

ATENE – IL MITO (E NICOLE LORAUX)

La storia del tipo di insediamento che la presenza di alcune coordinate di impianto urbanistico permette di definire ‘città’ precede di millenni la fondazione della ‘città’ definita *pólis*, che è invenzione greca, anzi ateniese.

La *pólis* – termine dall’etimologia incerta sul quale riflette Heidegger approfittando del gioco etimologico con *pólos* – come *Ort*: il *pólos* come ‘luogo’ per eccellenza, intorno al quale gravita tutto ciò che merita di essere definito essere¹. Lo specifico prodotto culturale realizzato in Grecia a partire dall’VIII secolo a.C. Un luogo che per mezzo dei suoi continui attraversamenti determina in modo irreversibile la cultura cosiddetta occidentale.

Alle spalle della *pólis* greca, c’è senza dubbio la messa a fuoco dell’esperienza delle avventure coloniali, che esige il ripensamento di un assetto nuovo per uno spazio nuovo, per un gruppo di uomini coinvolti in una situazione nuova. La città greca vuole essere soprattutto un modo di stare in un luogo pensato e soprattutto raccontato in modo nuovo, che possiamo definire il modo ‘mito-politico’.

Solo nella città greca il termine ‘politico’ ha senso, il *politikós bios* indica ciò che avviene in un certo spazio pensato per poter essere con-diviso; un luogo, non uno spazio per un raduno, ma uno spazio per un progetto. In questa prospettiva non esiste il *politikón zōon*, l’uomo come animale politico naturale. Esiste ovviamente l’uomo come animale – *zōon* tra gli altri – ma l’animale politico esiste solo nel ‘politico’ della storia, cioè in una situazione culturale molto esclusiva.

Tale dimensione del ‘politico’ è risultato, infatti, di un processo di riflessione avvenuto ad un certo punto solo in Grecia e in una città particolare, Atene appunto. Così evidenzia Hanna Arendt in quel complesso testo che è *The Human Condition* (Chicago 1958), in accordo con Heidegger. Se luogo del politico è la *pólis*, la *pólis* per eccellenza è, dunque, Atene. Il politico ateniese è fondazione dell’identità ateniese e viceversa. Ora, lo spazio politico può essere enunciato dal *lógos*, ma deve essere prodotto attraverso il racconto, il mito, *mýthos*, quella narrazione fondante alla quale è affidato il compito di dire la *pólis* come *patrís*, patria.

Il *mýthos* politico – nella prospettiva ateniese – mette al centro l’omogeneità della cittadinanza, quell’insieme degli *ándres* discendenti da un unico antenato, ed enfatizza così anche

¹ Sono le definizioni nelle note conferenze su Parmenide di Martin HEIDEGGER, pp. 89-90, GA 54, p. 132, 3.

quell'asimmetria tra maschile e femminile che caratterizza il mito greco delle origini. L'opzione politica di conferma della secondarietà del femminile 'spiega' il mito ateniese e la democrazia. Su questi temi nel 1981 Nicole Loraux pubblica due testi che rimangono fondamentali, e non solo nel suo itinerario di studiosa antichista che abbondantemente sfugge alle delimitazioni di campo: *L'invention d'Athènes* e *Les enfants d'Athéna*.

*L'invention d'Athènes*² è il risultato di un percorso di studio, una tesi di dottorato iniziata nel 1971, dedicata all'orazione funebre come istituzione specifica della democrazia ateniese. Tesi molto 'pensata', discussa nel 1977, che si inserisce nel quadro delle promozioni culturali del *Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes*, che doveva divenire il *Centre Louis Gernet* di rue Monsieur le Prince, a pochi passi dalla Sorbonne³: una fucina, questa, di elaborazione di pensiero contemporaneo gestita da antichisti. Ora, dopo la scomparsa prematura di Nicole Loraux e di quelli che furono variamente suoi maestri, colleghi, amici, e la dispersione di altri, il Centro nella sua specificità – come si dice – è impegnato nella ricerca di una sua nuova primavera.

L'invenzione della città è, nell'opera prima della Loraux, affidata all'orazione pubblica, un'orazione molto particolare, l'*epitáphios lógos*, il discorso funebre, non il compianto e neppure l'elogio. L'*epitáphios lógos* è l'enunciato che libera l'evento della morte dal cordoglio della famiglia, dal *thrénos*, il lamento, e fa della morte, quel particolare tipo di morte, un momento esaltante al di fuori delle reti della parentela. Un momento non più privato ma pubblico, enunciato attraverso la parola che unisce nell'encomio non i singoli personaggi ma il *démos*, il popolo che qui ha la sua vera identificazione ed è inteso come il popolo inquadrato nell'esercito. I morti combattenti sono i 'cittadini', i figli della madre patria, la *patrís* che – come dice il termine greco – è la terra di padri che produce figli tutti uguali nel nome del padre, lasciando alla terra patria il ruolo di curatrice, *kourotrophos*, responsabile non della generazione del *koúros* ma della sua cura in senso totale, assicurando il processo che permette la sua venuta al mondo per essere figlio di suo padre.

Il ruolo di Ghe come *méter kourotrophos* è nonostante tutto importante: rispetto al ruolo paterno, al quale è affidata la generazione in senso reale, la madre – la terra madre – ha il ruolo mediatore della *trophós*, la balia che interpreta la funzione materna come cura globale essenziale per permettere l'esistenza⁴ del nuovo nato.

² LORAUX 1981a.

³ Oggi attivo intorno ai locali della *Biblioteca Gernet-Glotz*, Galerie Colbert, al 2 di rue Vivienne.

⁴ Sul tema della *trophós* non esiste una messa a punto critica esauriente. Un riferimento va fatto a HADZISTELLIU-PRICE 1978, che presenta una raccolta essenzialmente iconografica del tipo della «*nursing deity*», identificata direttamente con una 'dea madre', sull'onda di una tenace via interpretativa. Non è questa la *kourotrophos* che suscita l'attenzione della Loraux, la quale del resto non mostra particolare interesse per il tema della Grande Madre, che attraversa variamente l'antropologia, la psicanalisi, l'archeologia del '900, anche se dedica interessanti linee di riflessione critica sull'uso del testo del *Menesseno* platonico nel *Mutterrecht* di Bachofen (LORAUX 1996, pp. 157 ss., 169 ss.).

Nicole Loraux costruisce nella sua ricerca un dossier specifico che risulta centrale per capire i problemi della cultura democratica di V secolo a.C., ma non solo. L'attenzione ai *realia*, ai dati, la guida a concentrarsi sui dispositivi semantici che costruiscono l'efficacia della scelta comunicativa, ad esempio di quel tipo di 'discorso' politico che si fa strumento operativo eccellente. E come tale esso è usato dall'uomo politico centrale, quel Pericle che costruisce il capolavoro di mediazione di se stesso nel discorso pronunciato durante i funerali di stato per i morti del primo anno della guerra del Peloponneso: testo strategico 'conservato' nel secondo libro delle storie di Tucidide (2. 34. 1-8) il cui tema è la funzione politica della 'bella morte' per la costruzione della patria in rapporto alla democrazia. A quel testo tucidideo, possiamo concordare, Pericle deve la sua consolidata fama di padre di quella patria e di quella democrazia, nonostante le molte ombre nel suo percorso storico e biografico.

Pericle con quel discorso enuncia che morire per la patria realizza quell'ideale di uguaglianza, di *isonomia*, obiettivo di fondo della città, che la quotidianità politica non riesce a realizzare. E affianca così l'altro tentativo di omogeneizzazione avviato dalla città sul piano del 'sacro', o meglio, del 'mistico'. La *pólis* Atene affida, infatti, al complesso mitico rituale dei *mystéria*, i Misteri di Eleusi, la soluzione delle sue contraddizioni, giocando tra il 'mistico' e il 'politico': Eleusi – Atene rappresentano una polarità strategica, espressa nella realtà topografica di una *Via sacra* lungo la quale si snodava il pellegrinaggio attraverso significanti *stationes*, ripetuto ogni anno, ed ogni cinque anni con particolare solennità. Un modello simbolico importante per offrire un'efficace soluzione mitico-rituale al problema di fondo della democrazia, l'uguaglianza, e per far capire anche l'irriducibile 'patetico' sotteso alla condizione femminile espressa da quel binomio destinato alla divisione, formulato in quel duale che indica in modo emblematico *le due dee* destinatarie del complesso mitico-rituale, una madre ed una figlia⁵.

In ogni caso, la rivelazione di fondo dei *mystéria* non riguardava tanto l'idea di carpire il segreto del destino dopo la morte, di partecipare alla speranza selettiva in una vita felice oltre la tomba, ma di guadagnare la consapevolezza della situazione esistenziale in questo mondo. Il discorso si sposta sul piano del politico nel senso che solo l'aldilà, il dopo-morte, poteva realizzare il destino degli uguali, gli *homóioi*. Una rilettura dei versi del celebre *Inno a Demetra* può chiarire il problema⁶.

Il *demósion séma*, il sepolcro 'democratico', è esplorato da Nicole Loraux, che non si interessa di misteri, nella sua concretezza. Il sepolcro comune rende 'politica' la promessa 'mistica',

⁵ CHIRASSI COLOMBO 1995.

⁶ Sui misteri in generale, tra l'abbondantissima letteratura, vedi comunque SABBATUCCI 1979; per una riflessione sul ruolo politico dell'escatologia eleusina, CHIRASSI COLOMBO 1992 ed *eadem* 2008, p. 19. Una esauriente raccolta di testi sui misteri è curata da Paolo Scarpi (SCARPI 2002).

cioè la rende storica, garantisce l'uguaglianza, sia pure nella particolare circostanza interpretata dall'esercito dei combattenti per la patria. L'esercito, *corpus* di uomini, riorganizza le identità singole, azzerava le distanze di nascita e quelle economiche. E assicura la felicità, cioè quanto promesso agli iniziati nel famoso *Inno* omerico dedicato a Demetra (vv. 480-482):

ὄλβιος ὅς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὅς δ' ἀτελής ἱερῶν, (...) οὐ ποθ' ὁμοίων (v. *Iec.* ὁμοίην)
αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

Felice (*ólbios*) chi ha visto queste cose, tra gli uomini che stan sulla terra;
ma colui che non è iniziato ai sacri riti, (...) non avrà mai degli uguali
la parte, neppure laggiù, dopo morto, nella tenebra caliginosa.

Questa è una traduzione possibile che restituisca il senso al testo tradito al di là delle correzioni⁷. I versi formalizzano in realtà l'idea 'politica' della *pólis*, per la quale, in prospettiva coerente con la visione arcaica della poesia esametrica in senso lato (omerica inclusa), l'aldilà garantisce la sola soluzione 'democratica' alla ineguaglianza che contraddistingue la realtà presente. I riscontri con i dati vicino e medio orientali sono precisi. Questa è la regola. La regola per la quale Achille sceglie il posto di *douílos* vivo piuttosto che di re dei morti, e morto.

Il modello 'orfico' è decisamente, se pure di non molto, posteriore. E in fondo, nonostante la 'orfizzazione' di Eleusi, mai in Atene, se non ironicamente, compiuto.

Così si esprime Senofonte nelle *Elleniche* (2. 4. 17):

εὐδαίμων δὲ καὶ ἄν τις ἀποθάνῃ·
μνημείου γὰρ οὐδεὶς οὕτω πλούσιος ὢν καλοῦ τεύξεται.

Felici coloro che cadranno in guerra.

Nessuno per quanto ricco avrà un monumento come il loro.

È questo il premio per la 'bella morte', tema che Nicole Loraux aveva affrontato in *La 'belle' morte spartiate*⁸. Anche per il cittadino di Sparta – altra *pólis* simbolica della Grecità – il destino migliore è, infatti, finire la vita come combattente. Tuttavia la *pólis* spartana non è Atene: essa continua a

⁷ La traduzione è della scrivente.

⁸ LORAUX 1977.

funzionare come una famiglia allargata, un *super-ghénos*, e la commemorazione è affidata al compianto, al *thrénos*, il lamento funebre che coinvolge uomini e donne nella emozione, nel pianto. Il *thrénos* trasmette l'emozione condivisa ma non spiega il senso di quella condivisione che coinvolge anche le donne. Atene si pone invece come il luogo della democrazia intesa come realizzazione del pubblico, che elimina il privato nella omogeneità del *démos* in armi, la quale è anzitutto omogenea presenza maschile.

La fondazione del *nómos* che regola i funerali di guerra è un atto che distingue la democrazia ateniese anche prima della guerra del Peloponneso, prima dell'emblematico discorso di Pericle. Nel 464 a.C. il *demósion séma* funzionò per la prima volta per i caduti in Tracia, vittime di un proditorio attacco degli Edoni: il *démos* ateniese si trovò unito, accomunato dalla morte per una finalità condivisa (Pausania 1. 29. 4). Ma non ci fu un discorso a rendere l'avvenimento significativo nel tempo.

Nel *demósion séma* tucidideo i cittadini caduti non hanno nomi: diventano, sono, *Athenáioi*, Ateniesi, dove la denominazione può allargarsi e comprendere anche categorie escluse dal nucleo dei 'veri' Ateniesi. Lo statuto militare che prevede la possibilità della morte in campo cancella le famiglie, fa tutti *enfants de la patrie*, proprio come l'esercito napoleonico – è stato detto – rende i sanculotti a tutti gli effetti cittadini francesi.

Nicole Loraux legge in modo sempre diretto i suoi testi – con un'immediatezza che l'avvicina metodologicamente alla rigorosa attenzione verso i dati di un maestro della scuola italiana di storia delle religioni, Angelo Brelich, «antichista anche lui ma non solo». E si interroga sulla 'composizione' del *demósion séma* con puntiglio, osservando come il valore ideologico della sua dimensione concreta si allarghi con il progredire della democrazia: «Alla fine del V secolo – scrive – il *demósion séma* sembra largamente aperto anche agli stranieri, a coloro che hanno combattuto con i democratici nel 403, coloro per i quali la patria-valore è identificata dalla virtù»⁹ Bellissima e incisiva è, infatti, la frase 'tucididea' *patrída tén aretén hegesámenoí*, «ritenendo che la patria fosse la virtù»¹⁰. Siamo all'apertura di quella ideologia dell'*areté* che troveremo quasi un secolo dopo come parte strutturante della globalizzazione superetnica di Alessandro Magno, che sogna un mondo unito nel nome della *areté*. Una virtù ovviamente greca, ma assolutamente non etnica, solo

⁹ LORAUX 1981a, p. 35.

¹⁰ Lys. Or. 2. 66. 4: πατρίδα τὴν ἀρετὴν ἡγησάμενοι. Il testo è preso dall'*epitáphios lógos* attribuito a Lisia e in questo caso riguarda i caduti nella complessa, ambigua, situazione della 'Guerra di Corinto' (395-386 a.C.).

‘politica’, e in quanto politica solo ‘ateniese’? Un sogno complesso rimasto fuori dal tempo¹¹, e inevitabile oggetto di una riflessione critica che raggiunge la contemporaneità.

Realizzata materialmente attraverso l’esercito ed enunciata dal *lógos* funerario, la qualità del popolo, il *démos* politico, cifra dell’unità di fondo degli Ateniesi, ha bisogno tuttavia di una fondazione mitica. L’origine degli Ateniesi non può essere solo enunciata, deve essere anche raccontata, da un *mýthos* appunto, che risponda alle domande: chi sono gli Ateniesi? Perché sono Ateniesi?

Gli *Athenáioi* sono i figli della dea Atena, *Athenáioi* da *Athéne*. Atena è la madre degli Ateniesi, ma Atena è la *Parthénos*, una Vergine armata che non rinuncia né alla maternità né alla verginità – né ovviamente alle armi. Nicole Loraux sottolinea con forza il paradosso della dea vergine e madre nella sua doppia devianza dalla femminilità normale: rispetto al *gámos* e alla conseguente maternità, e rispetto alla guerra riservata agli uomini, tranne nel caso, mitico, delle femmine guerriere, le Amazzoni *antiáneirai*, con le quali duellano gli eroi maschi che devono obbligatoriamente vincere e uccidere, per poi innamorarsi della propria vittima, come Achille che incontra lo sguardo di Penthesilea, la regina delle Amazzoni, quando il duello è finito, e lei è sconfitta e morente¹².

Escluse dalla guerra, dal *pólemos*, le donne tuttavia hanno la possibilità di compiere azioni virili (nel senso dell’*andréia*), di comportarsi come maschi, e, rispetto alla violenza, anche di superarli. Sempre, tuttavia, in circostanze particolari, in episodi ‘storici’ rapidamente ma puntualmente sottolineati da Nicole Loraux in un testo del 1985, dove il comportamento ‘virile’ del femminile rileva sempre dell’occasionale e dell’eccessivo¹³. La guerra può essere dominio di una dea, che è il femminile di un dio, tanto che Atena stessa può ben essere *theós*, dio, come una donna è ministro anche quando è donna, per la ben nota ‘sovradeterminazione’ del maschile, tratto linguistico di non banale interesse. Sul tema ritorna ancora Nicole Loraux in *Che cosa è una dea?*¹⁴.

Il modello mitico e culturale della *Parthénos* Atena, dunque, permette di tralasciare, di escludere la madre che ha sperimentato la sessualità e la maternità in senso reale ma che «in realtà non esiste», come dice l’ideologia mitico-politica. La madre reale, infatti, è solo affidataria del prezioso seme maschile che le è consegnato: Ghe, la terra attica, accettando il ruolo di ‘incubatrice’ rende tutti fratelli, tutti ‘figli del padre’. Le madri ateniesi consegnano i figli, sviluppo ultimo dal

¹¹ La dossografia attribuisce ad Alessandro Magno il sogno di unificare il mondo sotto un unico *nomos* basato sulla condivisione della virtù, la *aretè* greca, per eccellenza la virtù politica, accettando il monito non del maestro filosofo Aristotele, ma del filosofo Eratostene (Strab. 1. 4. 9); cfr. CHIRASSI COLOMBO 2008.

¹² Il tema del duello tra l’eroe per eccellenza Achille e la regina delle Amazzoni, Penthesilea, è un motivo intrigante per l’iconografia attica tra VI-V a.C. I rimandi sono in BLOK 1995. Il motivo è raccontato in numerose varianti, tra le quali il celebre rovesciamento di prospettiva nella *Penthesilea* di Heinrich von Kleist (1808).

¹³ LORAUX 1985.

¹⁴ LORAUX 1990, p. 43.

seme maschile inserito nel loro grembo, imitando rigorosamente la terra, come dice Platone nel *Menesseno*: testo più volte presente nella riflessione di Nicole Loraux, che esplora a lungo in modo libero, spregiudicato e attento il grande mito politico di Atene, l'*autoctonia*. Lo fa soprattutto nel secondo libro, uscito sempre nel 1981: quel libro, *Les enfants d'Athéna* (in realtà una raccolta mirata di articoli), riedito nel 1990, rimane comunque, da molti punti di vista, il suo capolavoro¹⁵. Si tratta di un testo molto importante su due piani: la sessualizzazione del politico – fortemente penalizzante per il femminile – e l'utilizzo storico del mito. Di tale opera io stessa mi sono servita per le libere conversazioni sui miti e riti femminili della città greca presso la Università delle donne Virginia Woolf – luogo di un colto femminismo romano – in anni diversi.

Un'antichista americana, studiosa di Pindaro, ma anche genericamente delle donne nel mondo antico, Mary Rosenthal Lefkowitz, non esita a dichiarare che «il più importante lascito dei Greci non è la democrazia ma la mitologia»¹⁶. Nicole Loraux - ignorata nella bibliografia della Lefkowitz (ma le citazioni seguono spesso regole strane) offre molti spunti per darle ragione, sottolineando la assoluta centralità del mito per la struttura profonda della democrazia ateniese che «deve» fondare se stessa raccontando in vari modi l'esclusione del femminile¹⁷. È essenzialmente il *mýthos* – inteso con Lévi-Strauss, e con Angelo Brelich – come racconto fondante valido in sé, a istituire la democrazia nella sua complessità.

Il tema dell'*autoctonia*, molto presente negli oratori, serve a ribadire la differenza degli Ateniesi da tutti 'gli altri', dai *bárbaroi*, ma anche da tutti gli 'altri' greci. Licurgo, nell'orazione *Contro Leocrate* (100) cita un frammento dell'*Eretteo* di Euripide, dove si oppone la *pólis* 'di fatto' alla *pólis* 'di nome' come il luogo dove si fanno cittadini dichiarati ma non esistenti, dove ci sono i *lógoi polítai, érgoisin ou*¹⁸. Si tratta di un'inquietante affermazione che, scollata dal contesto, riprova che il filo del conflitto passa sempre attraverso criteri di esclusione molto complicati e molto presenti. Chi arriva in una città (la città degli *autoctoni*) da fuori e vi si stabilisce sarà un cittadino dichiarato tale (accettato per legge circostanziale), ma non sarà mai riconosciuto come tale di fatto, per la concretezza mitica (e politica) delle origini! È, questa, una problematica di straordinaria attualità, sulla quale Nicole Loraux riflette in un capitolo sui «benefici dell'autonomia» inserito nel libro del 1996 *Né de la terre*¹⁹.

¹⁵ LORAUX 1981b.

¹⁶ Citazione dalla prefazione di Giampiera Arrigoni alla traduzione italiana di LEFKOWITZ 2003.

¹⁷ Sulla ricezione dell'opera della Loraux nel mondo anglofono rimane importante la recensione di Simon GOLDHILL alla traduzione della seconda edizione di *Les Enfants*, pubblicata a Princeton nel 1993 con prefazione di Froma ZEITLIN (LORAUX 1993), leggibile on line sulla «Bryn Mawr Classical Review» (GOLDHILL 1994).

¹⁸ Eur. Fr. 360 Kn. (= *Erechth.* Fr. 14, v. 13 Jouan - Van Looy).

¹⁹ LORAUX 1996, pp. 41 ss.

Il *mýthos* dice tuttavia – e fonda – il perché la vera democrazia può essere solo ateniese, e gli Ateniesi sono democratici in quanto autoctoni, nati proprio da quella terra, non genericamente *gheghenéis*, nati da terra, *Ghḗ*: gli Ateniesi sono nati da un ‘suolo’ straordinario. Solo gli Ateniesi, quindi, possiedono l’*areté*, la virtù politica perfetta, perché l’Attica è la terra dalla quale è nato il loro antenato diretto, il figlio della *Parthénos*.

L’Attica è anche la terra perfetta, *theophilés*, cara agli dei e dagli dei scelta per i doni culturali di eccellenza. Infatti qui anche un’altra dea è molto importante per la fondazione culturale della democrazia: è Demetra, la signora del grano, della cerealicoltura. Non solo essa rivela i segreti dell’uguaglianza oltremontana nei suoi *mystéria*, ma insegna anche le tecniche dell’agricoltura perfetta, quella dei cereali, assicurando quella dieta culturale che distingue l’umano dal bestiale, e soprattutto differenzia i Greci mangiatori di pane bianco – cibo umano per eccellenza, ed ateniese – dai vicini Traci, barbari, mangiatori di ghiande, cibo per porci²⁰. Il tratto simbolico più importante e significativo per la terra attica si esemplifica tuttavia soprattutto attraverso la garanzia della maternità virginale di una dea, Atena, che permette la venuta al mondo del primo *autoctono*, primo ateniese nato non da una madre ma da ‘quella terra’. È un mito ‘politico’ in senso stretto, una variante strettamente funzionalizzata tra le varie varianti dei possibili miti di origine dell’umanità. Il testo di riferimento citato è *In the Beginning* di W.K.C. Guthrie, che passa in rassegna vari miti di origine del repertorio mitico greco²¹. La comparazione allargata avrebbe consentito ulteriori approfondimenti.

È interessante notare che nello stesso anno 1981, insieme a *Les enfants d’Athéna* di Nicole Loraux, esce anche un altro testo sul medesimo soggetto. È opera di uno studioso italiano legato alla scuola storico-religiosa di Roma, Enrico Montanari: *Il mito dell’autoctonia: linee di una dinamica mitico-politica ateniese*²².

Entrambi i saggi sono recensiti in parallelo sulla *Revue de l’Histoire des Religions* da Christian Jacob, che per ambedue stabilisce il debito nei confronti di Vernant e Vidal-Naquet, sullo sfondo del pensiero di Lévi-Strauss, ma ne sottolinea allo stesso tempo la profonda diversità²³. Nicole Loraux, infatti, individua il nesso fondamentale tra la tematica dell’autoctonia e la fondazione della democrazia focalizzando l’attenzione su un elemento specifico che si pone come ineludibile: il femminile, tema del tutto trascurato nel testo di Montanari che contrappone strutturalmente motivi ionici genetici a motivi ‘politici’ antigenetici ateniesi.

²⁰ Rimando a CHIRASSI COLOMBO 1975, 2008, e ad alcune voci, *Ceres, Cerealicoltura*, sulla *Enciclopedia Virgiliana*.

²¹ Si tratta di un volume del noto grecista pubblicato a Ithaca (N.Y.) e Londra nel 1957: GUTHRIE 1957.

²² MONTANARI 1981.

²³ JACOB 1983.

Il mito dell'autoctonia ateniese è raccontato nelle sue linee essenziali in quel famoso compendio di mitologia greca che è la *Biblioteca* di Apollodoro (3. 14), databile all'età augustea. Compare tuttavia in fonti dirette di quinto secolo come lo *Ione* di Euripide, in frammenti dell'*Eretteo* e in altri autori e altre testimonianze. In particolare, due vasi a figure rosse, uno dei quali proveniente da Palermo (l'altro è il cratere Adolphseck, ARV 1339, 3; ARV 46, 1), sintetizzano il senso dell'autoctonia ateniese: Erittonio esce dalla terra, Ghe, non lontano dall'ulivo dell'acropoli, l'albero 'simbolo' di Atena, la cui 'invenzione' le fece guadagnare il possesso dell'Attica nella gara con lo zio paterno Poseidone²⁴. Ricordiamo solo di sfuggita l'importanza del complesso mitico rituale che coinvolgeva l'ulivo acropolitano, l'*asté eláia*, ulivo della città fatto scaturire dal suolo attico dalla dea stessa per vincere la sua gara con Poseidone, pianta verginale e centro emblematico della città, cantato nel celebre coro dell'*Edipo a Colono* di Sofocle²⁵.

Il mito che fonda il circuito tra la città, il suo centro, il suo primo uomo e la verginità, risolve quello che è presentato come il problema politico per eccellenza: come evitare la riproduzione sessuata che minaccia l'unità necessaria per la discendenza politica.

Il racconto narra di Efesto, il dio artigiano, che travolto dall'irresistibile impulso di Eros (l'*éros aníkatos*, che non può essere vinto) insegue Atena, la dea chiusa nella sua armatura di guerriera e *parthénos*, vergine, che gli sfugge. La dea raccoglie con un batuffolo di lana lo sperma eiaculato dal maschio divino su un minimo spazio di pelle lasciato libero dall'armatura, e lo getta sul suolo, sulla terra, Ghe. Ghe accoglie il tutto nel suo grembo terrestre per restituirlo a tempo debito in forma di ragazzino, Erittonio, «di lana e di terra», «figlio della terra nutrice», *chthón*, meglio personificata in Ghe, che lo affida alla fonte del desiderio, Atena. Quest'ultima, a sua volta, – partorita con parto cefalico dal padre Zeus che ha inghiottito la sposa incinta Metis – è la dea senza madre, *amétor*. Atena è la dea delle *téchnai*, della guerra e dei diritti del padre, dea che con la difesa della sua verginità 'salva' la città nel processo della sua riproduzione: la città per essere Una non può che nascere da Uno.

Nicole Loraux ritorna sul tema dell' 'unità' impossibile e necessaria per la democrazia politica, rivisitandolo in chiave critica, nei suoi ultimi lavori, tutti imperniati sulla onnipresenza della crisi, la *stásis*. La *pólis* perfetta, infatti, in realtà non può esserci. Essa è permanentemente attraversata dalla crisi, dalla contrapposizione, dalla ribellione interna: la *stásis*, appunto. I principali lavori della Loraux che trattano questi temi sono raccolti nel volume postumo, del 2005, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*²⁶.

²⁴ LORAUX 1981b, p. 41, n. 26.

²⁵ CHIRASSI COLOMBO 1999, pp. 313-325.

²⁶ LORAUX 2005.

E si propone comunque il tema irrisolto del ‘due’, che Lévi-Strauss aveva affrontato in un memorabile saggio su Edipo pubblicato per la prima volta sull’*American Journal of Folklore* del 1956, prima di venire inserito in *Antropologia Strutturale I*. Il mito di Edipo e le sue conseguenze è senza ombra di dubbio un tema centrale del teatro – cioè del pensiero politico – ateniese del V secolo. Al tempo stesso è problema della democrazia ateniese, prima dell’interpretazione freudiana che ne farà il mito tragico della storia umana. La democrazia deve ‘pensarsi’ una. Per questo bisogna nascere da uno. Attraverso la faticosa ricerca dell’assoluzione dalla colpa di matricidio per il figlio di Agamennone Oreste che uccide Clitemnestra sua madre, colpevole di aver ucciso il marito e padre dello stesso Oreste.

Attraverso quel mito di matricidio, messo in scena dal teatro attico del V secolo a.C., Bachofen, nel suo *Diritto Materno (Mutterrecht)*, costruisce la sua tesi critica di superamento del diritto della materialità materna per l’affermazione del diritto ‘spirituale’ del padre. Il teatro ateniese tramite la trilogia di Eschilo, l’*Oresteia*, propone una prima istanza per l’assoluzione del ‘necessario’ femminicidio politico.

L’organizzazione della giustizia trova comunque in Attica, in Atene, un ‘primo tribunale’ funzionante, autorizzato a pronunciare un’assoluzione in base ad un enunciato preciso:

οὐκ ἔστι μήτηρ ἢ κεκλημένη (var. lect. μένου) τέκνου
 τοκεύς, ...
 ... ἢ δ’ ἄπερ ξένῳ
 ξένη ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάβη θεός.

la madre non è la generatrice di ciò che è detto sua creatura,
 ...
 ma come una straniera per uno straniero,
 salva il getto, se un dio non lo guasta.

Sono le parole di un dio, Apollo, nell’epilogo risolutorio delle *Eumenidi* (vv. 658-661)²⁷, alle quali fa eco Oreste nell’omonima tragedia di Euripide (vv. 552 ss.):

πατήρ μὲν ἐφύτευσέν με, σὴ δ’ ἔτικτε παῖς,
 τὸ σπέρμ’ ἄρουρα παραλαβοῦσ’ ἄλλου πάρα ...

Il padre mi ha piantato (*ephyteusen*), tua figlia mi partorì,

²⁷ CHIRASSI COLOMBO 1985, pp. 111-126.

creatura arabile, che ha ricevuto lo sperma (il seme) altrui ...

Rimane da sottolineare ancora una volta il valore di quell'impiego di metafore agricole, molto diffuso e significativo nel lessico greco, del quale Nicole Loraux è bene avvertita.

Rispetto a questa situazione, l'atto di Ghe che consegna il figlio del padre alla madre che non c'è, la dea vergine che si assume il ruolo di madre 'giuridica', sintetizza il messaggio dell'autoctonia. Erittonio, presentato dai ceramisti quasi adolescente, tende le braccia ad Atena, omologando in modo significativo il valore della scelta di 'quella' madre! Tutto questo è evidenziato con esemplare chiarezza in *L'autochthonie: une topique athénienne*, capitolo di apertura, che riprende rimaneggiato un testo comparso su *les Annales E.S.C.* nel 1979.

La *pólis* per eccellenza si fonda sull'esclusività del corpo cittadino e deve tenere separato ciò che non è omologabile. Per questo c'è bisogno dell'autoctonia a garanzia dell'omogeneità, come presupposto dello statuto cittadino.

Nicole Loraux, attenta alle sollecitazioni intellettuali del femminismo militante di quegli anni molto presente nella ricerca soprattutto americana, passa dal tema della 'nominazione' degli Ateniesi discendenti da Erittonio, figlio della madre vergine Atena, alla interrogazione allargata di fondo: *pourquoi les femmes?*²⁸ Per rispondere bisogna chiarire l'interrogativo di base: chi sono le donne?

L'autoctonia ateniese ha bisogno del mito panellenico esiodeo della creazione della prima donna, o meglio della razza che le rappresenta, il *ghénos gynaikôn thelyteráon*, come è detto nella *Teogonia* (590-591). Pandora, la prima donna, «primo malanno», è anche prima creatura, primo feticcio, inserito in un mondo sino allora popolato solo da 'non creature', dei e dee, e uomini maschi, usciti insieme dal faticoso e progressivo dispiegarsi del cosmo dal Caos primordiale, separati solo dall'invalidabile opposizione *athánatoi/thnētoi*, immortali/mortali. È il mito delle origini greche, rigorosamente non creazionista, secondo il modello tipico dei politeismi che non conoscono il tema di una 'creazione' del mondo e dell'umanità da parte di un essere trascendente quale il Dio uno e solo del *Genesi*. Il riferimento ovvio è al racconto di origine del monoteismo giudaico, novità assoluta. Un racconto che identifica anche il monoteismo, quella «*Entdeckung*», 'scoperta' umana, più ricca di conseguenze, a prescindere dal fatto «che Dio ci sia oppure no»²⁹.

Il poeta greco Esiodo propone il tema delle origini nelle due versioni analoghe – anche se non perfettamente omogenee – della *Teogonia* e delle *Opere e i giorni*³⁰. Esse costituiranno il punto di partenza del capitolo *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus* pubblicato dalla Loraux

²⁸ LORAUX 1981b, p. 75.

²⁹ DÜRRENMATT 1976, p. 186.

³⁰ Hes. *Th.* 570-602; *Op.* 57-82.

nel 1978³¹ (prima di essere inserito nel volume del 1981) sulla rivista *Arethusa*, che, sulla spinta dell'attivissimo femminismo americano degli anni Settanta, si concentra sulle donne nel mondo antico³².

Esiodo, attraverso il doppio mito di Pandora, narra della qualità di 'creatura' della donna, statua animata, 'fatta' dal dio artista Efesto, il suo creatore.

Il modello è il Dio monoteista, artista che 'fa' Eva da una costola di Adamo, Eva come una bambola di avorio simile alla bambola conservata ai musei Capitolini di Roma, e agisce come lo scultore di Cipro Pygmalion che scolpisce l'immagine della sua donna ideale e alla fine riesce ad animarla³³.

Ad un altro poeta greco arcaico spetta il compito di illustrare i modi della irriducibile diversità e anomalia del femminile. È Semonide di Samo, detto l'Amorgino, con la sua carrellata delle tipologie femminili in coppia con tipologie animali e forze cosmiche. Acutamente, senza voler risolvere il problema del testo semonideo, Nicole Loraux cerca di rispondere al quesito di fondo: quei tipi femminili vengono per metamorfosi o sono 'creati' *ék tinos*, da qualcuno? Non coinvolte nella laboriosa genesi del cosmo e dei primi esseri sovrumani e umani, dei, dee e uomini *maschi*, le donne sono proposte come *ghénos* a discendenza incerta, non dagli dei né dagli uomini, non dal *chaos* né dalla terra. Attraverso il vizio della loro origine le donne propongono la insostenibile differenza dell'ibrido, categoria anticosmica per eccellenza, anzitutto imperfettamente umana³⁴, un poco bestiale, eccessiva e quindi extrapolitica. E da subito si pone all'attenzione il primo – molto discusso – verso del famoso giambo, che al di là delle interpretazioni, sottolinea proprio quella irreversibile diversità, il *chorís*, segno della separatezza, che contraddistingue la situazione del femminile: «separatamente dalla donna dio fece la mente / prima di tutto».

La Loraux discute puntualmente i possibili esiti della 'traduzione' del testo ed i passaggi di rimando a quella pluralità variegata di origine che vieta l'integrità del *ghénos* delle donne e lo priva di ogni possibilità di autoctonia. In ogni caso la differenza, come secondarietà assegnata al femminile, può diventare inesistenza, nel senso di uscita dall'essere come valore pieno per rientrarvi solo come valore funzionale. In questa prospettiva si sviluppa la comparazione tra altri modelli di miti di origine del femminile, a cominciare da quello giudaico-cristiano – e

³¹ LORAUX 1978.

³² Si tratta di un volume monotematico, *Women in Ancient World*, vol. 11, 1978, che riprende il tema del femminile nell'ottica di genere già inaugurato dalla stessa rivista nel 1973.

³³ Rimando, per il tema della creazione come *téchne, ars*, a BETTINI 1992. Cfr. STOICHITA 2006, fig.7 per l'immagine della bambolina di avorio.

³⁴ Il rimando è alla edizione commentata di LLOYD-JONES 1975, ma non solo, e la discussione critica della letteratura a disposizione è molto accurata; rimangono fondamentali le riflessioni in LORAUX 1981b, pp. 75-117 sulla 'razza delle donne'.

conseguentemente islamico, dove tuttavia, è bene sottolineare, il tema della creazione della prima donna è molto sfumato – mentre il confronto Pandora / Eva ripropone posizioni senza soluzioni³⁵.

La mancanza di ‘essenzialità’, dunque, segno ricorrente della condizione femminile, conduce all’esclusione: l’altro messaggio del mito politico riguarda infatti proprio l’esclusione. La *pólis*, per rivendicare la sua identità, deve escludere dalla pienezza dell’essere (politico) quanto ostacola la sua omogeneità: le donne, *ghénos* altro, e gli stranieri, cioè coloro che non partecipano alla stessa situazione genealogica garantita per legge.

La città democratica in ogni caso passerà la sua legge sulla cittadinanza, in base alla quale per essere cittadini bisogna avere entrambi i genitori cittadini. La madre, che occupa il posto della terra, deve essere ‘posseduta’ dal cittadino agricoltore, inseminatore. Il suolo attico, nella proiezione ideologica democratica, si pone come possesso comune dei maschi cittadini che attraverso quella terra si riproducono e si ‘significano’ utilizzando la complementarità funzionale delle spose cittadine: quelle spose cittadine e madri alle quali il mito nega la maternità reale. Cosa che non solo il mito, ma anche la ricerca ‘scientifica’ abbinata alla filosofia conferma. Sarà il sommo Aristotele a ‘dimostrare’ che la femmina, in quanto tale, è mancante nel processo riproduttivo, poiché priva di potere generativo, quindi sostanzialmente sterile. La biologia aristotelica insiste sulla puntigliosa conferma della sostanziale inutilità del femminile, a ratifica della sua conseguente ‘secondarietà’ politica³⁶.

Nicole Loraux, tuttavia, non vuole occuparsi in modo specifico di biologia, non vuole uscire dal *logos* politico e dal *mýthos* politico. L’insaziabile voglia di pensare ‘mito-politicamente’ rimane il suo modello di espressione.

La conferma è raccolta ne *La tragédie d’Athènes. La politique entre l’ombre et l’utopie*. L’attenzione è sempre sulla città, anche se al centro non è più la irriducibile divisione dei generi a rendere impensabile quell’unità politica che in realtà non ci può essere. Capitoli brevi, con riprese di temi avviati su sollecitazioni diverse in lavori precedenti, ad esempio in *La cité divisée* (1997), richiamano l’attenzione sulla *stásis*, irrisolta tensione, disequilibrio, o come si voglia tradurre (ancora un altro vocabolo greco intraducibile), cifra che identifica il delicatissimo ruolo qualificante della ‘politica’ (politica *ateniese*) nel vissuto storico.

In *La cité divisée*³⁷ Nicole Loraux riflette sulla inefficacia di fondo di ogni strumento di mantenimento di ordine. Anche il giuramento, Horkos, essere sovrumano e personificazione del giuramento, atto linguistico fondamentale usato come strumento di garanzia della governabilità, è

³⁵ Sul tema possiamo rimandare a BØRRESEN 1968, 2002.

³⁶ CAMPESE ET AL. 1983.

³⁷ LORAUX 1997.

parte costitutiva della *stásis*. Come figlio di Eris, Discordia, nel racconto delle origini di Esiodo (*Th.* 231-237) Horkos racchiude in sé la potenziale ambivalenza materna, l'irrisolvibile dilemma tra Eris cattiva ed Eris buona, tra l'aggressività del livore e l'agonismo della competizione, entrambi componenti inevitabili della dinamica politica.

Il giuramento, legato all'enunciato simmetrico della maledizione che deve assicurare la conseguente punizione applicata allo spergiuro, non funziona. Per l'insolubile contraddizione interna alla natura umana ma anche divina, la maledizione non frena la violazione del giuramento: ne consegue la rottura degli equilibri raggiunti e il ricostruirsi della situazione di conflitto, della *stasis*³⁸. Come dire che per superare la *stasis* utilizzando uno strumento come il giuramento, alla *polis* manca non tanto una legislazione quanto la possibilità di farla osservare, perché, come dice Platone nelle *Leggi* (887 ss.), la città è composta per metà da spergiuri.

La tensione tra ragioni opposte obbliga comunque allo schieramento di parte, come richiede la legge che Aristotele nella *Costituzione di Atene* (8. 5) attribuisce a Solone, per la quale, in caso di *stásis*, astenersi dal prendere posizione comporta la perdita dei diritti civili.

Divisa tra *émporoi* / *áporoi*, ricchi e poveri, *gnórimoi* / *pléthos*, i notabili e la gente, ma anche tra *maschi* / *donne* - *schiavi* (categorie alle quali Euripide vorrebbe concedere la parola! un' 'idea comica', cfr. Aristofane, *Rane*, 949-952) la città sempre in tensione deve saper ogni tanto fermarsi, sospendersi, dimenticare. Per continuare a vivere. Magari togliendo un giorno al calendario, come quel 'due di Boedromion', giorno nel quale sarebbe avvenuta quella lite - *éris* - tra parenti, Poseidone e Atena, per il primato nell'Attica.

L'*éris*, il conflitto sottinteso dalla tensione, la *stásis*, è situazione necessaria per mantenere sufficientemente calda la città, ma è importante saperla raffreddare, almeno per un frammento di tempo. Importante la pausa, l'amnistia – non il perdono – solo un frammento di oblio, momentaneo, o eventualmente inserito nella ripetizione obbligata del calendario. C'è bisogno di *Lethe*, o meglio di «pillole di *Lethe*».

Nicole Loraux evidenziava questa necessità già a partire dal 1980, in *L'oubli dans la cité*, per ritornarvi in *Oikeios Polemos*, e in *Un giorno proibito del calendario ateniese ...* e continua negli ultimi testi raccolti in *La Tragédie d'Athènes*³⁹. Testi sempre scottanti, inquieti, che invitano a continuare a riflettere sui rapporti di *stásis*, sul maschile e il femminile, su maggioranza e minoranza, sulla *polis* come 'statuto' impossibile, sui suoi miti, sui «problèmes grecques de la

³⁸ Molto importanti le osservazioni in LORAUX 1997, pp. 121 ss. riprese anche in AGAMBEN 2008, pp. 10 ss.

³⁹ Rispettivamente LORAUX 1980, 1987, 1988 e 2005.

démocratie moderne», problemi presenti da sempre alla sensibilità storica e politica di Nicole Loraux⁴⁰.

Per riflettere sul futuro della nostra contemporaneità.

Ileana Chirassi Colombo

e-mail: ichco@iol.it

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN 2008: G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari 2008.

BETTINI 1992: M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992 (2008²).

BLOK 1995: J.H. Blok, *The Early Amazons. Modern and Ancient. Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden 1995.

BØRRESEN 1968: K.E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris 1968.

BØRRESEN 2002: K.E. Børresen, *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*, Roma 2002.

CAMPESE ET AL. 1983: S. Campese, P. Manuli e G. Sissa, *Madre Materia: sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983.

CHIRASSI COLOMBO 1975: I. Chirassi Colombo, *I doni di Demeter. Mito e ideologia nella Grecia arcaica*, in *Studi triestini in onore di L. A. Stella*, Trieste 1975, pp. 183-213.

CHIRASSI COLOMBO 1985: I. Chirassi Colombo, *Giochi dell'immaginario greco*, in M. Sbisà (cur.), *I figli della scienza*, Milano 1985, pp. 111-128.

CHIRASSI COLOMBO 1992: I. Chirassi Colombo, *Mysteria. I riti di Demetra a Eleusis*, «Storia e Dossier» 68, Firenze 1992, pp. 71-97.

CHIRASSI COLOMBO 1995: I. Chirassi Colombo, *Il paradigma patetico*, in G. Buzzati, A. Salvo (curr.), *Corpo a corpo. Madre e figlia nella psicoanalisi*, Roma - Bari 1995, pp. 47-82.

CHIRASSI COLOMBO 1999: I. Chirassi Colombo, *Valori Mediterranei. Le vergini dell'ulivo. Mito, Simbolo, Metafora*, in P. Anelli (cur.), *Il dono e la quiete. Il mare verde dell'olio*. Atti del V Colloquio internazionale *Homo edens* (Spoleto - Spello - Perugia, 27-29 aprile 1995), Perugia 1999, pp. 313-325.

CHIRASSI COLOMBO 2008: I. Chirassi Colombo, *Biografia di una dea. Demeter*, in C.A. Di Stefano (cur.) *Demetra: la divinità, i santuari, il culto, la leggenda*. Atti del I Congresso Internazionale (Enna, 1-4 luglio 2004), Pisa 2008, pp. 15-23.

DÜRRENMATT 1976: F. Dürrenmatt, *Zusammenhänge. Essay über Israel. Eine Konzeption*, Zürich 1976.

⁴⁰ LORAUX 1976.

GOLDHILL 1994: S. Goldhill, recensione a N. Loraux, *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton 1993, «Bryn Mawr Classical Review» 94.01.11.

GUTHRIE 1957: W.K.C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Ithaca (N. Y.) 1957.

JACOB 1983: Ch. Jacob, recensione a N. Loraux, *Les enfants d'Athéna : idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* e ad E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia : Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Comptes rendus, «Revue de l'Histoire des Religions» 200.1 (1983), pp. 75-81.

HADZISTELLIU - PRICE 1978: Th. Hadzistelliou, K. Price, *Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden 1978.

LEFKOWITZ 2003: M.R. Lefkowitz, *Dèi greci, vite umane. Quel che possiamo imparare dai miti* (ed. or. *Greek Gods, Human Lives : What We Can Learn from Myths*, London - New Haven 2003), trad. it. Torino 2008.

LLOYD-JONES 1975: H. Lloyd-Jones (ed.), *Females of the species : Semonides on women*, London 1975.

LORAUX 1976 : N. Loraux, *Problèmes grecques de la démocratie moderne*, «Critique» (déc 1976), p. 1280.

LORAUX 1977: N. Loraux, *La belle mort spartiate*, «Ktêma» 2 (1977), pp. 105-120.

LORAUX 1978: Nicole Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, «Arethusa» 11 (1978), pp. 43-87 (ripreso in LORAUX 1981b, pp. 75-117).

LORAUX 1980: N. Loraux, *L'oubli dans la cité*, «Les Temps de la réflexion» 1 (1980), pp. 213-242 (ripreso in LORAUX 1997, pp. 11-40).

LORAUX 1981a: N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris 1981.

LORAUX 1981b: N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981 (1984², 1990 edizione ampliata).

LORAUX 1985: N. Loraux, *La cité, l'historien, les femmes*, «Pallas» 31 (1985), pp. 7-39.

LORAUX 1987: N. Loraux, *Oikeios Polemos: la guerra nella famiglia*, «Studi Storici» 28 (1987), pp. 5-35.

LORAUX 1988: N. Loraux, *Un giorno proibito del calendario ateniese*, «Studi Storici» 29 (1988), pp. 925-939.

LORAUX 1990: N. Loraux, *Che cosa è una dea ?* in P. Schmitt-Pantel (cur.), *Storia delle donne in Occidente. I. L'antichità*, Roma - Bari 1990, pp. 13-55.

LORAUX 1993: N. Loraux, *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes* (ed. or. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1984²), trad. ingl. Princeton 1993.

LORAUX 1996: N. Loraux, *Nati dalla terra: mito e politica ad Atene* (ed. or. *Né de la Terre*, Paris 1996), trad. it. Roma 1998.

LORAUX 1997: N. Loraux, *La cité divisée*, Paris 1997.

LORAUX 2005: N. Loraux, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris 2005.

MONTANARI 1981: E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.

SABBATUCCI 1979: D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (ed. or. Roma 1979² [1965]), con postfazione di P. Scarpi, Torino 2006.

SCARPI 2002: P. Scarpi (cur.), *Le religioni dei misteri*, vol. I, Milano 2002.

STOICHITA 2006: V. Stoichita, *L'effetto Pigmalione. Breve storia del simulacro da Ovidio a Hitchcock*, Milano 2006.