuse* sono *Lamie*, così come, per chiudere il cerchio, le *Lamie* possono divorare non solo bambini ma anche uomini adulti.⁶¹ Era ben presente agli antichi, nella forma a loro familiare della paretimologia, il rapporto tra *Lamia* e la gola. Nella bizantina Suda il nome di quest'essere mostruoso, di questo *therion*, è ricondotto al termine *laimòs*: nel nome della *Lamia* si riconosce innanzitutto l'immagine di una grande gola. È chiara la connessione con la voracità. È interessante constatare come nelle fonti non manchi il richiamo alla sfera della sessualità eccessiva, come ci testimoniano un frammento di Menandro e Luciano.⁶² Intorno a questo termine giocano una serie di sensi che vanno dalla profondità (*laimos/laitma*), allo sgozzare (*laimizo*), all'ingordigia e alla sfrontatezza (*laimargia*).⁶³

Il rischio di una caduta nel disordine è d'altra parte presente (come un problema in definitiva irrisolvibile) in ogni momento della vita degli individui e delle loro comunità. La paura e gli altri bisogni emozionali che ne derivano hanno bisogno di luoghi mentali di rappresentazione, concentrati soprattutto e innanzitutto nell'incubo di diventare oggetto alimentare, pasto destinato ad una fame smodata e contronatura. È il terrore di essere 'incorporati' nell'anomico, piuttosto che far parte del *nomos*, ovvero la paura di scivolare nella 'voragine' estrema, di essere inghiottiti nel 'corpo' sbagliato, attraversando il confine senza ritorno tra cibo sociale «buono» per lo scambio reciproco, e assenza di visibilità e considerazione sociali segnalate dalla *dismorfia*.

Bibliografia

Andò V., 1990, *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Roma 2005.
Andrisano A., 2002, *Empusa, nome parlante (ar. ran. 288 ss.)?*, in A. Erco-

⁵⁵ Platone, *Leggi* IV 719c1. Ad una non meglio specificata peculiarità delle storie su Lamia accenna, senza approfondire, M. Detienne, 1983: 113.

⁵⁶ R. Buxton, 1997: 23.

⁵⁷ Porfirio, *Comm.* a Orazio, *Epistola* I 13, 10.

⁵⁸ Orazio, *L'arte poetica* 340.

⁵⁹ Secondo J.-P. Vernant (2002: 61-62), *Lamia*, *Empusa*, *Gelló* e soprattutto *Momó* sono l'espressione a livello infantile di ciò che la Gorgone rappresenta per gli adulti. Ciò che si immagina è soprattutto una testa. S. I. Johnston (1999:178), propone di scorgere nel nome *Gelló* un nesso con l'atto di ridere in maniera sfrontata e grottesca: una risata eccessiva e quindi antifemminile, una smorfia da brivido, come nel caso di *Gorgó*. Sotto questo aspetto i miti funzionano sia implicitamente che esplicitamente come uno spazio di rappresentazione di aspetti della vita sociale, con un'efficacia che si misura all'interno del contesto in cui agiscono.

⁶⁰ Porfirio, *Commento all'Arte Poetica* di Orazio (v. 340): *ad infantes terrendos solet nominari*.

⁶¹ L'informazione si trova nel paradossografo Eraclito, autore di un *De incredibilibus*, 34.

⁶² Menandro, fr. 93 Körte - Thierfelder. Luciano, *Nigrino* 16.

⁶³ Vedi anche *lamyròs*, che riunisce l'idea della voracità, della profondità e della sfrontatezza.

vatico, e allo stesso modo un altro elemento di condivisione è il fetore insopportabile (v. 876, *dysosmia*) che fa delle *Lamie* e di Filottete esseri segnati dall'emarginazione e dalla diversità non integrabile;⁴⁹ e) infine, la sofferenza non gli consente un sonno normale: il suo è un sonno insonne (*hypnos áypnos*), come quello di *Lamia* perseguitata da Era, un'incapacità di trovare requie che il testo sofocleo rende con *eudrakés*, connesso a *dérkomai*, ad una vigilanza ininterrotta e acuta come l'occhio del serpente (vv. 846-847).

Figure come quelle di *Lamia* (e delle sue consimili) sembrano 'voracemente' contendere, con il loro carattere di esseri di confine, dei margini, del selvatico, il medesimo spazio simbolico di figure diverse come Artemide, divinità legata ai cambiamenti, alla fuoriuscita transitoria dal mondo (con tutta l'emarginazione che il cambiamento richiede in termini di alterità e di isolamento) e alla successiva reintegrazione a un nuovo livello. Con la differenza, tuttavia, che alla funzione *kourotropha* e soterica di Artemide si oppone la minaccia di una morte orribile, di una scomparsa non passeggera ma definitiva, una dissoluzione regolarmente prematura prodotta dalle *Lamie* e dalle loro compagne. Non un cambiamento dunque,⁵⁰ ma un'interruzione violenta del cambiamento, laddove la metamorfosi consente la prosecuzione della vita mentre la morte orribile per mano di una madre 'imbestialita' ne nega qualsiasi possibilità. È importante sottolinearlo perché vi è una continua oscillazione tra cambiamento di aspetto, confusione e trasformazione, come se fossimo in presenza di un'incapacità o impossibilità di compiere in modo definito la metamorfosi, come se il processo di cambiamento restasse in un'irrisolta sospensione, che ne sottolinea l'estraneità alla condizione umana.

Se volgiamo l'attenzione alla lettura (per certi aspetti problematica) che Françoise Héritier propone della natura femminile sulla base del quarto libro dell'aristotelica *Riproduzione degli animali*, non è

⁴⁹ Ancora sull'associazione tra fetore e *Lamie* non si può non ricordare lo straordinario racconto di Apuleio, *Le Metamorfosi* I 12 ss., a proposito di due *Lamie* assassine (le potremmo anche chiamare *Empuse*) che inondano il volto di Aristomene con la loro *sporcissima urina*. Nella stessa opera (V 11) le sorelle di *Psiche* sono definite dal suo misterioso sposo prima *perfidae lupulae* (sarebbe possibile scorgervi un'allusione a *Mormolice*?) e poco dopo *pessimae lamiae*: colpisce che la raccomandazione sia legata all'imminente nascita di un bambino, il cui destino è in bilico tra status divino ed umano.

⁵⁰ Come quello introdotto dai riti iniziatici che, sotto il segno della dea Artemide, accompagnano i fanciulli e gli adolescenti (maschi e femmine) nei vari passaggi che li conducono all'età adulta.

difficile individuare il legame tra mostruosità ed eccesso di femminilità, dal momento che, secondo la studiosa, «per Aristotele la prima mostruosità è la nascita di bambine».⁵¹ È ben noto come, fin da Esiodo, la donna sia stata associata alla voracità, senza con ciò scomodare i tratti esasperati delle *Lamie*. Se il femminile è già in qualche misura un *teras*, *Lamia* e le sue compagne congiungono in sé al tempo stesso il carattere del mostruoso e terrificante (*teras*) ma anche quello dell'essere afflitto e menomato (*anáperos*). È lo stesso Aristotele (769b) a sottolineare che il mostruoso è una sorta di menomazione (*gàr tò téras anapería tís estin*). Il *teras* delle *Lamie* è ancora più scostante, più mostruosamente 'altro' del *teras* già implicito 'naturalmente' nelle donne.

La loro stessa eccessiva voracità, così come il riferimento all'impudenza, ne sottolinea attraverso la dismisura la disumanità.⁵² La loro cifra resterà sempre, nella tradizione antica, quella di un'alterità radicale e irredimibile, ma al contempo dotata di un'ambiguità fissata drammaticamente nella storia di una donna cui viene impedito di svolgere la funzione socialmente riconosciuta della maternità, una delle forme (anche se insufficiente) della riproduzione sociale.⁵³ Nessun'altra identità è disponibile, nessun'altra *morphé* può essere assunta: dall'alterità necessaria della donna sposa e madre si cade nell'alterità senza luogo e senza forma delle *Lamie*, collocate oltre i limiti nello spazio loro concesso nei racconti, e prive di un 'aspetto' e di una vera riconoscibilità. A loro è consentita solo la *dismorfia* paradossale di una metamorfosi incessante da una forma all'altra, senza un punto d'arrivo che non sia lo stare da un'altra parte, sempre minacciosa.

Si è già sottolineato quanto in quest'operazione svolgano un ruolo centrale, e al contempo paradossale, le donne: madri, balie, anziane nonne⁵⁴ (più raramente nonni). A loro appare demandata la fun-

⁵¹ Fr. Héritier, 1993: 113-140, in particolare: 123. Equilibrate e insieme innovative le pagine ora offerte da V. Andò, 2005, in particolare il cap. VII *La passione della materia: per una lettura del femminile in Aristotele* (cfr. p. 231 sul senso di *anapería*).

⁵² Esichio, *Lessico*, s.v. *Lamiai*. Suda, s.v. *Mormònos*.

⁵³ Sui problemi di una persistenza di questi elementi nelle *Lamie* e *Naiaides* nel patrimonio popolare della Grecia moderna, cfr. Ch. Stewart, 1991. Per la presenza di *Lamie* e altri 'mostri' dopo l'antichità si rimanda ad altri contributi in questo volume. Mi limito qui a segnalare che l'attenzione a questo aspetto è presente da tempo negli specialisti del mondo antico, come prova l'indagine ancora imprescindibile di E. Ciaceri, 1911, rist. anast. Catania 1987: 36 e 312 ss. Incomprensioni e risemantizzazioni emergono da alcuni dei testi raccolti in L. Harf-Lancner, 1989, in particolare: 13 e 45-46. Mi sia infine consentito il piacere di suggerire al lettore una passeggiata tra le righe lussureggianti dell'incomparabile *Dizionario della lingua italiana* di Nicolò Tommaseo, s.v. *Lammia*.

⁵⁴ Platone, *Gorgia* 527a. R. Buxton, 1997: 21.

- lani (Hrsg.), *Spoudaiogeloion: Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stuttgart.
- Bremmer J., *Oedipus and the Greek Oedipus Complex*, in J. Bremmer (ed.) *Interpretations of Greek Mythology*, London.
- Burkert W., 1992, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (Mass.).
- Buxton R., 1997, *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, Firenze.
- Ciaceri E., 1987, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, 1911, rist. anast. Catania.
- Decharme P., 1886, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris.
- Del Corno D., 1998, *Introduzione a Aristofane, Le donne all'assemblea*, a cura di M. Vetta, Milano.
- Del Corno D., 1988a, *Introduzione a Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*, Milano.
- Delcourt M., 1966, *Tydée et Mélanippe*, in «SMSR» XXXVII (2).
- Detienne M., 1983, *L'invenzione della mitologia*, Torino.
- Diodoro Siculo, 1992, *Biblioteca Storica. Libri XVI-XX*, trad. it. P. Martino, Palermo.
- Halm-Tisserant M., 1989, *Folklore et superstition en Grèce classique: Lamia torturée?*, in «Kernos» 2.
- Harf-Lancner L., 1989, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino.
- Héritier Fr., 1993, *La costruzione dell'essere sessuato, la costruzione sociale del genere e le ambiguità dell'identità sessuale*, in M. Bettini (a cura), *Maschile/Femminile. Generi e ruoli nelle culture antiche*, trad. it. Roma-Bari.
- Johnston S.I., *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, 1999, Berkeley-Los Angeles.
- Kerényi K., 1980, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano.
- Lenfant D., 1999, *Monsters in Greek Ethnography and Society in the Fifth and Fourth Centuries*, in R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford.
- Li Causi P., 2003, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palermo.
- Rohde E., *Psiche*, Roma-Bari 1989, vol. II.
- Scarpi P., 1996, (a cura di) Apollodoro, *I miti greci*, traduzione di M. G. Ciani, Milano.
- Scarpi P., *Il senso del cibo. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Palermo 2005.
- Stewart, 1991, *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton.
- Vermeule E., 1979, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles.
- Vernant J.-P., 2002, *L'individuo, la morte, l'amore*, Paris.
- Vernant J.-P., 2002, *La morte negli occhi*, Paris.
- West D.R., 1991, *Gello and Lamia. Two Hellenic daemons of Semitic origin*, in «Ugarit-Forschungen» XXII.
- Visentin M., 1997, *Di Echidna, e di altre femmine anguiformi*, in «Metis» XII.