

LA DEA MEFITIS: DALLE MOFÉTE DEL SANNIO AD ABANO TERME

Partiamo da un'immagine. Arrivato vicino ad uno dei corsi che scendono dal Flegetonte, Dante intravede il colore del fiume infernale e lo paragona al Bulicame, un fiume dalle acque bollenti e solforose che sgorga nei pressi di Viterbo:

Tacendo divenimmo là 've spiccia
fuor de la selva un picciol fiumicello,
lo cui rossore ancor mi raccapriccia.
Quale del Bulicame esce ruscello
che parton poi tra lor le peccatrici,
tal per la rena giù sen giva quello¹.

Vale la pena citare questo passo dantesco a principio del nostro discorso, in quanto vi troviamo tre elementi che ricorreranno trattando Mefitis: acque cariche di zolfo, l'impressione profonda suscitata dalla visione di un corso d'acqua che ricorda un fiume infernale, infine la presenza di donne, in questo caso le prostitute che secondo una certa tradizione si spartivano i rivoli del Bulicame per attingere acqua calda per le loro case. Queste «peccatrici» non compariranno più, invece, nei rivoli della nostra vicenda, ma lasceranno il posto a tante altre figure femminili che, per vari motivi, sono connesse a loro volta ad altre acque sulfuree. A questo punto il Bulicame esce di scena, ma il suo «bollor vermiglio»² continuerà ad echeggiare al nostro orecchio. L'immagine tratta dall'inferno dantesco, così drammatica e vivida, ci serve infatti ad evocare atmosfere e vicinanze simboliche che bene introducono il percorso da compiere, appunto «dalle moféte del Sannio ad Abano Terme».

Per noi evocativo di odori fetidi o di malsani gas palustri, appunto perché lo riconduciamo all'aggettivo della lingua italiana «mefitico», oppure al più raro vocabolo «mefite» (ossia «palude densa di vapori sulfurei», ma anche «moffetta»), il nome «Mefitis» identifica una non troppo nota dea, oggetto di devozione in diverse aree osco-sannitiche. Il culto, ricordato anche da autori romani, è attestato in un'area assai vasta compresa fra la regione montuosa a ridosso dei confini tra Lazio, Abruzzo e Molise e, a sud, la provincia di Potenza³. Alcuni toponimi recano ancora oggi traccia della presenza di un culto dedicato a Mefitis: i fiumi Mefito e Melfa, il paese di Roccamonfina, e così via.

Il nome della dea ha posto più di un problema ai linguisti per la sua etimologia. Varie teorie sono state formulate a partire da ipotetiche radici indoeuropee: **medh-* «inebriare»

¹ Dante *Inf.* 14. 76-81.

² Dante *Inf.* 12. 101.

³ Tracce di un culto di Mefitis nella città di Cremona sono testimoniate da Tac. *Hist.* 3. 33, che si riferisce ad un episodio bellico avvenuto nell'anno 69 d.C., e da alcune iscrizioni: vd. CALISTI 2006, p. 202.

(connesso al gr. μηθύω) farebbe di Mefitis una dea dell'ubriacatura e dell'ebbrezza; **medhio-dhuitis* esprimerebbe invece il concetto di ciò che sta al centro, espandendo fumo e vapori, nei fenomeni collaterali alle eruzioni di lava, portando dunque ad un nesso con l'attività vulcanica⁴.

L'unica etimologia antica giunta fino a noi sembra creata apposta per generare dubbi e discussioni: si tratta del parallelo col greco μεσῖτις, di cui parla Prisciano⁵, spiegando che nel passaggio al latino si sarebbe verificata la mutazione di *s* in *f*. La vicinanza semantica con μέσος potrebbe a questo punto corroborare la tesi di una Mefitis legata all'idea di centralità nello spazio di un fenomeno geologico: «centro» come punto sacro da cui irradiano le manifestazioni del potere del mondo naturale. Oppure, considerando un'accezione di «centro» quale confine fra luoghi, stagioni e stadi della vita umana, più vicina dunque all'ambito della liminarietà, si è ipotizzato che la dea presiedesse ai punti di passaggio e transizione⁶.

Il più celebre santuario dedicato alla dea sorgeva nella Valle d'Ansanto, in Irpinia: siamo nel cuore degli Appennini meridionali, sul versante occidentale, in una cornice paesaggistica molto particolare. Il luogo è al centro di un importante snodo fluviale, contraddistinto dalla presenza di acque sulfuree e fortemente maleodoranti, che confluiscono nella valle creando un netto stacco con l'aspetto e il clima delle aree circostanti:

Il lago presso cui sorgeva un tempo il santuario di Mefite è situato a poca distanza dalle sorgenti dell'Ofanto e del Calore. Esso riecheggia ancora oggi nel suo nome il ricordo della dea, giacché è detto appunto Mefite o Mofeta. Nel visitare la Valle si comprende facilmente il suo ricorrere in fosche descrizioni, il suo essere considerata una Porta degli Inferi. Le colline che dolcemente digradano dall'altura su cui è abbarbicato il paese di Rocca S. Felice appaiono verdeggianti, ricche di campi coltivati, di prati lasciati al pascolo e di boschi. Nell'affacciarsi sul «Vallone dei Bagni» il panorama muta invece bruscamente. Come una ferita si apre infatti, tra il verde, un cratere riarso, in cui la poca vegetazione presente appare bruciata dalle esalazioni sulfuree emananti dalla Mofeta. Le acque del lago sono caratterizzate da un innaturale colore lattescente, che si ritrova anche nelle zone del cratere da cui esse si sono ormai da tempo ritirate. Emanano uno sgradevolissimo odore di zolfo, che accompagna al fastidio la nocività: non è infrequente infatti imbattersi in carcasse di animali, soffocati a causa del repentino cambiamento del vento, che rende l'aria irrespirabile. Le emissioni di acido solfidrico danno poi luogo, in talune circostanze, a dei veri e propri soffioni, sistemati a corona intorno al lago, o sprigionantisi dal fitto del vicino boschetto. Favorisce ad aumentare la suggestione del luogo il continuo rumoreggiare provocato dalla risalita in superficie dei gas, che costantemente fanno ribollire le dense acque della Mofeta, muggiando sommessamente in un cupo lamento⁷.

Nel settimo libro dell'*Eneide*, dove si racconta lo sbarco dei Troiani sulle sponde del Lazio, Virgilio inserisce riferimenti a luoghi e culti dell'Italia più antica, evocando così atmosfere di una terra misteriosa, rude e un po' selvaggia, come probabilmente ai Romani piaceva immaginare la penisola prima che fosse «unificata» sotto le insegne di Roma. Ai versi 563-571 si descrive

⁴ Vd. POCETTI 1982, pp. 237-260 e CAMPANILE 1985, p. 16 s.

⁵ *Corpus Grammaticorum Latinorum* 2. 328. 5.

⁶ Vd. CALISTI 2006, pp. 61-79.

⁷ CALISTI 2006, p. 137 s.

Giunone nell'atto di congedare la furia Alletto, dopo che questa ha svolto il compito, ordinatele dalla dea, di seminare discordia e guerra fra gli abitanti del Lazio e i Troiani appena approdati. L'Erinni, a questo punto, fa ritorno ai crepacci infernali dove ha dimora, che il poeta colloca nientemeno che nella valle d'Ansanto, come abbiamo visto una delle sedi principali del culto di Mefitis:

Est locus Italiae medio sub montibus altis,
nobilis et fama multis memoratus in oris,
Ampsanti valles: densis hunc frondibus atrum
urguet utrimque latus nemoris, medioque fragosus
dat sonitum saxi et torto vertice torrens.
Hic specus horrendum et saevi spiracula Ditis
monstrantur, ruptoque ingens Acheronte vorago
pestiferas aperit fauces, quis condita Erinys,
invisum numen, terras caelumque levabat.

V'è un luogo al centro d'Italia, al di sotto di alte montagne,
celebre, e ricordato per fama in molte regioni,
la vallata di Ansanto; da entrambe le parti con fitte
fronde lo stringe una fosca fiancata boscosa, e nel mezzo
scroscia in frastuono di massi e ritorta cascata un torrente.
Qui una spelonca orrenda e di Dite spietato si mostrano
gli spiragli e, irrompendo Acheronte, imponente voragine
apre le fauci pestifere: e in esse svanendo l'Erinni,
nume odioso, alle terre e al cielo recava sollievo⁸.

In una nota di Servio riguardante questo brano, la valle d'Ansanto viene addirittura denominata *umbilicum Italiae*, sorta di corrispettivo italico dell'*ómphalos* delfico:

ITALIAE MEDIO hunc locum umbilicum Italiae chorographi dicunt. Est autem in latere Campaniae et Apuliae, ubi Hirpini sunt, et habet aquas sulphureas, ideo graviore, quia ambitur silvis. Ideo autem ibi aditus esse dicitur inferorum, quod gravis odor iuxta accedentes necat, adeo ut victimae circa hunc locum non immolarentur, sed odore perirent ad aquam adplicate. Et hoc erat genus litationis. Sciendum sane Varronem enumerare quot loca in Italia sint huius modi: unde etiam Donatus dicit Lucaniae esse qui describitur locus, circa fluvium qui Calor vocatur.

NEL CENTRO DELL'ITALIA: i corografi chiamano questo luogo ombelico d'Italia. È ubicato invero nella parte della Campania e dell'Apulia dove si trovano gli Irpini, ed ha acque sulfuree, per tale motivo più nocive, poiché è cinto di selve. D'altra parte a motivo di ciò si dice che ivi vi sia l'accesso agli Inferi, poiché l'odore nauseabondo fa morire coloro che si avvicinano, a tal punto che le vittime presso questo luogo non vengono immolate, ma accostate all'acqua, muoiono per l'odore. E questo era il genere di sacrificio gradito alla dea.

⁸ Verg. A. 7. 563-571. Trad. A. Fo.

Bisogna giustamente sapere che Varrone ha enumerato quanti luoghi in Italia siano di questo tipo: donde anche Donato dice che il luogo che è descritto si trova in Lucania, presso il fiume che chiamano Calore⁹.

Dopo aver localizzato geograficamente la «porta degli Inferi» in cui si è gettata Alletto, Servio aggiunge alcune notizie interessantissime relative al culto che vi ha sede: egli non specifica il nome di Mefitis, ma, come abbiamo visto, proprio lì sorgeva un importante santuario dedicato alla dea. Il dato più rilevante per la nostra analisi è il carattere letale delle acque, pericolose per chiunque vi si avvicini e impiegate nei sacrifici per uccidere le vittime, appositamente abbandonate nei pressi delle rive. Il cattivo odore di Mefitis diviene dunque parte stessa del rito: essa pare prendersi letteralmente le offerte che le spettano, avvicinandole a sé per mezzo dei vapori, in una sorta di passaggio verso gli elementi della sua sfera, cioè le esalazioni e l'acqua sulfurea.

Plinio il Vecchio, in un paragrafo della *Naturalis Historia*, racconta di alcuni luoghi in cui il suolo produce gas micidiali e uno di questi si trova in Irpinia, proprio in prossimità del tempio di Mefitis:

Spiritus letale aliubi aut scrobibus emissi aut ipso loci situ mortiferi, aliubi volucris tantum, ut Soracte vicino urbi tractu, aliubi praeter hominem ceteris animantibus, nonnumquam et homini, ut in Sinuessano agro et Puteolano! Spiracula vocant, alii Charonea, scrobes mortiferum spiritum exhalantes, item in Hirpinis Ampsancti ad Mephitis aedem locum, quem qui intravere moriuntur; simili modo Hierapoli in Asia, Matris tantum Magnae sacerdoti innoxium.

Le esalazioni mortali, altrove uscite da fori nel terreno o micidiali per la specifica natura del luogo, altrove nocive solo per gli uccelli, come sul Soratte, nel territorio vicino a Roma, altrove invece per tutti gli esseri viventi, escluso l'uomo, e qualche volta anche per l'uomo, come nella regione di Sinuessa e in quella di Pozzuoli; si parla di «spiragli» o altrimenti di «bocche di Caronte»: sono fori che emanano un'aria micidiale. Lo stesso ricorre tra gli Irpini ad Ampsancto, località presso il tempio di Mefiti, dove chi entra muore; parimenti a Ierapoli in Asia, luogo innocuo solo per il sacerdote della Magna Mater¹⁰.

La notizia di Plinio circa le micidiali «bocche di Caronte», che si troverebbero anche nella valle d'Ansanto, si concilia bene con l'immagine di sacrifici in onore di Mefitis simili a quelli descritti da Servio, nei quali, cioè, le vittime sono «prelevate» dall'azione stessa della dea tramite le esalazioni letali.

In un altro passo virgiliano incontriamo il sostantivo *mephitis*, impiegato per indicare i vapori che esalano da una fonte sacra; la scena vede il re Latino mentre si reca a consultare l'oracolo del dio Fauno. Ad esso domanderà un consiglio sul da farsi dopo che una serie di prodigi lo hanno messo in guardia circa le nozze della figlia Lavinia, già promessa in sposa a Turno ma, come i segni sembrano dimostrare, destinata al matrimonio con uno «straniero»

⁹ Serv. A. 7. 563.

¹⁰ Plin. Nat. 2. 207-208. Traduzione A. Barchiesi.

inviato dagli dèi. L'oracolo si trova nel folto di un bosco sacro, dove appunto risuonano anche acque «mefitiche». Il luogo è tetro; per compiere il rito, Latino dovrà svolgere sacrifici cruenti e in sonno gli compariranno *simulacra volitantia*, «spettri che si aggirano volando». Infatti, si tratta di una comunicazione con il profondo degli Inferi: i vapori sprigionati dal «mefite», dunque, assumono una valenza ctonia, posti in un punto di contatto fra il mondo umano e l'Acheronte. Ecco il suggestivo passo di Virgilio:

At rex sollicitus monstris oracula Fauni,
 fatidici genitoris, adit lucosque sub alta
 consulit Albunea, nemorum quae maxima sacro
 fonte sonat saevamque exhalat opaca mephitim.
 Hinc Italiae gentes omnisque Oenotria tellus
 in dubiis responsa petunt; huc dona sacerdos
 cum tulit et caesarum ovium sub nocte silenti
 pellibus incubuit stratis somnosque petivit,
 multa modis simulacra videt volitantia miris
 et varias audit voces fruiturque deorum
 conloquio atque imis Acheronta adfatur Avernis.

Ma, preoccupato per quei prodigi, il re giunge agli oracoli del padre Fauno, profetico, e i santi boschi consulta nella profonda Albúnea, che, massima selva, risuona di un sacro fonte e, fra le ombre, esala feroci miasmi. Da qui le italiche genti e tutta l'enòtria terra cercano, in casi dubbi, responsi; qui, quando il ministro porta le offerte e, la notte silente, si sdraia su pelli là distese di vittime, a prendervi sonno, vi vede volteggiare molte parvenze in modi mirabili e ode voci su voci, e con dèi conversa, e parole all'Acherónte rivolge nei luoghi profondi d'Averno¹¹.

Nel commento al brano virgiliano, Servio fornisce una spiegazione del sostantivo *mephitis*, apparentemente un derivato dal nome della dea che indica i miasmi prodotti dalla terra per il fuoriuscire di fonti solforose:

MEPHITIN mephitis proprie est terrae putor, qui de aquis nascitur sulphuratis, et est in nemoribus gravior ex densitate silvarum. [...] Novimus autem putorem non nisi ex corruptione aeris nasci, sicut etiam bonum odorem de aere incorrupto, ut sit Mephitis dea odoris gravissimi, id est grave olentis.

MEPHITIN: mefite indica propriamente il fetore della terra, che si sviluppa dalle acque solfuree ed è più nauseabondo nelle foreste a causa della densità degli alberi. [...] Sappiamo d'altra parte che il fetore non si genera se non dalla corruzione dell'aria, così come anche il

¹¹ Verg. A. 7. 81-91. Trad. A. Fo.

buon profumo dall'odore dell'aria incorrotta, così che Mefite è la dea del cattivo odore, cioè di ciò che «puzza» molto¹².

Servio definisce Mefitis *dea odoris gravissimi*, facendo quindi del cattivo odore il suo specifico ambito di riferimento. Una nota agli stessi versi di Virgilio si trova anche in Donato, il quale traduce il sostantivo *mephitis* con l'espressione *odor gravissimus*, esplicitando – come fa anche Servio – l'elemento olfattivo che il termine contiene nella sua valenza semantica: *Hi luci fuerunt sub alta silva, quae diceretur Albunea; illic fuerat fons loci numinibus sacer, sed qui exhalaret mephitim saevam id est odorem gravissimum*¹³.

Porfirione ricorda a sua volta la consultazione dell'oracolo di Fauno narrata nell'*Eneide*, ma attribuisce allo stesso Fauno il carattere di divinità pestifera, mentre *Mefite* diventa qui il nome della palude a lui sacra, dove ha luogo il vaticinio:

Faune Nymfarum fugientium amator. Faunum invocat, quem aiunt inferum ac pestilentem deum esse; secundum quae et nunc Horatius loquitur, cum eum orat, ut lenis per agros suos transeat, et Vergilius in septimo significat, cum apud Mefitim pestiferi odoris paludem lucum eum habere ostendit et in consulendo oraculo eius videri multa simulacra miris modis volitantia [atque imis Acheronta adfatur Avernis].

Invoca Fauno che dicono sia un dio infero e pestilenziale; secondo quello che dice anche ora Orazio, quando lo prega affinché attraversi clemente i suoi campi, e Virgilio scrive nel settimo libro, quando afferma che aveva un luogo di culto presso la palude Mefite dal pestifero odore, e nel consultare il suo oracolo si mostrano molti fantasmi volanti intorno in strani modi [e nei più profondi inferi con l'Acheronte comunica]¹⁴.

Sembra ormai chiaro che la nostra Mefitis viene identificata come una *dea odoris gravissimi*. A questo punto dobbiamo chiederci quali fossero, anticamente, le valenze relative a tale *odor*.

I Greci e i Romani attribuivano alcuni precisi significati, innanzitutto, al cattivo odore che secondo la tradizione contraddistingueva certi animali. Le credenze relative alla donnola, per esempio, sono state studiate da Maurizio Bettini nelle loro connessioni con il mondo femminile e la maternità. Stando a un passo di Eliano, si riteneva che essa fosse stata in passato una creatura umana, in particolare una strega:

ἡ χειρσαία γαλῆ ὅτι ἦν ἄνθρωπος ἤκουσα· καὶ ὅτι τοῦτο ἐκαλεῖτο , καὶ ὅτι ἦν γόης καὶ φαρμακίς, καὶ ὅτι δεινῶς ἐκόλαστος ἦν καὶ ἀφροδίτην παράνομον ἐνόσει , καὶ ταῦτα ἐς ἀκοὴν τὴν ἐμὴν ἀφίκετο.

¹² Serv. A. 7. 84.

¹³ Tib. Don. *Int. Verg.* 7. 84: «Queste radure si trovavano all'interno di una fitta selva, che è detta Albunea; in quel luogo era situata una sorgente consacrata ai numi del luogo, ma che emanava una funesta esalazione mefitica, vale a dire un odore sgradevolissimo».

¹⁴ Porph. *Hor. Carm.* 3. 18.

Ho sentito dire che la martora una volta era un essere umano e che portava questo nome [Galé «donnola»]; ho anche appreso che aveva la capacità di fare incantesimi e conosceva l'arte magica; che era inoltre di una straordinaria intemperanza e di un'inguaribile lussuria¹⁵.

Come si comprende da varie testimonianze, la donnola rappresentava simbolicamente un tipo di donna viziosa, in preda ad una vergognosa sfrenatezza sessuale, che suscitava al tempo stesso un senso di ripugnanza espresso proprio dal cattivo odore. Essa «dà la nausea all'uomo che con lei voglia navigare», dice con una metafora il poeta Semonide nel *Giambo sulle donne*¹⁶, esprimendo nel paragone con la donnola questo vizio che egli rimprovera alla natura femminile. Il fatto che si trattasse di un animale maleodorante, infatti, era divenuto proverbiale¹⁷; Plinio attribuisce al suo odore il potere di uccidere perfino il basilisco, una creatura a sua volta dotata di un fiato letale: *Atque huic tali monstro [...] mustellarum virus exitio est: adeo naturae nihil placuit esse sine pare. [...] Necat illae simul odore moriunturque, et natura pugna conficitur*¹⁸.

Essa appartiene infatti alla famiglia dei mustelidi, tutti dotati di ghiandole in grado di secernere gas puzzolenti come arma naturale in caso di pericolo. Nella stessa famiglia si trova la moffetta, che trae il suo nome italiano proprio da Mefitis, ed è talvolta chiamata «mefite»¹⁹.

L'aspetto che più ci interessa della donnola, dunque, è che in essa il carattere maleolente si intreccia con la femminilità quasi umana attribuita dalla tradizione, marcata, però, da un comportamento sessuale distorto. È interessante che Eliano ne faccia, in origine, una strega: le mostruose figure di streghe che l'antichità ci ha trasmesso hanno a loro volta a che fare con odori terrificanti, ossia quelli emanati dagli ingredienti dei loro filtri. Un esempio è la famigerata *ruta graveolens*: secondo un racconto di Mirsilo di Metimna, Medea l'avrebbe impiegata per un *phármakon* dal quale sarebbe sprigionato l'odore nauseabondo che afflisse le donne di Lemno²⁰.

Conviene sottolineare un aspetto che risulterà utile al momento di formulare le nostre conclusioni su Mefitis: il fetore degli ingredienti impiegati da maghe come Medea è un indizio dei loro poteri letali e ad alcuni di essi, inoltre, venivano riconosciute proprietà specificamente abortive. Si tratta di figure che incarnano in maniera orripilante tutta la negatività latente nella natura femminile, una sorta di versione al contrario della donna: di aspetto raggelante, crudeli e viziose, pronte ad uccidere i bambini invece che ad allevarli. Anche i *venena* di cui si servono le romane *striges* sono composti da erbe fetide e altri ingredienti ripugnanti, al di fuori di qualsiasi consuetudine alimentare, così come esse stesse sono individui contraddistinti da un comportamento diametralmente opposto rispetto a quello normalmente condiviso dalla società²¹.

¹⁵ Ael. NA 15. 11. Trad. F. Maspero.

¹⁶ Semon. 53 s.

¹⁷ Ar. Ach. 254-256; Ar. Pl. 693.

¹⁸ Plin. Nat. 8. 79.

¹⁹ Per quella che potrebbe essere solamente una curiosa coincidenza, il personaggio della regina irlandese Medb, che qualche studioso ha messo in relazione con Mefitis tramite la radice indoeuropea *medh- (vd. POCETTI 1982, pp. 254 s. e CAMPANILE 1985, pp. 16 s.) compare in uno dei racconti che compongono il *Ciclo dell'Ulster* proprio con in braccio una specie di donnola (vd. BETTINI 1998, p. 324 e p. 324 n. 9).

²⁰ Myrsil. *Fragmente der griechischen Historiker* 477F 1 e 1b.

²¹ Il fatto che le streghe rivolgano la loro crudeltà verso i bambini in fasce, come nella scena ovidiana di *Fast.* 6. 131-168, o che maneggino sostanze in grado di impedire il parto delle altre donne (Luc. 6. 558 s.), è stato interpretato da Laura Cherubini come un tratto di maternità mancata che si trasforma in desiderio morboso di carpire l'essenza

Il nostro discorso ci ha portato a parlare di esseri alquanto orrorifici; pare infatti che esista più di una *affordance* fra odori sgradevoli e ciò che appartiene agli Inferi o è rivestito di valenze ctonie. Proseguiamo quindi citando un'altra creatura crudele e mostruosa: l'arpia. Figura rappresentata con caratteristiche sempre femminili, seppure la sua immagine oscilla nelle fonti fra un seducente aspetto di fanciulla²² e uno, orrido, di ibrido fra umano e ornitico²³, essa esercita la malvagia funzione di contaminare qualsiasi cosa con cui venga in contatto. Apollonio Rodio descrive così la pena che le arpie infliggono quotidianamente al re Fineo, impedendogli di sfamarsi ogni volta che riceve del cibo in cambio delle sue profezie:

ἀλλὰ διὰ νεφέων ἄφνω πέλας αἴσσομαι
 Ἄρπυιαι στόματος χειρῶν τ' ἀπὸ γαμφηλῆσι
 συνεχέως ἤρπαζον. Ἐλείπετο δ' ἄλλοτε φορβῆς
 οὐδ' ὄσον, ἄλλοτε τυθόν, ἵνα ζῶων ἀκάχοιτο ·
 καὶ δ' ἐπὶ μυδαλέην ὁδὴν χέρον · οὐδέ τις ἔτλη
 μὴ καὶ λευκανίην δὲ φορεύμενος, ἀλλ' ἀποτηλοῦ
 ἔστηώς, τοῖόν οἱ ἀπέπνεε λείψανα δαιτός .

Perché, piombando

attraverso le nuvole, le Arpie glieli strappavano sempre [i cibi]
 dalle mani e dalla bocca coi loro rostri e talvolta
 non gli lasciavano nulla, talaltra pochissimo cibo,
 perché continuasse a vivere e a soffrire.
 Però vi spargevano un odore schifoso e nessuno poteva
 non solo portarlo alla bocca, ma sopportarlo
 da lontano, tale fetore esalavano i resti del pranzo²⁴.

Anche Enea e i suoi compagni si trovano a fronteggiare le arpie, presso le isole Strofadi dove sono stati sospinti dalle onde del mare in tempesta; in questo frangente Virgilio non manca di citarne l'odore terrificante (*taetrus odor*²⁵). Il puzzo di cui esse sono responsabili proviene dalle loro deiezioni: divorando il cibo che sottraggono alle vittime e subito dopo espellendolo sotto forma di escrementi, il corpo stesso delle arpie è lo strumento che crea contaminazione e rende gli alimenti immondi e non più commestibili. Il prezzo da pagare, per chi voglia sfamarsi con tali miasmi, è di subire a propria volta la stessa contaminazione, come accade a Fineo che infatti si presenta come un vecchio sudicio ed emaciato²⁶.

Il cibo che le arpie non ingurgitano e defecano, viene comunque privato di una sua caratteristica fondamentale, ossia l'aroma, ciò che normalmente ne fa un prodotto attraente e prezioso. La qualità di un alimento era considerata anche nel suo aspetto olfattivo, in una scala dal più profumato (cioè l'incenso, «cibo» aromatico e puro offerto agli dèi nei sacrifici) fino a

vitale dei neonati e di colpire le donne che invece sono madri. Vd. CHERUBINI 2010, sul tema della maternità snaturata pp. 87 ss., in particolare la storia di Lamia (Diod. Sic. 20. 41. 3-6); sul comportamento «invertito» delle streghe pp. 91-130.

²² Hes. *Th.* 265-69; *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 4. 2, pp. 266-271.

²³ Verg. *A.* 3, 214-218.

²⁴ Ap. Rh. 2. 187-193. Trad. G. Paduano.

²⁵ *Ibid.* 228.

²⁶ *Ibid.* 220-227.

cibi ritenuti inodori o che addirittura producono odori putridi²⁷. Privare un cibo del suo profumo significa spogliarlo della sua collocazione sociale, ossia del suo posto nel sistema di regole che definisce l'alimentazione umana. Di fatto il cibo contaminato stabilisce una separazione fra la società degli uomini e delle bestie, le quali mangiano in certi casi anche carcasse, oppure sostanze già digerite da altri animali, in quanto non sono sottoposte agli stessi divieti alimentari che vigono per gli esseri umani. Seppure i contesti siano differenti, sia il cattivo odore prodotto dalle arpie sia quello di Mefitis istituiscono una separazione. Contaminando in maniera specifica gli alimenti, le arpie tracciano una sorta di confine – invalicabile per gli uomini – con ciò che è immondo e bestiale, mentre le zone liminari tra il mondo degli uomini e quello delle potenze ctonie rientrano nel «territorio» di Mefitis. Abbiamo visto, infatti, che dove gli antichi situavano i punti di ingresso agli Inferi compaiono puntualmente vapori mefitici, paludi e sentori di zolfo.

Lasciamo ora da parte la serie di personaggi spaventosi che abbiamo incontrato, per trattare un altro tipo di separazione innescata dagli odori sgradevoli. Un ruolo fondamentale, anticamente, era giocato dai profumi in ambito erotico: i rituali nuziali prevedevano un grande uso di balsami e unguenti profumati, dimostrando come la cultura greca avesse cristallizzato nelle stesse cerimonie matrimoniali l'importanza degli odori nella sfera sessuale. Al contrario un cattivo odore era sintomo di repellenza, distanza fra uomo e donna e persino di costumi sessuali perversi e inaccettabili per la società: gli odori fastidiosi erano ritenuti addirittura in grado di separare i coniugi. Nel mito che riguarda le donne di Lemno, per una punizione inflitta loro da Afrodite²⁸ esse sono condannate ad emanare un odore nauseabondo che allontanerà dal letto coniugale i loro uomini, conducendo al noto epilogo che vede la strage di tutti i maschi dell'isola. La dea colpisce le donne di Lemno nel profondo della loro femminilità, finendo col privarle della condizione stessa di spose e madri. Il mezzo per cui si consuma tale processo è il puzzo nauseante, che sancisce nella maniera più netta e irreversibile la distanza da Afrodite, creata in prima battuta dalle donne stesse che hanno trascurato i sacrifici in suo onore.

«La stretta correlazione tra questi due aspetti – separazione e cattivo odore – è affermata in modo perentorio dal mito delle Lemniadi, che si presentano subito come donne maleodoranti e spose abbandonate» scrive Marcel Detienne, il quale ha dedicato pagine famosissime al tema della polarità «profumato-maleodorante»²⁹. Nella sua lettura del mito di Adone, che mette in luce la centralità degli aromi nel culto e nelle rappresentazioni culturali dei Greci antichi, emerge il posto del cattivo odore anche nell'ambito di eventi come le Tesmoforie. In questa festività tutte le donne non vergini si riunivano in un tempio, al quale ai maschi era strettamente negato l'accesso, con il fine di ricordare culturalmente la separazione fra i sessi per poi riconfermare la validità dell'istituto matrimoniale:

Nell'aria delle Tesmoforie spira un «odore di digiuno», odore nauseabondo che un *Problema* aristotelico, dedicato all'espressione *ngsteías ózein* (diffondere un odore di digiuno), spiega

²⁷ Vd. DETIENNE 1972, pp. 21-28; pp. 83 ss.

²⁸ Non è ben chiaro il motivo della punizione da parte della dea, probabilmente una trascuranza o un disamore dimostrato nei suoi confronti dalle Lemniadi: Asclep. Tragil. *Fragmente der griechischen Historiker* 12F 14; Myrsil. *ibid.* 477F 1a; Hyg. *Fab.* 15. 1; *Corpus Paroemiographorum Graecorum* 2. 503. p. 23 ss.; vd. DETIENNE 1972, p. 109 n. 112.

²⁹ Vd. DETIENNE 1972, pp. 108-116.

con l'imputridire del respiro e delle escrezioni del flemma. Le donne maritate delle Tesmoforie non sono né donne coperte di aromi, né spose profumate: emanano un leggero odore di putredine, che è come il segno della distanza introdotta tra i coniugi, ma che può essere anche un mezzo per ottenere questa separazione provvisoria tra moglie e marito; l'odore del digiuno assumerebbe così la funzione che nelle Sciroforie ha l'odore dell'aglio, che le donne mangiano durante la festa, come dice Filocoro di Atene, per non avere l'alito profumato e tenersi lontane dai piaceri amorosi³⁰.

L'aglio consumato in occasione delle Sciroforie – a quanto scrive Filocoro – aiutava le donne ateniesi a rispettare l'astinenza, così come nel terzo epodo di Orazio, il poeta augura scherzosamente a Mecenate che la sua *puella*, a letto, lo respinga disgustata dall'olezzo di aglio se egli si ostinerà a farne uso in cucina:

At siquid unquam tale concupiveris,
iucose Maecenas, precor,
manum puella savio opponat tuo,
extrema et in sponda cubet.

Se ti prende
un'altra volta un simile
desiderio, o scherzoso Mecenate,
io faccio voto e fervido
augurio che la tua ragazza opponga
la mano alla tua bocca
e i baci respingendo si addormenti
nella sponda del letto³¹.

L'aglio quindi appartiene alla categoria dei vegetali considerati vicini alla putredine e che sprigionano fetore, come la lattuga o la *ruta graveolens*, a cui venivano ascritte proprietà abortive. Secondo tale dicotomia, all'esatto opposto si trova l'incenso, il quale è invece un prodotto puro per eccellenza e il cui fumo diventa «alimento» divino nei sacrifici, in quanto salendo verso l'alto viene consumato dagli dèi ed è in grado di rendere uomini e divinità temporaneamente commensali. Del resto, basta anche solo sfogliare gli *incipit* degli inni orfici, ciascuno associato ad un preciso aroma (incenso, croco, storace etc.) per avere la conferma di quanto intimamente i profumi fossero connessi alle pratiche religiose.

Un alito cattivo, forse simile a quello delle donne alle Tesmoforie o alle Sciroforie, oppure a quello provocato dai piatti a base d'aglio di cui si lamenta Orazio, poteva essere descritto proprio dal sostantivo *mefitis*. Ecco due versi tratti da una satira di Persio, dove il giovane protagonista è descritto al culmine delle sue attività dissipate, mentre si immerge nel bagno nel

³⁰ DETIENNE 1972, p. 98. Le citazioni sono da Aristot. *Pr.* 13. 7. p. 908b 11-19 e Philoch. *Fragmente der griechiscen Historiker* 328F 89.

³¹ Hor. *Epod.* 3. 19-22. Trad. E. Cetrangolo. Mi pare che Detienne, a riguardo, non citi questo passo di Orazio.

corso del banchetto, andando così incontro alla morte: *Turgidus hic epulis atque albo ventre lavatur, / gutture sulphureas lente exhalante mefites*³².

La citazione di Persio è un esempio della fortuna del termine *mefitis* col significato di «gas maleodorante», «effluvio nauseabondo». Della figura della dea Mefitis, dunque, ciò che avrà una sopravvivenza maggiore sarà proprio l'elemento olfattivo, che dall'ambito delle paludi e delle acque sulfuree passerà a designare ogni tipo di puzzo e di aria pesante.

Può aiutarci a meglio individuare la specificità di Mefitis il confronto con un'altra divinità «termale»: il dio Aponus, nume delle euganee *Aquae Aponae* (o *Fons Aponi*: dal nome del dio deriva quello dell'odierna Abano Terme).

Si tratta di una figura nata con una diretta associazione ad acque salutari e bollenti, a cui i Paleoveneti dedicarono templi a partire dalla seconda metà dell'VIII sec. a.C.: i rituali avevano luogo sulle rive di un piccolo lago dove i fedeli attingevano acqua in cerca di guarigione, e, dopo la libagione, deponevano le loro offerte³³. Ad Aponus, Claudiano ha dedicato uno dei suoi *carmina minora*, elogiando la posizione della fonte presso la verdeggiante e collinare zona delle Terme Euganee e le proprietà benefiche che fanno la felicità dei suoi abitanti: *Felices, proprium qui te meruere, coloni, / fas quibus est Aponon iuris habere sui*³⁴. I cinquanta distici elegiaci che compongono il carme costituiscono senza dubbio la fonte letteraria principale su questo culto. La sorgente termale viene descritta da Claudiano come una panacea in grado di garantire una salute eccellente agli abitanti della zona, che non dovranno così ricorrere all'aiuto di farmaci:

Quod si forte malus membris exuberat umor
 languida vel nimio viscera felle virent,
 non venas reserant nec vulnere vulnera sanant
 pocula nec tristi gramine mixta bibunt:
 amissum lymphis reparant inpune vigorem
 pacaturque aegro luxuriante dolor.

Che se per caso nelle membra abbonda un umore nocivo o se le viscere indebolite sono infiammate dal troppo fiele, non aprono le vene, né curano la ferita con un'altra ferita, né bevono bevande mescolate di erbe amare: con le acque, senza danno, riacquistano il perduto vigore e il dolore si placa mentre il malato è florido³⁵.

In questo quadro idilliaco dell'ambiente euganeo, compaiono alcuni riferimenti alla componente sulfurea delle acque e al forte odore che ne deriva (*spirat putre solum*³⁶), privo però di ogni connotazione negativa e mai definito nei termini di un odore sgradevole: *sulphuris in venas*

³² Pers. 3. 99: «E così, gonfio di crapula, cala in bagno il ventre biancastro, mentre dalla gola esalano lentamente miasmi sulfurei» (trad. E. Barelli).

³³ Luc. 7. 193; Mart. 6. 42. 2 e 1. 61. 3; Sil. 12. 218; Cassiod. *Var.* 2. 39. Del culto dedicato ad Aponus pare facesse parte anche un oracolo di Gerione: Suet. *Tib.* 14, mentre vi sono alcune iscrizioni di ambito sacro (*Corpus Inscriptio-num Latinarum* 5. 2783-2790); vd. FOGOLARI – PROSDOCIMI 1988, p. 175.

³⁴ Claud. *Carm. min.* 26. 89 s. Trad. O. Fuoco; per un commento a questi versi vd. FUOCO 2008, pp. 125-128.

³⁵ Claud. *Carm. min.* 26. 95-100.

³⁶ *Ibid.* 15.

*gelidus seu decidit amnis/ accensusque fluit, quod manifestat odor*³⁷. Aponus, dunque, ci viene presentato come il nume tutelare di uno specifico corso d'acqua e il suo è un ruolo essenzialmente curativo; il panorama intorno alle sue sorgenti, che pure sono sulfuree, è molto diverso dall'ambiente tetto delle mofète, denso di vapori letali, che appartiene a Mefitis. Nel caso della dea osca, l'elemento naturale e idrico poteva perciò corrispondere nel culto a una molteplicità di funzioni: dall'ambito della salute a quello ctonio e oracolare, che ritroviamo nel ruolo di comunicazione con gli Inferi conferito ai luoghi «mefitici», come testimoniato dai sopra citati passi virgiliani.

Differente lo scenario, quindi, e profondamente diverse le figure di queste due divinità. Ne risulta, a mio parere, che ridurre Mefitis al suo ruolo di patrona delle acque sulfuree significherebbe ignorare tutto il contesto del suo culto, che lo distingue in maniera netta da altri culti legati a fonti solforose. Una differenza ovvia quanto fondamentale è il carattere femminile, testimoniato dai vari epiteti attribuiti alla dea osca (*aravina, utiana, caporoinna*³⁸) e che trova conferma nelle epigrafi a lei dedicate da offerenti donne.

Siamo partiti da un'immagine: le «peccatrici» dantesche che si spartiscono le acque del Bulicame. In conclusione a questo breve studio vorrei invece arrivare ad un'immagine della nostra Mefitis: in primo piano va senz'altro collocato il nesso della dea con il mondo femminile e con le acque. Tuttavia, «restringendo l'inquadratura» sul dato del cattivo odore, ci rendiamo conto che non poteva trattarsi di una «Grande Madre»³⁹ o di una dea genericamente protettrice delle donne. Mefitis esplicitava piuttosto il potenziale negativo e pericoloso della donna, il rischio latente che essa, per scelta o per sorte, suscitasse repulsione e venisse meno al suo ruolo familiare invece che sedurre e fungere da collante della comunità. Abbiamo appurato che non poteva trattarsi neanche di una divinità fluviale cui spettava la semplice tutela delle sorgenti termali: il confronto con Aponus pone subito in evidenza il carattere più complesso e articolato della sannita Mefitis. Il ruolo cultuale delle acque sulfuree, curative e ritenute un rimedio contro l'ipogalattia delle puerpere, ma anche sterili per la vita dei pesci e talvolta letali, avrà contemplato senza dubbio anche questa loro natura potenzialmente nociva, come nel caso raccontato da Servio circa le vittime sacrificali prelevate dai vapori delle mofète.

Comportamento «negativo» della donna, contaminazione, separazione: questi gli ambiti che un'analisi simbolica dei cattivi odori rivela vicini alla figura della dea osca. A partire dalle abitudini sessuali⁴⁰ (come testimonia il paradigma della donnola «viziosa») fino alla distanza introdotta fra i sessi (vedi il caso delle donne di Lemno o l'odore di digiuno delle Tesmoforie), oppure agli spazi – geografici e culturali – spettanti agli esseri umani e da non oltrepassare (le paludi in prossimità delle porte degli Inferi, il cibo immondo prodotto dalle Arpie), la categoria del maleodorante si dimostra per gli antichi sempre fertile di metafore e significati.

³⁷ Claud. *Carm. min* 26. 73 s.

³⁸ Sul significato di queste epiclesi vd. CALISTI 2006, pp. 81-103.

³⁹ L'interpretazione di Mefitis in chiave di una «Grande Madre», a mio parere assai discutibile, è invece sostenuta a più riprese da Calisti nella sua monografia (CALISTI 2006).

⁴⁰ Ad esempio una sessualità fuori controllo poteva creare problemi di legittima discendenza familiare: vd. LENTANO 2007.

Uno studio che si concentri sugli epiteti trasmessi dalle iscrizioni (vd. nota 38) potrebbe certamente mettere in luce in che maniera tali aspetti si traducevano in vere e proprie sfere d'intervento che i fedeli riconoscevano alla dea e per le quali invocavano il suo aiuto tramite preghiere. Per ora, invece, ci limitiamo a collocare Mefitis nel contesto che le appartiene: odori «non-civilizzati», sfera femminile, luoghi e comportamenti liminari rispetto alla vita sociale. Di fronte all'immagine di Mefitis e al suo potere di contaminare e creare separazione, così difficili da inquadrare in qualsivoglia categoria che sia «familiare» al nostro modo di pensare le divinità antiche, riconosciamo la complessità del nostro oggetto e della sua cultura. Il che, lungi dall'essere una crepa nelle nostre conoscenze, è una forma di rispetto.

Fabrizio Loffredo

Università degli Studi di Siena
 Centro Antropologia e Mondo Antico
 Facoltà di Lettere e Filosofia
 Via Roma 47
 I – 53100 Siena
 e-mail: ft.loffredo@libero.it

BIBLIOGRAFIA

- BETTINI 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- CALISTI 2006: F. Calisti, *Mefitis: dalle madri alla Madre. Un tema religioso italico e la sua interpretazione romana e cristiana*, Roma 2006.
- CAMPANILE 1985: E. Campanile, *Questioni metodologiche nell'analisi dei testi oschi*, in E. Campanile (cur.), *Lingua e cultura degli oschi*, Pisa 1985, pp. 11-20.
- CHERUBINI 2010: L. Cherubini, *Strix. La strega nella cultura romana*, Torino 2010.
- DETIENNE 1972: M. Detienne, *I giardini di Adone. La mitologia dei profumi e degli aromi in Grecia* (ed. or. *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972), trad. it. Torino 1975.
- FOGOLARI - PROSDOCIMI 1988: G Fogolari, A.L. Prosdocimi, *I Veneti antichi. Lingua e cultura*, Padova 1988.
- FUOCO 2008: O. Fuoco (cur.), *Claudiano, Aponus (carm. min. 26)*, Napoli 2008.
- LENTANO 2007: M. Lentano, *La prova del sangue. Storie di identità e storie di legittimità nella cultura latina*, Bologna 2007.
- POCETTI 1982: P. Poccetti, *Mefitis*, «*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*» (ling.) 4 (1982), pp. 237-260.