

## PERIPHEREIN TON DAIMONA: LA VOCE DEL VENTRILOQUO<sup>1</sup>

In una voce non firmata presente nel trentacinquesimo e ultimo volume dell'*Enciclopedia italiana* (1937), la ventriloquia è definita come

l'arte di emettere suoni e parole in modo che sembrano avere una origine diversa dall'apparato vocale di chi effettivamente li produce. In antico si credeva che, in tal modo di parlare, lo stomaco o il ventre avesse una speciale importanza: da ciò il nome. Si tratta invece di un funzionamento particolare dell'apparato vocale: le labbra vengono tenute quasi immobili e semichiusse; della lingua solo l'estremità viene mossa; la glottide è abbassata, la voce emessa in tono profondo e nasale, il respiro rattenuto e l'espiazione rallentata. Con un'appropriata mimica, mediante l'uso di fantocci, di animali, ecc., l'illusione riesce in molti casi perfetta. [...]

Si tratta, insomma, di una forma particolare di illusionismo («numero di varietà», come prosegue la voce dell'*Enciclopedia italiana*). Il ventriloquo finge di non parlare affatto, e «presta» la sua voce a un animale o un pupazzo, producendo così la straniante impressione che sia quest'ultimo a discorrere. I termini «ventriloquo» e «ventriloquia», ci informano i dizionari etimologici, entrano in italiano a partire dal Settecento, ma *ventriloquus* esiste già nel latino di un padre della Chiesa, Tertulliano. Questa pratica di «illusionismo fonico», affermano enciclopedie e dizionari, era infatti ben nota anche nell'antichità, nella quale in ambito greco già Aristofane e Platone conoscevano gli *engastrimuthoi* («coloro che parlano nel ventre»). Senz'altro ciò risulta in larga parte condivisibile dal punto di vista strettamente fisiologico; resta da vedere, tuttavia, se la percezione della ventriloquia da parte degli antichi possa essere effettivamente messa in parallelo con quella dei moderni, e se sia opportuno estendere al passato una ricezione che vede il fenomeno essenzialmente come intrattenimento.

Le prime testimonianze antiche sugli *engastrimuthoi* ci giungono dall'ambito medico, e risultano caratterizzate da un atteggiamento pragmatico: viene riferito il fenomeno, senza alcuna interpretazione. Si può pensare in particolare a due passi che compaiono nelle *Epidemie* del *Corpus Hippocraticum*, in due sezioni sostanzialmente identiche (5. 1. 63 e 7. 1. 28) datate generalmente alla metà del IV secolo a.C.<sup>2</sup>. Qui si fa riferimento a donne affette da angina

---

<sup>1</sup> Desidero ringraziare Maurizio Bettini per l'invito iniziale a riflettere su questo tema, e per aver poi contribuito generosamente, nel corso di conversazioni e scambi epistolari, a chiarirne le implicazioni e la portata.

<sup>2</sup> Cfr. almeno CONNOR 2000, p. 50; TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, pp. 419-420.

tonsillare, e il cenno deriva dal fatto che alcune pazienti respirano con difficoltà «facendo un leggero rumore» (*hupopsophein*)<sup>3</sup>:

καὶ ἀνέπνεεν ὡς ἐκ τοῦ βεβαπίσθαι ἀναπνεύουσι, καὶ ἐκ τοῦ στήθεος ὑπεψόφειν, ὥσπερ αἱ ἐγγαστροίμυθοι λεγόμενα...<sup>4</sup>

E riprendeva fiato come quelli che riemergono dall'acqua, ed emetteva un leggero rumore dal petto, come le cosiddette *engastrimuthoi*...

Il rapidissimo cenno rimanda soltanto al «suono» emesso dalle ventriloque (si può pensare alla «voce emessa in tono profondo e nasale» ricordata nella definizione dell'*Enciclopedia italiana*), ma non fornisce altre precisazioni. Il termine *engastrimuthoi* aveva in seguito suscitato l'interesse di Galeno, che così lo chiosa nel suo *Glossario ippocratico* (19. 94. 10-11 K.):

ἐγγαστροίμυθοι: οἱ κεκλεισμένου τοῦ στόματος φθεγγόμενοι, διὰ τὸ δοκεῖν ἐκ τῆς γαστρὸς φθέγγεσθαι.

*Engastrimuthoi*: coloro che parlano con la bocca chiusa e sembrano parlare dallo stomaco.

Si tratta di una definizione semplice e nitida, che probabilmente troverebbe d'accordo anche gli specialisti attuali. C'è tuttavia un aspetto da sottolineare: dalle parole di Galeno («sembrano parlare dallo stomaco»), così come dal nome stesso di *engastrimuthos*, emerge che a differenza dei suoi colleghi moderni il ventriloquo o la ventriloqua antichi non prestano la voce ad oggetti inanimati o esseri non parlanti, ma in un certo senso la introiettano e la fanno risuonare dalle proprie viscere. Una prima cesura tra la «nostra» ventriloquia e quella del passato consiste proprio nell'assenza di quello che è oggi è l'accessorio indispensabile dell'illusionista, ovvero la marionetta alla quale prestare la voce. L'uso di pupazzi, infatti, pare documentato esclusivamente a partire dal Settecento. La prima testimonianza sarebbe quella dell'abate Jean-Baptiste de la Chapelle, autore de *Le ventriloque, ou l'engastrimythe* (1772), che racconta di aver scambiato lettere con un ventriloquo tedesco (noto come Barone di Mengen), e di averne conosciuto personalmente un altro, un ortolano parigino di nome Saint-Gille, che faceva uso di un fantoccio per i suoi spettacoli<sup>5</sup>. Nel mondo greco e romano non sembra attestato nulla di simile: la fonazione dell'*engastrimuthos* proviene da una sede inusuale che tuttavia non è estranea alla persona, ma interna ad essa.

Il ventriloquo dell'antichità, dunque, in un certo senso non dissimula la propria fonazione trasferendo la parola a quel che è muto; si esprime anzi in prima persona, ma per mezzo di organi che normalmente non sono deputati alla parola. E proprio a causa di questa apparente impossibilità prendeva sviluppo un particolare approccio verso la ventriloquia, attestato molto diffusamente nell'antichità classica e non solo.

<sup>3</sup> TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, p. 420, notano che quest'affezione produce uno spasmo dei muscoli della mascella che rende difficile parlare.

<sup>4</sup> Si tratta del testo di *Epidemie* 5. 1. 63; cfr. il quasi coincidente dettato di 7.1.28: καὶ ἀνέπνει οἶον ἐκ τοῦ βεβαπίσθαι ἀναπνεύουσι, καὶ ἐκ τοῦ στήθεος ὑπεψόφει, ὡς αἱ ἐγγαστροίμυθοι λεγόμενα.

<sup>5</sup> Cfr. CONNOR 2000, pp. 209-225, 250. Come mi fa notare Carlo Severi, che qui ringrazio, con *gille* in francese si può indicare una maschera carnevalizia che, anche sotto forma di marionetta, può rappresentare il «tonto» (*niais*).

Come punto di partenza si può prendere un celebre passo delle *Vespe* di Aristofane (vv. 1015-1020), nel quale il poeta si rivolge direttamente al pubblico, rivelando di aver fatto rappresentare le sue prime commedie sotto nome altrui (per la precisione, quello di Callistrato):

νῦν αὖτε, λέφ, προσέχετε τὸν νοῦν, εἴπερ καθαρὸν τι φιλεῖτε.  
 Μέμψασθαι γὰρ τοῖσι θεαταῖς ὁ ποιητὴς νῦν ἐπιθυμεί.  
 Ἄδικεῖσθαι γὰρ φησιν πρότερος πόλλ' αὐτοὺς εὔ πεποιηκώς·  
 τὰ μὲν οὐ φανερώς ἀλλ' ἐπικουρῶν κρύβδην ἐτέροισι ποιηταῖς,  
 μμησάμενος τὴν Εὐρυκλέους μαντείαν καὶ διάνοιαν,  
 εἰς ἀλλοτριὰς γαστέρας ἐνδὺς κομφιδικὰ πολλὰ χέασθαι...

Ora, gente, fate attenzione, se amate la schiettezza.

Il poeta adesso vuole rivolgere un rimprovero a voi spettatori.

Dice che l'avete trattato ingiustamente, lui che prima vi aveva fatto tanto bene:

in principio non apertamente ma aiutando di nascosto altri poeti,

imitando l'arte divinatoria di Euricle,

si è insinuato nel ventre di altri e ne ha riversato un mare di comicità...

Il riferimento è chiarito dagli scolii al v. 1019:

τὴν Εὐρυκλέους μαντείαν: οὗτος ὡς ἐγγαστριμυθος λέγεται Ἀθήνησι τάληθῆ μαντευόμενος διὰ τοῦ ἐνυπάρχοντος αὐτῷ δαίμονος. Τοιοῦτον οὖν, φησὶν, καὶ ὁ ποιητὴς τρόπον ἐποίησεν εἰς τὰ δράματα ἐτέροις διακόνοις χρώμενος. Ὡσεὶ εἶπεν “ἔργον ποιήσας τῶν ἐχόντων ἀγαθὸν δαίμονα”. Ἐγγαστρίται δὲ καὶ Εὐρυκλεῖδα ἐκαλοῦντο ἐντεῦθεν πάντες οἱ μαντευόμενοι, ἀπὸ Εὐρυκλέους πρώτον πρώτου τοῦτο ποιήσαντος.

L'arte divinatoria di Euricle: si dice che costui, in qualità di *engastrimuthos*, profetizzasse il vero ad Atene per mezzo del *daimon* che era dentro di lui. Anche il poeta, a quanto dice, si servì di questa modalità utilizzando altri come portavoce<sup>6</sup> nelle sue commedie; come se avesse detto «agendo come coloro che hanno un *agathos daimon* dentro di sé». In seguito a ciò tutti coloro che profetizzavano erano chiamati *engastritai* ed Euricliidi, da Euricle che per primo fece ciò.<sup>7</sup>

Il brano delle *Vespe* fa risaltare quello che nell'antichità era uno dei ruoli principali del ventriloquo, ovvero quello di indovino (non dunque un semplice *entertainer* come adesso!), e implicitamente fornisce una risposta all'aporia accennata in precedenza: dal momento che la voce del ventriloquo sembra uscire da lui ma non dalla sua bocca, si finisce per ritenere che esca dalla bocca di qualcun altro situato all'interno del ventriloquo, nella fattispecie un *daimon*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Visto il contesto, «portavoce» mi pare preferibile a «servitore» come traduzione di *diakonos*. Questo termine del resto è utilizzato per indicare il «messaggero» soprattutto in ambito teatrale: cfr. p.e. A. Pr. 942, S. Ph. 497, Ar. Ec. 1116, ma anche Demostene, *In Timocratem* 197.

<sup>7</sup> Sul passo, e su varie interpretazioni che ne sono state date, cfr. in ultimo TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, pp. 433-434.

<sup>8</sup> L'aspetto controintuitivo che chiama in causa l'interpretazione sovranaturale, occorre ribadire, è dato dal fatto che non si concepisce un'emissione di voce al di fuori della bocca, tantomeno dal ventre. Questo induce a considerare con estrema cautela le affermazioni di KATZ - VOLK 2000, pp. 126-127, 129, per i quali l'esistenza degli *engastrimuthoi* dimostrerebbe che nell'antichità il ventre poteva essere considerato «an entity capable of issuing intelligent, even

Già un secolo fa, nel pieno fervore del comparativismo ci si era resi conto che in effetti la ventriloquia è comunemente associata, presso molte culture, con la possessione da parte di spiriti o demoni, e questo sembra parallelo alle speculazioni associate all'indovino Euricle<sup>9</sup>. Ciò spinse Dodds ad affermare con molta decisione che gli *engastrimuthoi* antichi erano semplicemente dei «posseduti» in guisa di medium in *trance*, e non avevano molto a che vedere con i ventriloqui moderni<sup>10</sup>. Quello di Aristofane, del resto, non è l'unico riferimento ad Euricle; ne parla per esempio anche Platone nel *Sofista*, quando fa dire allo straniero di Elea (252C), in polemica contro «coloro che non permettono di chiamare una cosa in base alla comunanza che essa ha con l'affezione di un'altra cosa»:

... οὐκ ἄλλων δέονται τῶν ἐξελεγχόντων, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον οἴκοθεν τὸν πολέμιον καὶ ἐναντιωσόμενον ἔχοντες, ἐντὸς ὑποφθεγγόμενον ὥσπερ τὸν ἄτοπον Εὐρυκλέα περιφέροντες αἰεὶ πορεύονται.

... non hanno bisogno di altri che li confutino, ma avendo, come si suol dire, in casa il nemico che li contrasterà, viaggiano sempre portandolo in giro mentre parla dentro di loro come il bizzarro Euricle.

C'è qualcun altro che parla dentro il ventriloquo, dunque. La formulazione del testo platonico, peraltro, presenta una difficoltà: «il bizzarro Euricle» è espresso all'accusativo, dunque apparentemente dovrebbe costituire il complemento oggetto di *peripherontes*, che qui abbiamo tradotto «portando in giro». Ciò ha indotto alcuni a ritenere che con il nome di Euricle qui non si indichi tanto l'indovino, quanto il demone che viene trasportato dentro di lui<sup>11</sup>; un'interpretazione di questo tipo si scontra tuttavia con gli scolii, che in maniera assai limpida spiegano così il passo:

Εὐρυκλῆς γὰρ ἐδόκει δαίμονά τινα ἐν τῇ γαστρὶ ἔχειν, τὸν ἐγκελευόμενον αὐτῷ περὶ τῶν μελλόντων λέγειν ὅθεν καὶ ἐγγαστρίμυθος ἐκαλεῖτο.

Euricle infatti sembrava avere un *daimon* nello stomaco, che su suo comando gli riferiva degli avvenimenti futuri; per questo motivo veniva chiamato *engastrimythos*.

Come spiegare allora la presenza dell'accusativo? Si potrebbe pensare ad una sorta di attrazione, ma a patto di non intenderla come un fenomeno puramente meccanico. In realtà l'impressione è che lo slittamento della menzione di Euricle all'accusativo, se davvero, come affermano con certezza gli scolii, con questo nome si indicava l'indovino, sia dovuta al fatto che – più o meno

---

inspired, speech», al punto che l'epiteto di *gasteres* rivolto dalle Muse ai pastori all'inizio della *Teogonia* esiodea alluderebbe (forse ad insaputa del poeta stesso) anche alla loro capacità di divenire cantori ispirati.

<sup>9</sup> Cfr. il commento di PEARSON 1917, I p. 37 a Sofocle, fr. 59 Radt, dalle *Aichmalotides*. In riferimento all'ἐν στερνομάντεσι sofocleo, lo studioso notava come presso molte popolazioni il ventriloquismo avesse una spiegazione demonologica, rifacendosi a TYLOR 1876, p. 63: «The primitive and savage theory of inspiration by another spirit getting inside the body is most materialistic, and cheating sorcerers accordingly use ventriloquism of the original kind, which (as its name implies) is supposed to be caused by the voice of a demon inside the body of the speaker, who really himself talks in a feigned human voice, or in squeaking or whistling tones thought suitable to the thin-bodies spirit-visitor». In particolare si è fatto riferimento agli Eschimesi per questo tipo di credenze: cfr. SCHMIDT 1998, pp. 289-290.

<sup>10</sup> Cfr. DODDS 1951, pp. 90-91: «certo, non erano ventriloqui nel senso moderno, come spesso si crede».

<sup>11</sup> Cfr. SOMMERSTEIN 1983, p. 101; CONNOR 2000, p. 50; KATZ - VOLK 2000, pp. 124-125.

consapevolmente – si tende a personificare e rendere «attrice» la voce che esce da lui. Il veicolo umano della voce demonica, dunque, perde importanza e l'attenzione viene traslata, almeno a livello linguistico, al vero parlante annidato al suo interno. La medesima ambiguità grammaticale sembra in effetti rilevabile anche in un altro celebre passo sui ventriloqui che compare nel trattato di Plutarco *Sulla scomparsa degli oracoli*, dove peraltro l'autore lascia intendere come il termine *Eurukleis* ai suoi tempi fosse in qualche modo desueto e risultasse sostituito da un sinonimo (414E):

εὐηθες γὰρ ἔστι καὶ παιδικὸν κομιδὴ τὸ οἶσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν ὥσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους Εὐρυκλέας πάλαι νυνὶ δὲ Πύθωνας προσαγορευομένους ἐνδύομενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὄργανοις... καταμικτὸς ἀνθρωπίναις χρεῖαις οὐ φείδεται τῆς σεμνότητος οὐδὲ τηρεῖ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ τῆς ἀρετῆς.

È assurdo e puerile credere che il dio stesso, come gli *engastrimuthoi* soprannominati un tempo *Eurukleis* e adesso Pitoni, penetrando nel corpo dei profeti parli servendosi delle loro bocche e delle loro voci come strumenti. Chi mescola la divinità alle funzioni umane non rispetta la sua maestà né ha riguardo per la dignità e la grandezza della sua virtù.

Il nome di «Euricli» sarebbe stato dunque soppiantato da «Pitoni»<sup>12</sup>. Il termine deriva, con ogni verosimiglianza, dal Pitone delfico, il drago dotato di poteri profetici<sup>13</sup> che era stato ucciso da Apollo. Si è pensato che fossero stati gli stessi ventriloqui a farsi chiamare in questo maniera, nel tentativo di nobilitarsi con un riferimento all'oracolo di Delfi; oppure che la comparsa di questa denominazione sia lo specchio di un'interpretazione in qualche modo svilente delle attività dell'oracolo, equiparate a quelle di indovini di livello più basso<sup>14</sup>. Non è certo questa la sede per approfondire il problema, ma si può notare come con ogni probabilità con «spirito pitone» si potesse indicare, al tempo di Plutarco, uno «spirito profetico» responsabile dell'invasamento degli indovini, che da questo prendevano il nome. Su questa linea sembra porsi ad esempio un noto passo degli *Atti degli Apostoli* (16. 16), ambientato a Filippi:

Ἐγένετο δὲ πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχὴν παιδίσκητινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα ὑπαντήσασαι ἡμῖν, ἣτις ἐργασίαν πολλὴν παρεῖχεν τοῖς κυρίοις αὐτῆς μαντευομένη.

Avvenne che mentre noi ci recavamo alla preghiera ci si fece incontro una fanciulla che aveva uno spirito pitonico, la quale procurava molti guadagni ai suoi padroni per mezzo delle sue profezie.<sup>15</sup>

Com'è stato notato, non c'è bisogno di pensare che la ragazza in questione fosse una ventriloqua: il riferimento degli *Atti* potrebbe essere ad un generico «spirito di profezia»<sup>16</sup>. In effetti sembra

<sup>12</sup> L'equivalenza compare anche in Esichio, π 4314: Πύθων ὁ ἐγγαστριμύθος ἢ ἐγγαστριμαντις, e soprattutto in una glossa ipocratica di Eroziano (I sec. d.C.): ἐγγαστριμύθοι ἄς πύθωνάς τινες καλοῦσιν. ἔστι δὲ τῶν ἀπαξ εἰρημένων (fr. 31 Nachmanson), sulla quale cfr. TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, pp. 427-428.

<sup>13</sup> Cfr. Eur. *Ifigenia in Tauride*, 1245; Igino, 140: *Python Terrae filius draco ingens. Hic ante Apollinem ex oraculo in monte Parnasso responsa dare solitus erat*; Luciano, *De astrologia* 23.

<sup>14</sup> Cfr. CONNOR 2000, p. 52, per entrambi i punti di vista.

<sup>15</sup> Cfr. anche la resa della *Vulgata*: *Factum est autem euntibus nobis ad orationem puellam quandam habentem spiritum pythonem obviare nobis quae quaestum magnum praestabat dominis suis divinando*.

<sup>16</sup> Cfr. VAN HENTEN 1999, p. 670. L'ipotesi contraria è invece sostenuta da KATZ - VOLK 2000, p. 126.

probabile che con l'andar del tempo i vari «pitoni», Euricli ed *engastrimuthoi* avessero finito per perdere di specificità, soprattutto nell'uso corrente.

In questa maniera generica, tutto lascia credere, fu impiegato *engastrimuthos* nella traduzione greca della Bibbia che va sotto il nome dei Settanta. La scelta di adoperare questo termine, che nell'ambiente in cui operavano i traduttori evidentemente era piuttosto sfumato, mentre rimaneva connotato in un senso più specifico presso eruditi e letterati, con il tempo avrebbe portato ad un bizzarro corto circuito interpretativo. Di questo, tuttavia, diremo a suo tempo: per il momento occorre esaminare il passo, relativo alla consultazione della cosiddetta «maga di Endor» da parte di re Saul (*Re I*, 28. 7-14), che ha un'urgente necessità di mettersi in contatto con il defunto Samuele:

καὶ εἶπεν Σαουλ τοῖς παισὶν αὐτοῦ Ζητήσατέ μοι γυναῖκα ἐγγαστριμυθον, καὶ πορεύσομαι πρὸς αὐτήν καὶ ζητήσω ἐν αὐτῇ· καὶ εἶπαν οἱ παῖδες αὐτοῦ πρὸς αὐτόν Ἴδου γυνὴ ἐγγαστριμυθος ἐν Αενδωρ. Καὶ συνεκαλύψατο Σαουλ καὶ περιεβάλετο ἱμάτια ἕτερα καὶ πορεύεται αὐτός καὶ δύο ἄνδρες μετ' αὐτοῦ καὶ ἔρχονται πρὸς τὴν γυναῖκα νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῇ Μάντευσαι δὴ μοι ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ καὶ ἀνάγαγέ μοι ὃν ἐὰν εἴπω σοι. [...] Καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ Τίνα ἀναγάγω σοι; Καὶ εἶπεν Τὸν Σαμουηλ ἀνάγαγέ μοι. Καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ τὸν Σαμουηλ καὶ ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ· καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ πρὸς Σαουλ Ἵνα τί παρελογίσω με; καὶ σὺ εἶ Σαουλ. Καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ βασιλεὺς Μὴ φοβοῦ, εἰπὸν τίνα ἐόρακας. Καὶ εἶπεν αὐτῷ Θεοὺς ἐόρακα ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς. Καὶ εἶπεν αὐτῇ Τί ἔγνωσ; Καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἄνδρα ὄρθιον ἀναβαίνοντα ἐκ τῆς γῆς, καὶ οὗτος διπλοῖδα ἀναβεβλημένος. Καὶ ἔγνω Σαουλ ὅτι Σαμουηλ οὗτος, καὶ ἔκρυψεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ.

Saul disse ai suoi servi: «Cercatemi una *engastrimuthos*, andrò da lei e la interrogherò». Questi gli risposero: «Ecco, c'è una *engastrimuthos* ad Endor». Saul si travestì e partì con due uomini. Giunsero da quella donna di notte e le disse: «Pratica per me la divinazione per mezzo dell'*engastrimuthos*, ed evocami chi ti dirò». [...] E la donna gli rispose: «Chi ti devo evocare?» «Evocami Samuele.» A quel punto la donna vide Samuele e lanciò un forte grido, e disse a Saul: «Perché mi hai ingannata? Tu sei Saul!» Il re le rispose: «Non aver paura, dimmi cosa hai visto.» Ella gli rispose: «Vedo dèi che salgono dalla terra.» Saul le disse: «Che aspetto ha?» «È un uomo che sale dalla terra, e indossa un mantello doppio.» Saul allora capì che si trattava di Samuele, si gettò bocconi a terra e gli rese omaggio.

Si tratta di un passo ben noto e assai interessante, soprattutto per gli elementi arcaici di cui è portatore<sup>17</sup>. Allo stesso tempo il brano è molto controverso dal punto di vista teologico: Samuele era stato veramente evocato dalla maga, oppure tutta la vicenda risultava un inganno diabolico? Su questo dilemma fin dai primi secoli del cristianesimo si è andata sviluppando un'imponente letteratura, ma non è su questo che ci dovremo concentrare<sup>18</sup>. La questione consiste piuttosto nel determinare quale fosse il termine ebraico che si trovava a monte di *engastrimuthos*, e capire per quale motivo sia stata scelta questa traduzione greca.

Nella versione ebraica la maga di Endor era definita *ba'alat-'ôb*, la cui prima parte significa senza dubbio «signora di...»; la parola *'ôb* invece è molto problematica e sulla sua interpretazione c'è

<sup>17</sup> Cfr. SIMONETTI 1989, p. 9.

<sup>18</sup> Dopo un riferimento al venerando, ma non ancora del tutto inutile ALLACCI 1629, cfr. almeno SMELIK 1979; SIMONETTI 1989.

un'ampia discussione, che esula dalle competenze di chi scrive<sup>19</sup>. Secondo un'ipotesi, il termine 'ôb in origine avrebbe indicato un pozzo sacrificale usato per la divinazione (in maniera simile al latino *mundus* o al greco *bothros*); da lì il significato si sarebbe esteso a «spirito». Altri hanno invece pensato ad etimologie che rimanderebbero agli «antenati», al «ritorno» (delle anime, in questo caso), al «nemico» (inteso come spirito maligno). Minoritaria è la posizione di chi, a partire da un assai problematico passo di Giobbe (32. 19) dove il termine indicherebbe un «otre», si vorrebbe riconnettere al significato letterale del termine greco. La traduzione più prudente di *ba'alaq-'ôb* sembrerebbe comunque quella di «signora degli spiriti»<sup>20</sup>. In ogni caso, non vi sarebbero riferimenti espliciti alla ventriloquia né nel termine ebraico né nello svolgersi della vicenda<sup>21</sup>. In effetti c'è un elemento importante che lascia intendere come il traduttore dei Settanta, con ogni probabilità, stesse adoperando *engastrimuthos* come un termine per indicare genericamente una profetessa o una negromante. Un altro traduttore greco del Vecchio Testamento, Aquila di Sinope (II sec. d.C.), rende infatti *ba'alaq-'ôb* nel medesimo passo semplicemente come μάγος<sup>22</sup>. Allo stesso modo, se nella *Vetus Latina* il greco *engastrimuthos* era tradotto con *ventriloquus*, che risulta adoperato anche da Tertulliano<sup>23</sup>, nella *Vulgata* invece scompare la menzione della ventriloquia e compare il nesso *mulier habens pythonem*. Gerolamo naturalmente conosce la traduzione dei Settanta, ma evidentemente nell'ebraico non vede menzionato nulla di esplicitamente legato alla ventriloquia, e preferisce dunque richiamare lo «spirito di divinazione» che trovava menzionato, come si è visto, in *Atti 16.16*<sup>24</sup>. Che la sua fosse una scelta ben ponderata sembra dimostrato anche da un passo del *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, dove l'ebraico *Obath* è glossato come *magus vel pythonissa, quam graeci ἐνγαστρίμυθον [sic] vocant*<sup>25</sup>.

*Magus, puthonissa, engastrimuthos*: questo ventaglio di termini lascia intendere che il vocabolario ebraico della divinazione, come è stato osservato, non corrispondeva esattamente a quello greco né a quello latino, e dunque i traduttori dovettero far ricorso ad approssimazioni, a

<sup>19</sup> Ringrazio Corrado Martone per avermi aiutato, non solo bibliograficamente, ad orientarmi in una questione tanto intricata.

<sup>20</sup> Cfr. HOFFNER 1974; KATZ - VOLK 2000, pp. 125-126; TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, p. 422.

<sup>21</sup> Talora, peraltro, si è tentato di stabilire avventurosamente una connessione, sospettando che nel seguito dell'episodio la donna «impersonasse» Samuele facendolo parlare dal proprio ventre. Cfr. VEILLEUX 2012, p. 39 n. 75: «Doit-on croire que c'est par ventriloquisme que Samuel s'adresse avec Saül, la nécromancienne étant alors un médium de communication?». Un'interpretazione di questo tipo potrebbe sembrare influenzata da ben noti *plots* cinematografici, ma occorre ricordare che simili forme di spiritismo *ante litteram* sono attestate già in tempi non sospetti: tra gli esempi di ventriloquia moderna citati da ALLACCI 1629, pp. 428-429, c'è anche il caso del domenicano portoghese Jeronymo da Azambuja, noto come Hieronymus Oleaster (+1563), che ricorda di aver visto in gioventù una fanciulla a Lisbona, una tale Cecilia, dal cui corpo usciva una *vox gracilis* che lei asseriva essere di un certo «Pietro Giovanni defunto», in grado di rispondere alle domande che le venivano poste. La ragazza, finita nel mirino delle autorità, fu esiliata sull'isola di Sao Tomè.

<sup>22</sup> Cfr. TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, p. 424.

<sup>23</sup> Cfr. *Adversus Marcionem* 4.25; *Adversus Praxean* 19.

<sup>24</sup> Meno probabile che, come sembra pensare TRENCSÉNYI-WALDAPFEL 1961, pp. 219-221, alla base della *mulier habens pythonem* di Gerolamo si collochi in qualche modo l'erudita connessione di Pitone con il mondo dei morti (cfr. Igino 140: *Apollo... Pythonem sagittis interfecit... ossaque eius in cortinam coniecit et in templo suo posuit, ludosque funebres ei fecit, qui ludi Pythia dicuntur*), che lo renderebbe particolarmente adatto in un contesto di necromanzia.

<sup>25</sup> Lo stesso vale per gli altri passi, peraltro meno caratterizzati, in cui nella versione dei Settanta si fa menzione di *engastrimuthoi*, nei quali il termine 'ôb è variamente reso da Gerolamo come *puthon* e *magus*, da Aquila come μάγος: cfr. HOFFNER 1974, p. 131; TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, p. 424. A quanto osserva WIŚNIEWSKI 2005, p.136, questa scelta di Gerolamo sarebbe stata tuttavia osteggiata da Rufino, che preferiva aderire alla traduzione *ventriloquus* attestata nella *Vetus Latina*.

parole che evidentemente sentivano come sufficientemente elastiche e generiche per fungere da ponte tra le due lingue<sup>26</sup>. Per quanto sia un aspetto sfuggente, ci si potrebbe chiedere se la scelta del termine *engastrimythos* da parte del traduttore del brano di *Re I*, 28 non sia stata in qualche modo orientata anche dal sesso della maga: a partire dal *Corpus Hippocraticum*, come si è visto, sembra attestata un'associazione (per quanto non esclusiva) della ventriloquia con il genere femminile, e questo potrebbe anche valere per le «pitonesse». In ogni caso, se anche alcuni di questi termini erano in qualche modo orientati dal punto di vista del genere, sicuramente lo erano molto meno o per niente da quello della tecnica divinatoria utilizzata, e come si è visto questo vale segnatamente per *engastrimuthos*.

L'autorevolezza della traduzione dei *Settanta*, tuttavia, fu tale da «rispecializzare» la parola adoperata in maniera generica, tanto che al termine *engastrimuthos* finì per essere inestricabilmente associato anche l'aspetto necromantico. Se Filone non usa mai il termine *engastrimuthos* quando parla di necromanzia<sup>27</sup>, in Giuseppe Flavio il collegamento risulta fermamente stabilito (*AJ* 6.330: τὸ γὰρ τῶν ἐγγαστριμύθων γένος ἀνάγον τὰς τῶν νεκρῶν ψυχὰς δι' αὐτῶν προλέγει τοῖς δεομένοις τὰ ἀποβησόμενα). La nuova sfaccettatura semantica attribuita ad *engastrimuthos* fu poi canonizzata dalla lessicografia tarda, come testimonia la voce presente nella *Suda* (ε 45):

Ἐγγαστριμύθος: ἐγγαστριμαντις· ὁ νῦν τινες Πύθωνα, Σοφοκλῆς δὲ στερνόμαντιν, Πλάτων ὁ φιλόσοφος Εὐρυκλέα ἀπὸ Εὐρυκλέους τοιοῦτου μάντεως. Ἀριστοφάνης Σφηξί' μιμησάμενος τὴν Εὐρυκλέους μαντείαν καὶ διάνοιαν. Φιλόχορος δ' ἐν γ' περὶ μαντικῆς καὶ γυναικας ἐγγαστριμύθους. αὗται τὰς τῶν τεθνηκότων ψυχὰς ἐξεκαλοῦντο. μᾶ δὲ αὐτῶν ἐχρήσατο Σαούλ, ἥτις ἐξεκαλέσατο τὴν ψυχὴν Σαμουὴλ τοῦ προφήτου.

*Engastrimuthos* o *engastrimantis*: quello che adesso alcuni chiamano *Puthon*, mentre Sofocle parla di *sternomantis* ed il filosofo Platone di *Eurukles*, da Euricle, un indovino di questo genere. Aristofane nelle *Vespe*: «imitando l'arte divinatoria di Euricle». Filocoro nel III libro *Sulla divinazione* riferisce che c'erano anche delle ventriloque<sup>28</sup>. Queste evocavano le anime dei morti. Di una di loro si servì Saul, che evocò l'anima del profeta Samuele.

Quella della *Suda* è una vera e propria *conflatio*<sup>29</sup> che tuttavia fu in linea con la *vulgata* antichistica (che anzi, probabilmente ne fu condizionata) almeno fino al secolo scorso. Per Bouché-Leclercq, il ventriloquismo era collegato con la necromanzia, di cui costituiva una variante più popolare ed accessibile; sulla stessa linea si poneva anche Halliday<sup>30</sup>. In realtà, come

<sup>26</sup> Cfr. NIKIPROWETZKY 1970, p. 338, citato da TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, p. 425 n. 27.

<sup>27</sup> Cfr. TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, p. 427 n. 31.

<sup>28</sup> Si tratta di Filocoro l'attidografo (IV-III sec. a.C.), che, come informa la *Suda*, scrisse un *De divinatione* in quattro libri; questa citazione corrisponde a *FGrH* 328 F 78. Su questo frammento, cfr. anche TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, pp. 420-421.

<sup>29</sup> L'osservazione cruciale secondo cui le ventriloque «evocavano le anime dei morti» potrebbe essere farina del sacco del suo compilatore, dal momento che non compare nella *lignée* lessicografica cui fa capo (e che sembra risalire a Elio Dionisio, *Attika onomata* ε 2): si può rimandare per esempio ad a Esichio, ε 123; Fozio, *Lex.* ε 20. Cfr. anche, dello stesso Fozio, *Ep.* 151, dove discute con una certa ampiezza del significato di *engastrimuthos* presso gli autori classici e nel Nuovo Testamento, ma curiosamente non accenna alla vicenda della maga di Endor. Cfr. anche TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, pp. 431-433.

<sup>30</sup> Cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ 1879, p. 338; HALLIDAY 1913, pp. 244-245.



si è visto, tutto lascia intendere che questa connessione, almeno in ambito greco, non sia originaria e derivi proprio dalla traduzione dell'episodio della maga di Endor<sup>31</sup>.

Una volta sgombrato il campo dall'equivoco che voleva i ventriloqui appaiati ai negromanti, ci si può tuttavia concentrare sul ventaglio di denominazioni con cui *engastrimuthos*, a partire dalle traduzioni dei Settanta, finisce per sovrapporsi. Cos'è che accomunava la parola che tecnicamente indicava il «ventriloquo», dunque con un significato molto specializzato, a termini più generici come *puthōn*, *magos*, ma anche – ci informano i lessici – con *telesphoros*<sup>32</sup>? Indubbiamente, in una cultura come la nostra dove il ventriloquo è fortemente caratterizzato come «chi parla a bocca chiusa e sembra prestare la voce ad un altro», sembrerebbe quantomeno bizzarro che il termine venisse usato come sinonimo non marcato di «illusionista», «mago», «prestigiatore». Il punto è che, come si è visto, per gli antichi la percezione dell'*engastrimuthos* era differente dalla nostra. Il ventriloquo era essenzialmente chi portava dentro di sé un altro parlante sovranaturale, la cui voce usciva dall'interno dell'ospite umano. In sostanza l'*engastrimuthos* è un «invasato» in senso letterale: porta in sé, nel proprio ventre, un'entità intelligente che comunica con l'esterno, e questo spiega perché lo si finisca per appaiare così disinvolatamente ai «posseduti» di ogni tipo, maghi, negromanti, pitonesse. Si tratta insomma di un'idea di possessione espressa in termini molto realistici e fisici, che peraltro era diffusa e che, in ambito cristiano, è espressamente attestata per la Pizia, riguardo alla quale circolava una famigerata interpretazione riferita da Origene e Giovanni Crisostomo<sup>33</sup>. Collocare fisicamente il *daimōn* profetizzante nel corpo del vate consentiva tra l'altro ai cristiani di screditarne l'autorità, sottolineandone l'ubicazione imbarazzante e impura: questo valeva tanto per la Pizia quanto per la maga di Endor, come rivelano numerosi passi di Eustazio di Antiochia<sup>34</sup>, cui più tardi fa eco Fozio<sup>35</sup>. Plutarco, come si è visto, non la pensava in maniera

<sup>31</sup> Cfr. TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, pp. 426, 437; WIŚNIEWSKI 2005, pp. 136-137. In ogni caso non mi sembra nemmeno che si possa dire, con TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001, p. 429, che «the juxtaposition of necromancy and ventriloquism» nei *Babulōniaka* di Giamblico, almeno a quanto risulta dal riassunto di Fozio, «could mean that in Iamblichus' mind the two activities were closely associated», e questo si spiegherebbe con l'origine orientale dell'autore e l'argomento esotico del suo romanzo. In realtà dal testo dell'epitome di Fozio sembra di cogliere solo un elenco di maghi concluso dall'*engastrimuthos* («dice che vi è un mago della grandine e un mago dei serpenti, e della necromanzia e l'*engastrimuthos*»), riguardo al quale poi vengono fornite due glosse, il già noto *Eurukles* ed il termine babilonese *Sakchura* (*Bibl.* 94. 75b): καὶ μάγον δὲ λέγει χαλάξης καὶ μάγον ὄφεων, καὶ νεκρομαντείας καὶ ἐγγαστρίμυθον, ὃν καὶ φησιν ὡς Ἕλληνες μὲν Εὐρυκλέα λέγουσι Βαβυλώνιοι δὲ Σάκχουραν ἀποκαλοῦσι.

<sup>32</sup> Cfr. e.g. *Suda*, τ 266: Τελεσφόρος· τέλειος, μάντις, ἐγγαστρίμυθος. Il termine *telesphoros* nel senso di «maga» compare ancora una volta nei Settanta, *Deuteronomio* 23.17.

<sup>33</sup> Cfr. Origene, *Contra Celsum*, 7.3, ιστόρηται τοίνυν περὶ τῆς Πυθίας, ὅπερ δοκεῖ τῶν ἄλλων μαντείων λαμπρότερον τυγχάνειν, ὅτι περικαθεζομένη τὸ τῆς Κασταλίας στόμιον ἢ τοῦ Ἀπόλλωνος προφητικῆς δέχεται πνεῦμα διὰ τῶν γυναικείων κόλπων· οὐ πληρωθεῖσα ἀποφθέγγεται τὰ νομιζόμενα εἶναι σεμνὰ καὶ θεῖα ἀποτεύματα, e Giovanni Crisostomo, *In ep. I ad Cor.*, PG 61, cc. 241-242, λέγεται τοίνυν αὕτη ἡ Πυθία γυνή τις οὕσα ἐπικαθῆσθαι τῷ τρίποδι ποτε τοῦ Ἀπόλλωνος, διαφοῦσα τὰ σκέλη· εἴθ' οὕτω πνεῦμα πονηρὸν κάτωθεν ἀναδιδόμενον, καὶ διὰ τῶν γεννητικῶν αὐτῆς διαδιδόμενον μορίων πληροῦν τὴν γυναῖκα τῆς μανίας, καὶ ταύτην τὰς τρίχας λύουσαν λοιπὸν ἐκβακχεύεσθαι τε, καὶ ἀφρὸν ἐκ τοῦ στόματος ἀφιέναι, καὶ οὕτως ἐν παροιμίᾳ γενομένην τὰ τῆς μανίας φθέγγεσθαι ῥήματα. Cfr. anche SMITH 1965, pp. 414-415; CONNOR 2000, p. 70; WIŚNIEWSKI 2005, pp. 134. Si tratta di uno spunto che, com'è noto, verrà ripreso nei famigerati *Bijoux indiscrets* di Diderot, non a caso connesso al ventriloquismo già nella voce *Ventriloque* dell'*Encyclopédie* (vol. 17, 1765, pp. 33-34), come osserva CONNOR 2000, pp. 195-208.

<sup>34</sup> Cfr. *De engastrimytho contra Origenem*, 30. 1: εἰ οὖν αὐτὸ τοῦνομα κατὰ τοῦ πράγματός ἐστι τεταγμένον ὀρθῶς, ἐν γαστρὶ μῦθον ἔοικεν ἀναπλάττειν ἢ ἐγγαστρίμυθος· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ φυσικοῦ φθέγγεται νοῦ σωφρόνως, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐνδοτάτοις μορίοις ἐμφωλεύσων ὁ δαίμων αὐτὴν ἐπινέμεται καὶ βλέπτει τὴν φρόνησιν, ἐκ δὲ τῆς γαστρὸς ἐξηκεῖ μυσθόδη πλάσματα συγκροτῶν; cfr. anche la versione italiana di SIMONETTI 1989, p. 204.

<sup>35</sup> Cfr. *Ep.* 151: τὸ ἐμφωλεύων τῇ ἀνθρωπιᾷ γαστρὶ πονηρὸν καὶ ἄξιον τὴν κοπροδόχον οἰκεῖν ἀκάθαρτον πνεῦμα οἱ μὲν τῆς εὐσεβείας λιάν ἐμφερώς προσωνομάκασιν ἐγγαστρίμυθον...

troppo diversa; d'altro canto non si può escludere che esistessero anche fautori della religiosità tradizionale che, pur accettando l'ubicazione concreta dello spirito profetico nel ventre, non calcassero la mano sulla sporcizia e l'indegnità di questa sede. Un approccio di quest'ultimo tipo sembra riecheggiato da un opuscolo di Michele Psello, rivolto ai suoi discepoli e finalizzato proprio a spiegare la fisiologia della ventriloquia con particolare riferimento alla maga di Endor<sup>36</sup>. Nella sua visione, che risente dichiaratamente della demonologia neoplatonica di ascendenza procliana, il demone parlante (*engastrimuthon pneuma*) risiede nel ventre (non denigrato *tout court* ma descritto come importante ganglio posto al centro del corpo) dal quale emerge la sua voce, mentre l'impulso a comunicare gli viene dall'ospite umano, che dunque in questo modo può enunciare profezie a volontà e per questo si compiace di tale possessione<sup>37</sup>. Si tratta di una costruzione sottile e raffinata, che riesce a coniugare i vari aspetti associati all'*engastrimuthos* dalla tradizione classica e biblica ed evoca quasi una sorta di simbiosi tra l'uomo e lo *pneuma* che lo colonizza.

Ritenere che i ventriloqui, in quanto «posseduti», portassero letteralmente dentro di sé un'entità intelligente che parlava attraverso di loro poteva far scattare associazioni con situazioni percepite come simili. Si può citare, per esempio, un passo di uno storico dell'inizio del VII secolo d.C., Teofilatto Simocatta (*Hist.* 2. 2. 2), che descrivendo in termini caratteristicamente ampollosi e molto letterari le attività di un comandante persiano alle prese con un'invasione bizantina dei suoi territori, ricorda di come si fosse rivolto anche a maghi e indovini, tra i quali «donne invasate dallo spirito di Pitone»:

ὁ δὲ σατράπης τοὺς θεραπευτὰς τῶν μαγγανευμάτων διηρώτα καὶ παρὰ τῶν μάγων ἡξίου ἔχνη πυθέσθαι προρρήσεως, τὰς τε πνεύματι Πύθωνος ἐνθουσιώσας καὶ φαντασίαν κηΐσεως παρεχομένας τῇ τοῦ δαμονίου περιφορᾷ ἡξίου τὸ ἐσόμενον προαγορεῦσαι.

Il satrapo interrogava i cultori delle magie e chiedeva ai maghi di fornirgli tracce di prescienza, così come chiedeva di svelare il futuro alle donne invasate dallo spirito di Pitone, che offrivano un'apparenza di concepimento portando in giro il demonio.

Teofilatto qui sembra attingere, sulla scorta di conoscenze lessicografiche e libresche, alla tradizione che considerava sinonimi *engastrimuthos* con *Puthon*; il richiamo allo «spirito di Pitone» sembra rimandare agli *Atti degli Apostoli* (dove la variante ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνος rispetto alla *vera lectio* ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα è attestata già in un papiro del III secolo), mentre nell'uso di τοῦ δαμονίου περιφορᾷ probabilmente c'è un'eco del passo del *Sofista* di Platone citato in precedenza (τὸν ἄτοπον Εὐρυκλέα περιφέροντες αἰεὶ πορεύονται). L'elemento di maggior rilievo in questo passo, peraltro, è l'associazione implicita dell'idea di gestazione con la ventriloquia, quasi

<sup>36</sup> Cfr. innanzitutto l'*editio princeps* di LITTLEWOOD 1990; il testo si legge ora in DUFFY - WESTERINK 2002, pp. 138-142; cfr. anche le osservazioni di MAGDALINO - MAVROUDI 2006, pp. 30-32.

<sup>37</sup> Ἐπεὶ δὲ ἡ γαστήρ μέση τοῦ σώματος ἴδρται, τὰ μὲν καρδία συμπαθοῦσα, τὰ δὲ ἥπατι, τὰ δὲ ἐγκεφάλῳ (δέχεται γὰρ κακῆθεν συζυγίαν νεύρων, δι' ὧν ἔχει τὴν αἴσθησιν), τὸ ἐν αὐτῇ ἐνεργοῦν πνεῦμα ὁμοῦ τε ταύτην κακοῖ καὶ συμπαθεῖν δια[τίθησι] τὸν ἐγκέφαλον· ἐξιστᾷ τοίνυν αὐτὸν καὶ ἄλλοιοῖ καὶ οὐκ ἐὰν νήφειν τὸν κάτοχον. Πᾶ[ς δὲ] ὁ ἐκεῖθεν ἐνεργούμενος δύναμιν τε ἔχει κατασιγάσειν τὸ πνεῦμα καὶ δύναμιν ἐπεγείρειν καὶ οὐκ ἂν ποτε παρενεχθῆ μὴ προσηρημένος. Ἄλλ' οἱ γε πλείστοι τῶν οὕτω τυραννουμένων, οὐ τὴν τυραννίδα ἀποδυσόμενοι, ἀλλ' ἔρωτα τῆς προγνώσεως ἴσχυοντες, τοῖς πυνθανομένοις περὶ ὅτου βούλοιντο χρηστηριάξουσιν ὥσπερ καὶ προκαταγγέλλουσι τὰ ἐσόμενα, τὰ μὲν αὐτοὶ λέγοντες, τὰ δ' ἐτέρους εἰσάγοντες προαγορεύοντας.

che l'*engastrimuthos* rechi nel suo ventre lo spirito profetico come un feto<sup>38</sup>, secondo un'idea che, del tutto indipendentemente, sarebbe riemersa nel XVIII secolo, quando ormai la ventriloquia si avviava a diventare uno spettacolo puramente secolare<sup>39</sup>.

Ci si potrebbe chiedere se questo particolare accostamento sia una trovata isolata di Teofilatto o non possa essere stata attiva anche in altri casi nel corso dell'antichità. Per quanto non connessa alla ventriloquia, la menzione di un feto profetico che parla dall'utero materno è presente in Livio<sup>40</sup>: si tratta di un elemento che potrebbe senza particolare difficoltà essersi espanso anche agli *engastrimuthoi*. Alla luce di queste considerazioni potrebbe dunque ricevere ulteriore supporto un'ipotesi avanzata una ventina di anni fa da W. H. Mineur in riferimento a due passi dell'*Inno a Delo* di Callimaco. Nel primo di essi Apollo non ancora nato si scaglia contro i Tebani (vv. 86-87):

ταῖς μὲν ἔτ' Ἀπόλλων ὑποκόλπιος αἰνὰ χολώθη,  
φθέγγατο δ' οὐκ ἀτέλεστον ἀπειλήσας ἐπὶ Θήβῃ...

Contro di loro, ancora nel grembo, Apollo assai si adirò  
e pronunciò minacce non vane per Tebe...

Nel secondo, invece, il dio conclude così una profezia benevola verso i Tolomei che pronuncia ancora una volta dall'utero materno (189-190):

αἰνήσεις μέγα δὴ τι τὸν εἰσέτι γαστέρι μάντιν  
ὑστερον ἤματα πάντα.

Molto loderai chi fu profeta già nel grembo materno  
sempre in futuro.

Nel proprio commento ai vv. 86-87, Mineur osservava che «as l. 189 of *Delos* suggests... the existence of *engastrimanteis* or *-mythoi* perhaps prompted this idea to Callimachus»<sup>41</sup>. Questo potrebbe forse rendere giustizia ad un passo altrimenti giudicato barocco e di cattivo gusto, anche se sicuramente la questione meriterebbe di essere ulteriormente approfondita<sup>42</sup>.

La possibilità che già in Callimaco la ventriloquia fosse connessa all'immagine della gestazione, come avviene in seguito nel passo di Teofilatto Simocatta, ci riporta alla questione dalla quale si sono prese le mosse, ovvero se sia lecito estendere agli antichi la nostra percezione di questa pratica. Com'è già emerso nel corso di questa discussione, la risposta sembra essere decisamente negativa. È profondamente diverso, innanzitutto, ciò che viene ritenuto

<sup>38</sup> Mi sembra non cogliere il punto la traduzione di WHITBY - WHITBY 1986, p. 45, che recita «who appeared to be impregnated by the error of the devil».

<sup>39</sup> Cfr. CONNOR 2000, p. 193, che cita la voce *Engastrémýthe* dell'*Encyclopédie*, nella quale si afferma che «on pourroit donner le nom d'engastrémithe ou ventriloque aux enfans, que quelques auteurs prétendent avoir fait des cris dans le ventre de leurs meres».

<sup>40</sup> Cfr. 24. 10. 10, *iam alia volgata miracula erant: [...] infantem in utero matris in Marrucinis 'io triumphae' clamasse*.

<sup>41</sup> Cfr. MINEUR 1984, p. 120.

<sup>42</sup> Tra l'altro accogliere questa suggestione significherebbe forse ammettere che l'associazione tra *Puthon* delfico e ventriloquia era già attiva al tempo di Callimaco: uno sviluppo che forse non è impossibile, ma sul quale occorrerebbe riflettere.

significativo e «controintuitivo». Per noi il ventriloquo è qualcuno che non parla ma proietta la propria voce lontano da sé, per prestarla ad un *token* esterno, normalmente muto, rappresentato da una marionetta o un pupazzo. Per gli antichi è il ventriloquo a parlare, ma il fatto che non usi gli organi consueti della fonazione rende la sua locuzione altrettanto aliena di quella prestata ad un pupazzo. Se le parole escono da dentro di lui ma non dalla *sua* bocca, allora escono dalla bocca di un altro. Emerge dunque la figura del parlante nascosto che si annida nell'ospite umano e pronuncia i propri vaticini dal ventre. Se proprio si vuole associare un *token* concreto al ventriloquo, si finisce per alludere a qualcosa che è situato dentro di lui, celato agli occhi degli spettatori, come un feto nel ventre materno: un'immagine, dunque, del tutto opposta alla nostra. In genere, tuttavia, non c'è bisogno di questo passaggio: la voce straordinaria, per il fatto stesso di esserlo, acquisisce autorità e il parlante viene identificato con un *daimon*. Per questo l'*engastrimuthos* è posto sullo stesso piano di altri «invasati» da spiriti profetici. Per spiegare un tale sviluppo occorre tenere presente il contesto nel quale, nell'antichità, era calato un fenomeno come la ventriloquia. In un mondo dove il soprannaturale aveva un ruolo molto più pervasivo che nel nostro e dove, soprattutto, il divino comunicava continuamente con l'umano attraverso molteplici canali (oracoli, sogni, *omina* di ogni genere...), la voce straordinaria del ventriloquo era facilmente interpretabile come una voce soprannaturale. Il *daimon* aveva tanti modi per fare sentire la sua voce, e quello di parlare dal ventre di un essere umano probabilmente non era neppure il più strano.

Tommaso Braccini

Dipartimento di Studi Umanistici

Via sant'Ottavio 20

10124 Torino

e-mail: tommaso.braccini@unito.it

#### BIBLIOGRAFIA

ALLACCI 1629: S. P. N. Eustathii Archiepiscopi Antiocheni... in *Hexahemeron Commentarius ac De Engastrymitho dissertatio adversus Origenem*, item Origenis *De eadem engastrimytho*... Leo Allatius primus in lucem protulit, Latine vertit... dissertatione *De engastrimytho syntagmate* illustravit, Lugduni 1629.

BOUCHÉ-LECLERCQ 1879: A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, Paris 1879.

CONNOR 2000: S. Connor, *Dumbstruck: a cultural history of ventriloquism*, Oxford – New York 2000.

DODDS 1951: E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* (ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles 1951), trad. it. Scandicci 1997.

DUFFY - WESTERINK 2002: Michael Psellus, *Theologica*, II, ed. L. G. Westerink, J. M. Duffy, München – Leipzig 2002.

HALLIDAY 1913: W. R. Halliday, *Greek Divination: a study of its methods and principles*, London 1913.

- HOFFNER 1974: H. A. Hoffner, s.v.  $\alpha\iota\ \delta\ \acute{o}bh$ , in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds), *Theological Dictionary of the Old Testament*, I, Grand Rapids 1974, pp. 130-134.
- KATZ - VOLK 2000: J. T. Katz - K. Volk, 'Mere Bellies'? A New Look at *Theogony* 26-8, «The Journal of Hellenic Studies» 120 (2000), pp. 122-131.
- LITTLEWOOD 1990: A. R. Littlewood, *Michael Psellos and the Witch of Endor*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 40 (1990), pp. 225-231.
- MAGDALINO - MAVROUDI 2006: P. Magdalino, M. Mavroudi, *The Occult Sciences in Byzantium*, Geneva 2006.
- MINEUR 1984: Callimachus, *Hymn to Delos*, Introduction and Commentary by W.H. Mineur, Leiden 1984.
- NIKIPROWETZKY 1970: V. Nikiprowetzky, *La troisième Sibylle*, Paris 1970.
- PEARSON 1917: *The Fragments of Sophocles*, ed. by A. C. Pearson, I-III, Cambridge 1917.
- SCHMIDT 1998: L. E. Schmidt, *From Demon Possession to Magic Show: Ventriloquism, Religion, and the Enlightenment*, «Church History» 67.2 (1998), pp. 274-304.
- SIMONETTI 1989: M. Simonetti (cur.), *La maga di Endor*, Firenze 1989.
- SMELIK 1979: K. A. D. Smelik, *The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A.D.*, «Vigiliae Christianae» 33.2 (1979), pp. 160-179.
- SMITH 1965: W. D. Smith, *So-called Possession in Pre-Christian Greece*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 96 (1965), pp. 403-426.
- SOMMERSTEIN 1983: Aristophanes, *Wasps*, ed. with translation and notes by A. H. Sommerstein, Warminster 1983.
- TORALLAS TOVAR - MARAVELA-SOLBAKK 2001: S. Torallas Tovar, A. Maravela-Solbakk, *Between Necromancers and Ventriloquists: the ἐγγαστρίμυθοι in the Septuaginta*, «Sefarad» 61 (2001), pp. 419-438.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL 1961: I. Trencsényi-Waldapfel, *Die Hexe von Endor und die griechisch-römische Welt*, «Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae» 12.1/3 (1961), pp. 201-222.
- TYLOR 1876: E. B. Tylor, s.v. *Demonology*, in *Encyclopaedia Britannica*, VII, Edinburgh 1876<sup>9</sup>, pp. 60-64.
- VAN HENTEN 1999: J. W. Van Henten, s.v. *Python*, in K. van der Toorn et al. (eds). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln 1999<sup>2</sup>, pp. 669-671.
- VEILLEUX 2012: F. Veilleux, *La nécromancie grecque et les influences orientales*, diss. Montréal 2012.
- WHITBY - WHITBY 1986: M. Whitby, M. Whitby, *The History of Theophylact Simocatta*, an English translation with Introduction and Notes, Oxford 1986.
- WIŚNIEWSKI 2005: R. Wiśniewski, *La consultation des possédés dans l'Antiquité tardive: pythones, engastrimythoi et arrepticii*, «Revue d'études augustiniennes et patristiques» 51 (2005), pp. 127-152.