

PARADIGMI DI FOLLIA E LUSSURIA VIRGINALE IN GRECIA ANTICA:  
LE PRETIDI FRA TRADIZIONE MITICA E MEDICA\*

Tra le numerose caratteristiche rintracciabili nel racconto mitico<sup>1</sup>, un ruolo di particolare rilievo è rivestito senza alcun dubbio dalla sua funzione paradigmatica<sup>2</sup>. Assai spesso, infatti, i miti offrono alla comunità che li ha prodotti e tramandati dei modelli di comportamento – che spesso emergono ‘in negativo’, narrando le vicende di personaggi che agiscono contrariamente alle norme condivise e fungono da *antimodelli* –, ai quali i vari individui sono chiamati ad adeguarsi. Delineandosi come un importante strumento di trasmissione del sistema di credenze, valori, ideologie, vale a dire della cultura<sup>3</sup> di un popolo, il mito possiede dunque un indiscutibile valore educativo, finalizzato a garantire la tutela dell’ordine sociale.

I Greci antichi ci hanno lasciato numerosi esempi di racconti di questo tipo: particolarmente significativo al riguardo è quello incentrato sulla follia delle figlie di Preto<sup>4</sup> – note in generale con il loro patronimico<sup>5</sup>. Tale mito si fa portavoce delle credenze e delle rappresentazioni native relative al ruolo della giovane donna all’interno della società greca, ed è espressione di significati culturali che si sovrappongono e si intrecciano con quelli che emergono dalla tradizione medica e naturalistica. In questo intervento è mia intenzione soffermarmi sul valore modellizzante del mito

---

\* Ringrazio il prof. Ezio Pellizer, il cui invito al Seminario in onore di Nicole Loraux mi ha permesso di presentare anche a Trieste un argomento affrontato nella tesi di dottorato, discussa presso il Centro Antropologia e Mondo Antico dell’Università di Siena sotto la direzione del prof. Maurizio Bettini (MARZARI 2006).

<sup>1</sup> Riassumibili, ad esempio, nel binomio ‘tradizione’ e ‘significatività’ enunciato da BURKERT 1993, p. 17. Della sterminata bibliografia sul mito e la mitologia citiamo qui solo BETTINI 2010 e MELETINSKIJ 1976.

<sup>2</sup> In termini antropologici, il mito è definibile come «racconto tradizionale, le cui origini individuali sono dimenticate e che assume un carattere generale ed esemplare»: COMBA 1997, p. 479. Sulla nozione antropologica del mito cfr. ad esempio CALAME 2000, pp. 14-15.

<sup>3</sup> Sul concetto antropologico di cultura si veda PIGNATO 1997.

<sup>4</sup> La bibliografia sull’argomento è vasta, e costituita da articoli, saggi brevi e accenni cursivi in opere di più ampio respiro, solitamente incentrate sul dionisismo. Fanno eccezione KAMBITIS 1975, che ha dedicato una breve monografia alle figlie di Preto e alle Miniadi e MARZARI 2006, cui mi permetto di rinviare per un’analisi sistematica delle vicende delle Pretidi secondo un approccio antropologico, con particolare attenzione alle relazioni fra la tradizione mitica e quella medica, e per la bibliografia sull’argomento. Per un’accurata sintesi delle varianti del mito, cfr. CAIRNS 2005, pp. 40-46.

<sup>5</sup> Di ‘Pretidi’ parlano, ad esempio, Ath. *Deipn.* 8. 340 a = Alex. κρατεύας ἢ φαρμακοπώλης fr. 2 Meineke; Eudosso di Cnido: Hdn. *de pros. cath.* (Lentz III.1 295 ll. 4-8) = St. Byz. s.v. Ἀζαρία; Verg. *Ecl.* 6. 48; Ov. *Met.* 15. 326; Strab. 8. 3. 19; Sen. *Oed.* 485; Plin. *Nat.* 25. 21. 47; Hsch. s.v. ἀκρουχέϊ; St. Byz. s.v. Λουσοί. Sull’uso del patronimico come allusione alla persistente gravitazione femminile all’interno della sfera paterna (nel caso delle Pretidi, ma anche delle Miniadi), cfr. MASSENZIO 1970, pp. 89-90. Esiodo, ripreso dal mitografo autore della *Biblioteca*, citerà i nomi delle fanciulle, parlando di Lisippe, Ifinoe e Ifianassa: fr. 129 M.-W.; Apollod. 2. 2. 2; Ferecide si riferirà esclusivamente a Ifianassa e Lisippe: *FGrHist* 114 = *Schol.* ad Hom. *Od.* 15. 225; Eliano, fedele anch’egli alla tradizione per cui le figlie di Preto erano due soltanto, le chiamerà Elege e Celaine: *VH* 3. 42.

delle Pretidi, tenendo conto in particolare del rapporto tra la follia e la lascivia ad esse attribuite, che saranno considerate attraverso un confronto con quanto tramandato da una serie di testimonianze mediche comprese tra il VI/V sec. a.C. e il VI sec. d.C., e dall' *Historia animalium* aristotelica. Il duplice aspetto pazzia/lussuria tradito dal racconto greco sarà, infine, riletto alla luce delle attuali teorie omeopatiche e dei valori simbolici veicolati dal rituale catartico su cui è incentrato il fenomeno del tarantismo.

## 1. VERGINI FOLLI

Il racconto delle figlie del re di Argo (o di Tirinto)<sup>6</sup> Preto che, giunte all'età propizia per le nozze, offendono una divinità (Era, nella maggior parte dei casi, o Dioniso)<sup>7</sup> e ne vengono punite con una forma di delirio, è stato tramandato da un nutrito numero di scritti della letteratura greca e latina e da alcune evidenze archeologiche, che coprono un arco temporale di quasi duemila anni<sup>8</sup>. A differenza di quanto accade ad altri personaggi del mito colpiti da follia (pensiamo a Eracle, Aiace, ad Agave o alle Miniadi<sup>9</sup>), le vicende delle principesse argive<sup>10</sup> non sono destinate a un tragico epilogo<sup>11</sup>, ma si concludono, anzi, con un *happy end* che le vede risanate del loro male grazie all'intervento, solitamente, del *mantis* Melampo<sup>12</sup>, e secondo diverse fonti sposate a quest'ultimo e al fratello di lui, Biante<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Re di Tirinto in Bacchilide (*Ep.* 11. 57-81) e Acusilao (*FGrHist* 28 = Apollod. 2. 2. 2).

<sup>7</sup> Era: secondo Bacch. *Ep.* 11; Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 114 = *Schol. ad Hom. Od.* 15. 225; Acus. *FGrHist* 2 fr. 28; *SEG* 15. 195; Polyanth. in Sext. *Emp. M.* 1. 260-261 = *FGrHist* 37 fr. 1a *Prob. ad Verg. Ecl.* 6. 48; Lact. *Plac. Comm. in Stat. Theb.* 3. 453; Serv. *ad Verg. Ecl.* 6. 48. Dioniso: in Esiodo, stando a Apollod. 2. 2. 2 = Hes. fr. 131 M.-W. Afrodite: Ael. *VH* 3. 42.

<sup>8</sup> A partire dal *Catalogo delle donne* Esiodo, fino a Eustazio di Tessalonica. Le attestazioni iconografiche unanimemente ricondotte a tale soggetto mitico sono: nestoris lucana, Napoli, Mus. Naz. 82125, 390-370 a.C. (cfr. *infra*, Fig. 1); cratere a calice siceliota da Canicattini, Siracusa, Mus. Reg. 47038, III quarto del IV sec. a.C. (Figg. 2 e 3); pasta di vetro, Xanten, Regionalmus. XAV 1918, L115, II metà del II - inizi del I sec. a.C.; cammeo, Paris, Cab. Méd. 145, I sec. a.C. (Fig. 4), commentati in *LIMC* da KAHIL 1994, alla quale si rinvia anche per le immagini in cui solo una parte della critica rintraccia tale soggetto mitico.

<sup>9</sup> Per un confronto tra Pretidi e Miniadi, si vedano KAMBITIS 1975.

<sup>10</sup> Saranno così definite per praticità, a prescindere dalla variante sulla sovranità tirinzia di Preto.

<sup>11</sup> Eccezione fatta per il caso di Ifinoe, la vergine più anziana, che muore durante il rituale di guarigione a cui è sottoposta, insieme alle sorelle, da Melampo: Apollod. 2. 2. 2; *SEG* 15.95. Esichio (s.v. Ἀγρᾶνια e ἀγριάνια), tramanda che in suo onore fu istituita la festa dei defunti degli Agrania (o Agrania). La guarigione finale e il passaggio allo status adulto tramite le nozze e/o la maternità accomunano le principesse a un'altra mitica vergine folle, Iò.

<sup>12</sup> Fanno eccezione Bacch. *Ep.* 11. 92-109 e Call. *In Dian.* 233-236, secondo i quali responsabile della guarigione è Artemide, che interviene su richiesta di Preto, e lo storico Polianto (o Poliarco) di Cirene, che stando a Sesto Empirico (passo citato *supra* n. 7) identifica il guaritore delle Pretidi con Asclepio.

<sup>13</sup> Del matrimonio delle Pretidi parlano Ferecide ateniese, Pseudo-Apollodoro, Lattanzio Placido e Servio (cfr. i passi citati *supra*, n. 7). In Bacchilide, *Ep.* 11. 104-105, pur non comparando esplicitamente il motivo delle nozze, Preto promette ad Artemide in cambio della guarigione delle figlie il sacrificio di venti giovenche dal pelo rosso non ancora aggiogate (εἴκοσι βοῦς ἄθυγας φοινικότριχας), che alluderebbero alla verginità delle fanciulle e alla loro successiva integrazione nel mondo adulto grazie all'intervento di Artemide ed Era: CALAME 1977, p. 416, n. 132; cfr. SEAFORD 1988, pp. 123-124. Commenta, giustamente, al riguardo CAIRNS 2005, p. 46: «In his typically oblique narrative style, Bacchylides' version makes marriage its inevitable conclusion, but leaves it unnarrated and in unspoken contrast to the conclusion of the standard version». Sulla lettura dei miti e dei rituali greci alla luce di una comparazione con i

La follia delle Pretidi, definita solitamente *μανία*<sup>14</sup>, si traduce, di fatto, in un delirio che le porta, secondo un modulo bene attestato nella tradizione mitica<sup>15</sup>, ad abbandonare la casa paterna, fuggendo dal consorzio umano e correndo senza meta nei luoghi più remoti e inaccessibili del Peloponneso e di tutta la Grecia<sup>16</sup>. Particolarmente significativo è il riferimento al loro status di figlie, vergini ormai giunte all'età adatta per sposarsi: Esiodo attribuiva loro numerosi pretendenti<sup>17</sup>, fonti successive dicono chiaramente che la pazzia le colpì «quando raggiunsero la maturità» (ὡς ἐτελειώθησαν ἐμάνησαν<sup>18</sup> o l'età del matrimonio (*ad tempus nuptiarum*)<sup>19</sup>, e d'altra parte il fatto stesso che in più occasioni alla loro guarigione seguano le nozze con Melampo e Biante si inserisce nel medesimo filone semantico. Non a caso, numerosi studiosi hanno identificato l'offesa delle Pretidi ad Era con un rifiuto del suo dominio, vale a dire del matrimonio<sup>20</sup>, del quale l'insulto alla statua della dea<sup>21</sup>, al suo tempio, alla sua ricchezza<sup>22</sup> e alla sua bellezza<sup>23</sup> – di cui parlano le fonti – non sarebbero che pallide proiezioni<sup>24</sup>.

Il binomio verginità-follia, che caratterizza, a vari livelli, altri personaggi femminili del mito greco (da Iò, a Erigone, dalle figlie di Cecrope a Cassandra, per citare solo alcuni esempi) è d'altra parte al centro di un anonimo scritto medico appartenente al *Corpus hippocraticum*. Il brevissimo trattato *Sulle malattie delle vergini*<sup>25</sup> descrive i pericoli a cui è esposta la giovinetta in età da marito

cosiddetti riti di 'iniziazione tribale', si veda in particolare CALAME 1977, pp. 15-47 e *Id.* 2003, soprattutto pp. 149-173; con riferimento alle Pretidi, CALAME 1977 pp. 214 ss. Sui riti di passaggio, VAN GENNEP 1909; VERNANT - VIDAL-NAQUET 1992.

<sup>14</sup> Sulla diversa terminologia utilizzata dagli autori, greci e latini, per definire il delirio delle figlie di Preto (*μανία*, o verbi ed aggettivi correlati, come *μαίνομαι* ed *ἐμμανής*; *ἡλοσύνη*; *λύσσα*; *rabies*; *furia*; *insania*; *error in mentibus*) si rinvia a MARZARI 2006, pp. 3-4 n. 13.

<sup>15</sup> Si pensi soltanto alle lunghe corse di Iò, vittima del tafano di Era, o alle periodiche fughe sui monti delle *mainades* dionisiache. Sul tema dei giovani dediti oltre misura a occupazioni silvestri, e restii a proseguire il proprio iter di crescita all'interno della consorzio umano, cfr. PELLIZER 1982, pp. 11-50.

<sup>16</sup> Apollodoro mitografo (2. 2. 2) parlerà di deserto (διὰ τῆς ἐρημίας), Bacchilide (*Ep.* 11. 93) di selva ombrosa (κατὰ δάσκιον ὕλαν); Virgilio (*Ecl.* 6. 48) si riferirà a generici 'campi' (*agros*). Sulle fughe femminili nei recessi boschivi come opposizione – reale o simbolica – al matrimonio, cfr. KAHIL 1994, p. 525; come allusione alla naturale selvatichezza femminile, KING 1983, p. 110. Su quest'ultimo soggetto, si veda la bibliografia citata da JACCOTTET 2003, p. 67 n. 13. Stando a LEFKOWITZ 1981, p. 16 la fuga delle Pretidi, come quella delle Argive e di altre mitiche donne in preda a *mania*, dalla comunità di origine, costituirebbe la proiezione narrativa dell'utero errante secondo le teorie ippocratiche dell'isteria (cfr. *infra*, nn. 28-29).

<sup>17</sup> Strab. 8. 6. 6 = Hes. fr. 130 M.-W.

<sup>18</sup> Apollod. 2. 2. 2.

<sup>19</sup> Lact. Plac. *ad Stat. Theb.* 3. 453.

<sup>20</sup> CALAME 1977, p. 216; cfr. anche *ibid.* 416 n. 32; ROBERTSON 1983, pp. 159-162; MONTEPAONE 1986, p. 228; SEAFORD 1988, p. 119; LARSON 2001, pp. 114-115; DILLON 2002, p. 67; CRAINS 2005, p. 46. Si veda anche DE MARTINO 1961, p. 207.

<sup>21</sup> Acus. *FGrHist* 2 fr. 28.

<sup>22</sup> Bacch. *Ep.* 11. 40-54; Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 114; Serv. *ad Verg. Ecl.* 6. 48.

<sup>23</sup> Serv. *ad Verg. Ecl.* 6. 48.

<sup>24</sup> KERÉNYI 1976, p. 181. L'offesa a Dioniso consisterebbe, come di consueto, nel rifiuto dei suoi riti: Apollod. 2.2.2 = Hes. fr. 131 M.-W.

<sup>25</sup> Sul *Περὶ παρθενίων* cfr. LAMI 2007, che costituisce la più recente edizione del testo, dopo quella di Littré (8. 466-470), e che sarà di seguito presa a riferimento per la numerazione dei passi. Ringrazio la prof.ssa Daniela Fausti per avermi prontamente segnalato l'uscita di questa fondamentale referenza. Sul confronto tra tale scritto della tradizione medica ed episodi di follia mitica si vedano DE MARTINO 1961, p. 204, KAMBITSIS 1988, pp. 296-297, ANDÒ 1990 e

che sia ancora nubile<sup>26</sup>: al sopraggiungere della prima mestruazione, il sangue in eccesso, non trovando una via di sbocco a causa della chiusura del corpo della vergine (ὀκόταν οὖν τὸ στόμα τῆς ἐξόδου μὴ ἦ ἀνεστομωμένον: 2. 3 Lami), si accumula al suo interno, spostandosi verso il cuore e il diaframma, che comprime al punto da generare un intorpidimento analogo a quello che talvolta attanaglia le gambe. A differenza di quest'ultimo caso, però, il crampo provocato dalla massa ematica sulla parte alta del tronco è difficile da passare, in quanto in quel punto le vene sono oblique «e questa parte del corpo è soggetta al delirio e alla follia» (ὁ τόπος ἐπίκαιρος ἔς τε παραφροσύνην καὶ μανίην ἔτοιμος: 2. 8)<sup>27</sup>. Si viene dunque a verificare un fenomeno analogo a quello dell'isteria, patologia causata dall'eccezionale spostamento dalla sua sede originaria dell'utero (ὑστέραί), che va a premere sul diaframma, sul cuore e sui polmoni<sup>28</sup>, provocando disturbi quali iperventilazione, palpitazioni cardiache, afonia, ansia e delirio<sup>29</sup>. Un drammatico sintomo della follia puberale femminile – continua l'autore dello scritto *Sulle malattie delle vergini* – consiste inoltre nel manifestarsi di impulsi autodistruttivi, che spingono la giovane paziente a tentare il suicidio, soprattutto per impiccagione e salto nel vuoto<sup>30</sup>.

La parte finale del trattato è incentrata sulle cure prescritte alla giovane colpita da tale patologia. L'autore ricorda le ingannevoli indicazioni degli indovini, che spingono le donne (definite ἐξαπατεόμεναι: 3. 3) a consacrare, mentre la giovane è fuori di senno, le proprie vesti ad Artemide; subito dopo, il medico indica la terapia nella quale crede: la ragazza sofferente si deve sposare prima possibile (ὡς τάχιστα ξυνοικῆσαι ἀνδράσιν: 3. 5), in quanto la guarigione da questo tipo di male si ottiene quando non ci sono più impedimenti al transito ematico (Ἡ δὲ

---

2003, GUIDORIZZI 1995, FARAONE 1999, p. 90. Sulla salute e la malattia della vergine nella tradizione ippocratica, cfr. HANSON 2007.

<sup>26</sup> Αἱ δὲ παρθέναι, ὀκόσησιν ὄρη γάμου, παρανδρούμεναι τοῦτο μᾶλλον πάσχουσιν ἅμα τῇ καθόδῳ τῶν ἐπιμηρίων, πρότερον οὐ μάλα ταῦτα κακοπαθεύουσαι: *Virg.* 1. 1-3 Lami.

<sup>27</sup> Sull'evoluzione del significato del termine *μανία* nella letteratura medica, cfr. PIGEAUD 1987, pp. 37 e 70 ss., soprattutto pp. 79 e 83.

<sup>28</sup> Cfr. *Mul.* 2. 123-133 (Litré 8. 266-310); 151-152 (Litré 8. 326). Per una 'storia' del fenomeno isterico, dal *Corpus hippocraticum* alla metà del XVI sec. si veda KING 1993. Sulla mancanza di una concettualizzazione dell'isteria come patologia autonoma negli scritti ippocratici, cfr. ANDÒ 2003, pp. 29-33. Discutibile, per alcune evidenti forzature applicate al mito greco dall'autore al fine di corroborare letture psicanalitiche moderne, ma comunque utile fonte di riflessione è il volume ROCCATAGLIATA 2001.

<sup>29</sup> *Mul.* 2. 201 (Litré 8. 384-386), dove il delirio è descritto nei termini di un'alterazione della coscienza, che viene 'colpita': γνώμη καταπλήξ. Proprio di «adolescent hysteria» parla Mary Lefkowitz a proposito degli accessi manici nella giovane pubere a cui si riferisce lo scritto *Sulle malattie delle vergini*: LEFKOWITZ 1981, p. 14. Cfr. SIMON 1980, pp. 238-268. Sulla 'matrazza', moderna isteria siciliana che ha, però, degli equivalenti in altre regioni d'Italia e paesi europei, si veda CHARUTY 1996, pp. 88-92.

<sup>30</sup> *Virg.* 3. 2 Lami. Ecco fornita la spiegazione medica della tipologia di suicidio femminile per eccellenza: lo strangolamento, che si configurava come uno spostamento verso l'alto – dal collo dell'utero al collo propriamente detto – di quel soffocamento interno provocato dalla massa ematica priva di una via di sfogo: LORAU 1987, pp. IX-X. Plutarco riferisce di una storica epidemia di suicidi di vergini per impiccagione a Mileto: *Plut. De mul. virt. (Mor. 249 b – d)*; cfr. anche Polyæn. *Strat.* 8. 63 e Aul. Gell. 15. 10. Sulle relazioni tra l'episodio milesio e il trattato *Sulle malattie vergini*, cfr. BONFANTE 1989 e DE LAZZER 1997, pp. 55-59.

τῆσδε ἀπαλλαγῆ, ὀκόταν τι μὴ ἐμποδίζη τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν: 3. 4), e precisamente nel momento in cui le pazienti restano incinte (ἦν γὰρ κυήσωσιν, ὑγιέες γίνονται: 3. 5).

Cosa porta il medico greco a prescrivere il matrimonio e il concepimento come cura per la follia virginale? In altre parole, quali erano secondo i Greci le condizioni per cui il sangue mestruale potesse scorrere senza problemi, e come ritenevano si aprisse il corpo di una vergine?

Come ha ben dimostrato Giulia Sissa<sup>31</sup>, contrariamente alla spiegazione che un moderno darebbe istintivamente, l'immaginario ellenico non riconduceva la chiusura del corpo della *parthénos* alla presenza dell'imene: fino al IV sec. d.C. tale membrana – la cui esistenza verrà anche messa in discussione – non sarà, comunque, percepita come garanzia fisica della verginità<sup>32</sup>. Nel lungo trattato pseudo-ippocratico dedicato alle malattie delle donne si fa riferimento all'imene due volte soltanto, e in entrambi i casi esso non viene visto come una parte connaturata al corpo femminile, destinata ad essere rotta con il primo rapporto sessuale e quindi simbolo del corpo intatto della vergine, bensì come un elemento eccezionale, per di più di ostacolo al concepimento, che va eliminato<sup>33</sup>. Ancora nel II secolo d.C. Sorano spiegherà il sanguinamento durante la deflorazione con la rottura dei vasi che rivestono le pareti della vagina, e smentirà la presenza di una sottile membrana (λεπτὸς ὑμήν) all'interno della vulva, che si lacera con il primo rapporto sessuale o con le mestruazioni<sup>34</sup>.

Il concetto di apertura e chiusura del corpo femminile rimanda, invece, alla prerogativa di quest'ultimo di dilatarsi con la gravidanza e soprattutto con il parto, provocando un ampliamento delle vene e di conseguenza consentendo al sangue di scorrervi in maniera fluida, senza fatica e senza il rischio di ingorghi<sup>35</sup>. Una donna che ha già avuto dei figli, infatti, è considerata più predisposta al fluire del ciclo mestruale ed è soggetta ad un 'soffocamento ematico' assai meno della giovane che non ha ancora partorito. In *Sulle malattie delle donne* si legge, infatti, che le donne che non sono madri soffrono di mestruazioni più dolorose, che il parto è una purificazione (ἡ λοχίη κάθαρσις) e che con esso il corpo si è predisposto al meglio a far defluire il sangue mestruale, poiché le vene e l'utero si sono dilatati durante il travaglio<sup>36</sup>.

Inoltre, se anche capita che ad una donna che è già madre si blocchi il ciclo per qualche disturbo, essa è in grado di affrontare il male più facilmente di coloro che non hanno mai partorito,

<sup>31</sup> SISSA 1987, pp. 112, 160-161; *Ead.* 1990. Cfr. anche ANDÒ 1990, p. 717.

<sup>32</sup> SISSA 1987, pp. 99-106, 159-169.

<sup>33</sup> Περιελεῖν δὲ τὸν χιτῶνα ἀμεινον: *Mul.* 1. 20 e 3. (*Steril.*) 223 (Littré 8. 58-60; 432). Cfr. Cels. 7. 28. Si veda SISSA 1987, pp. 104-106.

<sup>34</sup> Dalla dissezione, infatti – spiega il medico efesino – non risulta alcuna membrana, la sonda riesce ad entrare in profondità ed inoltre l'arrivo del ciclo mestruale dovrebbe romperla prima del rapporto Sor. *Gynaec.* I 5. 1-45. A commento del passo, SISSA 1987, pp. 102-103.

<sup>35</sup> SISSA 1987, pp. 112-113.

<sup>36</sup> *Mul.* I. 1 (Littré 8. 10 ll. 8-13); cfr. SISSA 1990, p. 359. Sulla credenza che il cibo in eccesso, assorbito dalla carne spugnosa della donna, si convertisse in sangue mestruale cfr. ANDÒ 1995, p. 33.

in quanto il suo utero è abituato ad essere pieno (prima del bambino, ora di sangue) e nel suo corpo si è creato, come si è visto, più spazio per il flusso ematico, che dunque può scorrere liberamente senza creare pericolosi ingorghi<sup>37</sup>. Assai più rischiosa, viceversa, è la condizione della donna che non ha figli, il cui corpo è necessariamente rigido e più chiuso<sup>38</sup>.

Ecco perché nello scritto pseudo-ippocratico dedicato ai disturbi femminili ricorre molto spesso la prescrizione del rapporto sessuale a fini terapeutici, soprattutto nei casi di isteria e specificando talvolta che l'unione con il marito deve avvenire il più possibile «nei momenti opportuni» (ὡς μάλιστα τῶν καιρῶν παρόντων), vale a dire quando la donna è fertile<sup>39</sup>. Lo spostamento anomalo dell'utero viene infatti ricondotto ad una protratta castità: la matrice che si muove dalla sua sede è troppo leggera perché è diventata secca, non essendo inumidita e appesantita dal seme maschile. Non a caso questo genere di male attacca solitamente le donne molto giovani, o quelle che, benché in età avanzata, non hanno rapporti sessuali<sup>40</sup>.

L'amplesso, dunque, facilitando il ciclo mestruale, garantisce la salute della donna<sup>41</sup>, vale a dire ne tutela la predisposizione a concepire, affrontare la gravidanza, partorire, e sono rari i casi in cui è sconsigliato<sup>42</sup>. Dopo il parto, il sopraggiungere del flusso lochiale (descritto in termini del tutto analoghi a quelli usati per indicare il mestruo) comporta una purificazione dell'utero che non può che essere positiva, soprattutto per la donna che soffre di disturbi alla matrice<sup>43</sup>. Così, è la gravidanza, non tanto il rapporto sessuale in sé, a garantire la salute nella donna, rappresentando l'unico momento di stabilità ed equilibrio del corpo femminile, altrimenti caratterizzato da una pericolosa precarietà<sup>44</sup>. Per questo, nello scritto *Sulle malattie delle donne* sono ricorrenti le formule καὶ ἦν ἐν γαστρὶ ἰσχυρῇ, ὑγιῆς γίνεται, oppure λύσις δὲ τῆς νούσου, ἐπὶ λάρβη ἐν γαστρὶ<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> *Mul.* 1. 1 (Littre 8. 10 ll. 13-19).

<sup>38</sup> *Mul.* 1. 1 (Littre 8. 10 l. 19 - 12 l. 5).

<sup>39</sup> Cfr. ad es. *Mul.* 1. 60 (Littre 8. 122 l. 4).

<sup>40</sup> *Mul.* 1. 2 (Littre 8. 12-22). Strenuo sostenitore della 'terapia fallica', particolarmente efficace nelle pazienti affette da melancolia, sarà Oribasio (*Collect. Med.* 6. 38); contrario, Sorano, promotore della verginità in quanto garanzia di salute per entrambi i sessi: Sor. *Gynaec.* 1. 30-32. Sulla sessualità come materia medica – e igienica – in Grecia, cfr. MANULI 1983; ANDÒ 1999, p. 260; PINAULT 1992. Sulla terapia fallica, si veda anche il commento a *Virg.* 3. 5 di LAMI 2007, p. 56.

<sup>41</sup> ANDÒ 1995, p. 39, che ricorda gli esempi ippocratici *Superf.* 13 (Littre 8. 484) e *Genit.* 4 (Littre 7. 474-476).

<sup>42</sup> Ad esempio, in presenza di caduta dell'utero e sterilità, ma anche durante la gravidanza stessa: «È esplicitata in tal modo quell'incompatibilità tra maternità e sessualità che resterà costante (...) anche nella nostra cultura»: ANDÒ 1995, p. 39.

<sup>43</sup> *Mul.* 1. 35-39 (Littre 8. 82-96); 41 (Littre 8. 98-100); 60 (Littre 8. 118-122). L'assenza del flusso lochiale comporta i medesimi rischi di attacchi isterici provocati dal blocco del mestruo: cfr. *Mul.* 1. 37 (Littre 8. 88-92); *Mul.* 2. 127 (Littre 8. 272-274). Cfr. ANDÒ 1995, pp. 35-37.

<sup>44</sup> Precarietà testimoniata dalla stessa presenza del fluido mestruale, indispensabile per eliminare il sangue in eccesso e scongiurarne le pericolose conseguenze: ANDÒ 1995, pp. 33-34.

<sup>45</sup> Cfr. *Mul.* 1. 60, II 119, 121, 127, 128, 131, 133, 135, 162, 169, 175 (Littre 8. 118-122; 258-308; 338-358).

Il matrimonio indicato dall'autore de *Sulle malattie delle vergini* come la cura per la follia della fanciulla pubere è, dunque, perfettamente in linea con queste teorie, secondo le quali per la guarigione della paziente dal delirio gioca un ruolo fondamentale l'unione sessuale – rigorosamente inserita nell'istituzione nuziale – finalizzata alla maternità<sup>46</sup>.

Non sfugge il fatto che, come il medico di *Sulle malattie delle vergini* prescrive le nozze per curare – e prevenire – la *μαρία* giovanile, così, come si è detto, alcuni autori descrivano la guarigione delle Pretidi culminante nel matrimonio. Certo, il racconto mitico è permeato di elementi religiosi, e la pazzia delle giovani è attribuita, quando le fonti lo segnalano, a una punizione divina, là dove il medico la riconduce a delle cause squisitamente fisiche e meccaniche. Ma l'evidente scetticismo del professionista nei confronti della pratica rituale di ringraziare Artemide per la guarigione di una *parthénos* affetta da *mania* consacrando alla dea le proprie vesti non toglie il fatto che i due metodi, quello religioso e quello medico, guardino nella stessa direzione: l'offerta di abiti e oggetti alla figlia di Latona era ricorrente tra le giovani donne che si apprestavano a sposarsi.

Il trattatello pseudo-ippocratico è altresì una significativa testimonianza di quelle «crisi di disadattamento»<sup>47</sup> nelle quali incorrevano le giovani greche quando, raggiunta la pubertà, erano dalla collettività ritenute pronte per sposarsi e per generare nuovi cittadini maschi. Un carico di responsabilità sociale, questo, molto pesante per delle ragazzine poco più che bambine, i cui disagi e paure sono descritti con grande vividezza, come ricorda Giulio Guidorizzi<sup>48</sup>, da Procne nel perduto *Tereo* di Sofocle: «spesso ho considerato la natura femminile: non contiamo nulla! Da giovani, io credo, viviamo il momento più felice della vita nella casa paterna, perché l'inconsapevolezza cresce i bambini nella gioia. Ma quando diveniamo padrone della nostra mente e giungiamo alla pubertà, ecco che veniamo allontanate dalla casa e dai genitori, e alcune divengono spose di stranieri, altre di barbari»<sup>49</sup>.

Il dramma delle figlie di Preto, *parthénoi* folli, non si ferma, però, qui: una tradizione meno attestata – ma non per questo meno significativa – del mito tira in ballo anche un disturbo che colpisce la loro sessualità.

<sup>46</sup> L'equazione pubertà = matrimonio = maternità, tuttavia, non troverà tutti d'accordo: Aristotele, ad esempio, distinguerà le fasi del menarca e della prima maternità, distanziandole di diversi anni: se la giovane diviene fertile verso i quattordici anni, non è detto che debba avere subito dei figli. Anzi: una gravidanza in età precoce – prima del compimento del ventunesimo anno – nuoce alla puerpera e al bambino: Aristot. *HA* 7. 1. 581 b- 582 a. D'altra parte, secondo lo Stagirita anche nell'uomo la maturità sessuale non coinciderebbe con la capacità di concepimento: lo sperma, pur formandosi a partire dai quattordici anni di età, diverrebbe fecondo solo verso i ventuno: *HA* 5. 14. 545 b. Tra i quattordici e i vent'anni andrebbe collocata l'adolescenza dei ragazzi (efebia): *schol.* ad Hdt. 9. 85, citato da BRELICH 1969, p. 117.

<sup>47</sup> DE MARTINO 1961, p. 205.

<sup>48</sup> GUIDORIZZI 1995, p. 182.

<sup>49</sup> Soph. fr. 583 Radt, trad. di G. Guidorizzi.

## 2. UNA FOLLIA LUSSURIOSA 1: IL MITO

Sebbene la quasi totalità delle fonti dedicate al mito delle Pretidi ne tramandi esclusivamente l'aspetto della follia, privilegiato anche dalla critica moderna<sup>50</sup>, già nelle più antiche attestazioni a noi giunte, rappresentate da alcuni frammenti esiodei, comparivano il motivo della *μαχλοσύνη*, vale a dire della lascivia attribuita alle principesse argive, e di un morbo dermatologico identificabile con una sorta di vitiligine (*ἀλφός*) e di scabbia (*κνύος*) che avrebbero provocato la caduta dei capelli delle fanciulle<sup>51</sup>. In questa sede ci soffermeremo esclusivamente sul primo di questi due elementi.

«A causa di un'odiosa *machlosýnē* rovinò il tenero fiore» (*εἵνεκα μαχλοσύνης στυγερῆς τέρεν ὤλεσεν ἄνθος*)<sup>52</sup>: tale esametro non sarebbe comprensibile senza l'apporto della *Suda* e dei commentatori omerici, che segnalano come il termine *μαχλοσύνη* sia di paternità esiodea, e che il poeta di Ascra lo aveva utilizzato proprio a proposito delle figlie di Preto<sup>53</sup>.

Accantonando di proposito la spinosa questione relativa all'identità di colui (o colei) che avrebbe rovinato il fiore della giovinezza delle Pretidi, come anche il rapporto causa-effetto tra la lascivia e la punizione divina, passiamo alle riprese successive della versione esiodea.

Fedele al vocabolario del poeta di Ascra, Claudio Eliano racconterà che le figlie di Preto (in questo caso due, e di nome Elege e Celaine) erano state rese *μαχλοί* da Afrodite, che le aveva spinte ad errare, nude e in preda alla *μανία* (*γυμναὶ μαινόμεναι*), per tutta la Grecia<sup>54</sup>. La lascivia, dunque, è qui chiaramente parte integrante della punizione subita dalle principesse, sulle cui cause, peraltro, Eliano non dice nulla. Per quanto la sua versione costituisca, a quanto ne sappiamo, un *hapax* nella tradizione di questo mito, essendo l'unico caso in cui compare Afrodite come divinità punitrice, non può sfuggire come l'aspetto erotico del castigo si adatti alla perfezione a Cipride. Essa colpisce di frequente giovani restii ai piaceri dell'eros proprio con passioni eccessive, smodate, spesso incestuose: Ippolito, troppo intento a onorare Artemide per cedere alle lusinghe dell'amore, diviene oggetto delle brame della matrigna; Leucippo, dedito eccessivamente all'arte della guerra, si innamora tragicamente della sorella<sup>55</sup>. La dea dell'eros agisce come Dioniso: se incontra qualcuno che si oppone al suo potere, che rifiuta di sottostarvi, lo punisce inviandogli la caricatura di quella

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, n. 4.

<sup>51</sup> Fr. 133 M.-W.: Καὶ γὰρ σφιν κεφαλῆσι κατὰ κνύος αἰνὸν ἔχευεν / ἀλφὸς γὰρ χροὰ πάντα κατέσχεθεν, αἶ δέ νυ χαῖται / ἔρρεον ἐκ κεφαλῆων, ψιλῶτο δὲ καλὰ κάρηνα. «Ed infatti versò sui loro capi una terribile scabbia; / ed una vitiligine ricopriva tutto il loro corpo, e per questo le loro chiome / scorrevano giù dalla testa, e i bei capi restavano calvi». Per le Pretidi in Esiodo, si vedano anche i fr. 37 e 129-132 M.-W.

<sup>52</sup> Hes. fr. 132 M.-W.

<sup>53</sup> *Suid.* s. v. *μαχλοσύνη* (μ 307 Adler); *Schol.* ad Hom. *Il.* 24. 25-30 ll. 9-12; Eust. *ad Il.* 24. 30 (Van der Valk IV 864 ll. 3-8).

<sup>54</sup> Ael. *VH* 3. 42.

<sup>55</sup> Cfr. Eur. *Hipp.*; Parthen. *Narr. am.* 5, di cui si veda il commento di PELLIZER 1991, pp. 61 ss. Cfr. anche il caso del giovane che, per volere di Afrodite, si innamora della propria madre e non sostenendo la situazione decide di suicidarsi gettandosi in un fiume: Ps.-Plut. *Fluv.* 14. 1, citato da DE LAZZER 1997, p. 63.

stessa passione che avrebbe dovuto accettare nella sua forma divinamente ispirata e ritualizzata. Il furore teletico di Dioniso, allora, si trasforma in smania omicida; quello erotico di Afrodite diviene incesto, o comunque amore proibito<sup>56</sup>.

Anche lo Pseudo-Apollodoro rammenta la condotta dissoluta delle principesse argive, non ricorrendo, tuttavia, al medesimo lessico utilizzato da Esiodo ed Eliano. Il mitografo non usa, infatti, i termini *machlosýne* o *máchlos*, ma adotta una perifrasi: le ragazze correvano (ἐτρόχαζον) per tutto il Peloponneso μετ' ἀκοσμίας ἀπάσης, «in preda a una totale mancanza di decoro», «nella spudoratezza più totale»<sup>57</sup>. Il senso, tuttavia, resta il medesimo.

Non ci sono altre testimonianze scritte che parlano della *machlosýne* delle figlie di Preto<sup>58</sup>. Tale aspetto doveva, tuttavia, aver colpito l'immaginazione degli artisti operanti in epoca ellenistica in Magna Grecia: ben tre delle quattro fonti iconografiche in cui si è riconosciuto tale soggetto mitico (una *nestoris* conservata a nel Museo Nazionale di Napoli, databile al 390-370 a.C. [*infra*, Fig. 1], un cratere siceliota attualmente a Siracusa, risalente al 350-325 a.C. [Figg. 2-3] e un cammeo della prima età imperiale che si trova al Cabinet de médailles di Parigi [Fig. 4])<sup>59</sup> immortalano le giovani principesse quando non completamente nude (Fig. 2), se non altro con un aspetto sconvolto e le vesti che lasciano scoperto il seno e le gambe (Figg. 1 e 4). In particolare, il cammeo parigino abbozza, più discretamente delle altre due evidenze archeologiche, il motivo, denudando una spalla e le gambe della fanciulla in primo piano e apparentemente anche il seno della donna priva di sensi (Ifinoe?) parzialmente nascosta dalle altre (Fig. 4).

La scena raffigurata sul cratere siracusano (Fig. 2) costituisce un caso eccezionale nell'iconografia femminile greca, generalmente attenta a non rappresentare donne nude, se non come motivo di fertilità in epoca arcaica o nel caso di prostitute; anche là dove compaiono in scene mitologiche, esse sono, infatti, di solito collocate in contesti di pericolo e violenza, ad indicare, con la loro nudità, la loro natura fragile e vulnerabile<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Ad esempio nei confronti di un animale: è la triste sorte di Polifonte, Ippolito in gonnella troppo dedita ad Artemide e sdegnosa di Afrodite; la dea dell'amore, offesa, la punisce infondendole una turpe passione per un orso, a cui si unisce: Anton. Lib. 21. Cfr. sull'episodio PELLIZER 1982, pp. 28-30; CHERUBINI 2010, pp. 76-95.

<sup>57</sup> Apollod. 2. 2. 2. SCARPI 1996, p. 98, invece, traduce: «si abbandonavano a corse sfrenate». Cfr. CARSON 1999, p. 89: «κόσμος (...) implies in Greek all kinds of 'good order' from the arrangement of planets in the sky to the style with which an individual wears her hat».

<sup>58</sup> CASADIO 1994, p. 53 n. 3 vede – a mio avviso un po' forzatamente – nei *thálamo*i delle Pretidi a Tirinto ricordati da Paus. 2. 25. 9 un riferimento al libertinaggio delle principesse: potrebbe trattarsi, più semplicemente, delle loro stanze nuziali.

<sup>59</sup> Per i dati dei reperti, si veda *supra*, n. 8. In questa sede non ci soffermiamo oltre sull'iconografia delle Pretidi, per la quale rinviamo a SAVIGNONI 1913; LIBERTINI 1950; SIMON E. 1992; KAHIL 1994; DE CESARE 2001; CRAINS 2005, pp. 36-37, 43.

<sup>60</sup> BONFANTE 1989, pp. 558, 560. La studiosa evidenzia, in particolare, l'ambivalenza simbolica del seno femminile scoperto: segno di impotenza e fragilità, e al contempo pericoloso strumento apotropaico, analogo al fallo: *ibid.* 568-569.

Nonostante il quadro dionisiaco che fa da sfondo alle immagini della *nestoris* napoletana (Fig. 1) – in cui compare Dioniso – e del cratere siracusano (Fig. 2) – sul cui retro è raffigurato un corteo bacchico – credo che la scompostezza delle principesse argive che vi è immortalata risponda alla tradizione sulla loro *machlosýne* e non rientri nello schema iconografico del furore menadico: eloquente è il confronto con il lato B dello stesso vaso di Siracusa, dove le adepte del figlio di Semele appaiono chiaramente vestite<sup>61</sup> (Fig. 3).

Ma cosa intendevano esattamente i Greci per *machlosýne*?

### 3. UNA FOLLIA LUSSURIOSA 2: LA TRADIZIONE MEDICO-NATURALISTICA

Nel lessico di Esichio, la voce *μαχλοσύνη* recita: ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια [ὠσει] καταφέρεια, ἀκολασία, πορνεία<sup>62</sup>. Ci troviamo dunque di fronte ad una forma di inclinazione eccessiva ai rapporti sessuali, di intemperanza e lussuria. La *Suda* è più precisa ancora e circoscrive questo genere di dissolutezza all'ambito femminile, definendola *γυναικομανία*<sup>63</sup>.

Per quanto quest'ultimo termine sia di solito usato per indicare la follia *per* le donne<sup>64</sup>, credo che nel caso specifico esso designi il furore proprio *delle* donne, e che il vocabolo si comporti in maniera analoga all'aggettivo *θηλυμανής*, dotato del duplice significato di 'pazzo per le donne' e 'che fa impazzire le donne'. Un esempio indicativo al riguardo è dato da alcuni versi delle *Tesmoforiazuse*, solitamente citati a sostegno del primo senso del termine<sup>65</sup>, ma a mio avviso modello del secondo. Clistene si rivolge alle donne dicendo di essere loro amico, e *γυναικομανής* (ὅτι μὲν φίλος εἶμ' ὑμῖν (...) γυναικομανῶ γὰρ προξενῶ θ' ὑμῶν ἀεί)<sup>66</sup>. In questo caso non vedrei nel verbo *γυναικομανῶ* il significato di 'sono folle per le donne', ma piuttosto: 'impazzo', 'sono folle, *come* le donne', dal momento che il personaggio compare sbarbato e vestito in maniera effeminata. Clistene gioca più sull'identificazione con il gentil sesso che non sull'attrazione maschile per esso: suo carattere distintivo, come appare anche nelle *Nuvole*, è proprio

<sup>61</sup> Sulle rappresentazioni figurate del menadismo, si veda la bibliografia citata da KEULS 1984, pp. 288-289 n. 7. Almeno nel V sec. a.C., nell'iconografia dionisiaca non compare alcun accenno alla sessualità delle menadi e, a parte qualche rara eccezione, in cui si scoprono il seno (BONFANTE 1989, p. 560, n. 101), le seguaci di Dioniso non sono quasi mai rappresentate nude: FRONTISI-DUCROUX 1997, p. 285. Ci sono alcune immagini dall'evidente contesto dionisiaco in cui compaiono delle donne nude a simposio, affiancate da satiri e incoronate d'edera, ma le donne sarebbero più simili a cortigiane che baccanti: «des hétaires peu farouches ont remplacé les ménades»: FRONTISI-DUCROUX 1991, p. 156. Cfr. KEULS 1984, p. 293.

<sup>62</sup> Hsch. s.v.

<sup>63</sup> *Suid.* s.v. *μαχλοσύνη*.

<sup>64</sup> Cfr. Ath. *Deipn.* 11. 464; Phil. Alex. *de spec. leg.* 3. 79. 14.

<sup>65</sup> MONTANARI 1995, s.v. *γυναικομανέω*.

<sup>66</sup> Ar. *Th.* 574-576. Cfr. anche *Anth. Pal.* 12. 86 1-2: 'Α Κύπρις θήλεια γυναικομανή φλόγα βάλλει/ ἄρσενα δ' αὐτὸς Ἔρως ἵμερον ἀνοιχεῖ («Cipride, femmina, scatena l'infuocato furore erotico delle donne; Eros in persona, invece, guida il desiderio del maschio»). *Γυναιμανής* è un epiteto proprio di Dioniso e di Paride, personaggi maschili caratterizzati altresì da una certa ambiguità sessuale: JACCOTTET 2003, p. 68.

l'effeminatezza, l'agire da caricatura del sesso femminile, del quale la *manía* lussuriosa è detta una prerogativa.

Una riprova di ciò è data, per l'appunto, dal vocabolo *machlosýnē* citato dalla *Suda* come sinonimo di *gynaikomanía*: come ricorda Chantraine, esso ricorre di frequente con riferimento alla lascivia femminile, là dove per indicare la dissolutezza maschile gli si preferisce il termine *λαγνεία*<sup>67</sup>. Per citare solo un paio di esempi al riguardo, Erodoto, che costituisce il più antico testimone dell'uso del sostantivo *machlosýnē* dopo Esiodo, rammenta il personaggio di Fronime, figlia del sovrano cretese Etearco, agli occhi del quale essa fu ingiustamente screditata dalla matrigna, che la accusò di tenere un comportamento licenzioso (*μαχλοσύνην ἐπενείκασα*)<sup>68</sup>. Alcuni secoli dopo, Dione Crisostomo descriverà Semiramide come un esempio di tiranno al femminile che, ancora in età avanzata, costringeva gli uomini ad unirsi a lei per soddisfare la sua *libido*: καὶ μάχλος ἠνάγκαζε συγγίγνεσθαι τινας ἑαυτῆ<sup>69</sup>. Nell'immaginario dei Greci, d'altra parte, la lascivia era vista come qualcosa di talmente connaturato all'indole femminile da essere ritenuta non solo una caratteristica delle donne, ma più in generale delle femmine animali: Oppiano descrive sdegnato le pratiche libidinose delle orse e delle coniglie, disposte ad affrettare il parto o ad accoppiarsi addirittura mentre sono in preda alle doglie pur di soddisfare il proprio sfrenato appetito sessuale<sup>70</sup>.

Quando, viceversa, il vocabolo *machlosýnē* o l'aggettivo corrispondente *máchlos* compaiono con riferimento ad un personaggio di sesso maschile, quest'ultimo è perlopiù un uomo effeminato<sup>71</sup>: caso esemplare è Paride, a cui alcuni versi dell'*Iliade* attribuivano la lascivia propria delle donne. Già i commentatori antichi, a partire da Aristarco, li espungevano, sostenendo che la paternità del vocabolo era più recente, per la precisione esiodea, e che, soprattutto, esso non veniva mai usato in rapporto agli uomini, bensì alle donne<sup>72</sup>.

Appurato il dominio tipicamente femminile della *machlosýnē*, è possibile restringere ulteriormente il campo d'azione di questo impulso. In alcuni versi delle *Opere e i giorni*, Esiodo ricorda come le donne diventino particolarmente lascive (*μαχλόταται*) durante l'estate, al contrario

<sup>67</sup> CHANTRAINE 1968, p. 673 s. v. μάχλος.

<sup>68</sup> Hdt. 4. 154 (cfr. per la stessa vicenda *Suid.* s. v. Βάττος).

<sup>69</sup> Dio. Chrys. 47. 24. 6; Ach. Tat. 8. 1. 2. 1; Lucian. *Cal.* 26. 9; Ps.-Lucian. *Asin.* 4. 29; Clem. Al. *Paed.* 3. 2. 9. 3. 1-5; 3. 3. 23. 3. 1-2; 3. 5. 33. 1. 5-7; Ath. *Deipn.* 6. 22 p. 232d = FHG Müller i. 275; Procop. *Arc.* 1. 12. 1-2; *AP.* 5. 302. 10 e 7. 351. 7-10.

<sup>70</sup> Opp. *C.* 3. 159 e 523-525.

<sup>71</sup> Cfr. ad esempio Dio. Chrys. 4. 112. 5; Lucian. *Salt.* 2. 7. Unica eccezione finora riscontrata all'equazione uomo μάχλος = effeminato è rappresentata da *Suppl.* 635-636, dove Eschilo attribuisce tale epiteto all'emblema stesso della virilità, ovvero a Ares: il dio è bramoso di grida di guerra, ἄκορον βοᾶς μάχλον ἼΑρη.

<sup>72</sup> Cfr. Eust. *ad Il.* 24. 28 (Van der Valk 4. 864 ll. 3-8); *Schol. ad Hom. Il.* 24. 23-30. Paride è definito da CASADIO 1994, p. 53 n. 3 «l'uomo-femmina»; per VIDAL-NAQUET 1989, p. 228 egli è «un homme double, un archer et un combattant classique, un mâle et un être féminin».

degli uomini, che nello stesso periodo si fanno sempre più deboli e fiacchi (ἀφαιυρότατοι)<sup>73</sup>. Aristotele riprenderà la questione in due dei *Problemi* dedicati ai rapporti sessuali<sup>74</sup>, spiegando che alle origini del diverso atteggiamento nei confronti del desiderio erotico sta – secondo la ben nota teoria ippocratica – la differente natura dell'uomo e della donna: calda e secca la prima, umida e fredda la seconda<sup>75</sup>. Stando così le cose, a fronte di un aumento della temperatura esterna il corpo già di per sé caldo del maschio si surriscalda ulteriormente (ed eccessivamente), indebolendosi, mentre quello della femmina trova una condizione di equilibrio termico che lo rafforza e lo rende più predisposto all'amplesso.

Se la donna è particolarmente incline all'unione sessuale durante la stagione calda, in quanto la sua natura è fredda e umida, è anche vero che, sempre secondo Aristotele, l'umidità è in generale associata alla lascivia e, di conseguenza, l'essere umido per eccellenza, cioè la donna, è lussurioso *tout court*. Ancora in uno dei *Problemi* dedicati alle relazioni erotiche, lo Stagirita si domanda per quale motivo gli uccelli e gli uomini pelosi siano particolarmente inclini ai rapporti sessuali. Si chiede se ciò non sia dovuto alla loro umidità, ma propende poi per un'altra soluzione, ricordando il caso delle donne, che sono umide ma non pelose: e ciononostante, sottintende, esse hanno una sviluppata *libido*<sup>76</sup>.

Sei secoli dopo, Areteo esplicherà il concetto in un passo del *De causis et signis morborum acutorum* dedicato alla satiriasi: il medico cappadocio, negando la possibilità di parlare di una vera e propria satiriasi al femminile, per ovvi motivi anatomici, riterrà comunque possibile che le donne umide provino una grande lascivia (μαχλοσύνη) finalizzata a liberarle proprio dell'umidità in eccesso (Ἐγὼ δὲ μαχλοσύνην μὲν γυναιξὶ ὑγρῆσι πείθομαι γίγνεσθαι, ἔς ἔκχυσιν τοῦ πλήθους τούτων)<sup>77</sup>. Ritorna dunque la teoria ippocratica dell'equilibrio degli umori: il prevalere

<sup>73</sup> Hes. *Op.* 582-588. Il passo è ripreso da Alceo, fr. 347 Lobel-Page, ed entrambi i poeti saranno ricordati da Plinio, *Nat.* 22. 86.

<sup>74</sup> Aristot. *Pr.* 4. 25. 879 a 26-35 e 4. 28. 880 a 22-29. Cfr. anche *HA* 5. 8. 542 a-b: Ὀργᾶ δὲ πρὸς τὴν ὁμιλίαν τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἄρρεν ἐν τῷ χειμῶνι μᾶλλον, τὸ δὲ θῆλυ ἐν τῷ θέρει.

<sup>75</sup> Cfr. ad es. *Vict.* 1. 27 (Littré 6. 500) e 1. 34 (Littré 6. 512); VILLARD 1999, pp. 226 ss. Ma in *Mul.* 1. 1 (Littré 8. 12 II. 22-23) il sangue femminile è detto più caldo di quello maschile. Sulla base di queste differenze all'interno dello stesso *Corpus Hippocraticum*, VILLARD 1999, p. 234 sostiene l'impossibilità di ricondurre gli scritti ippocratici al bipolarismo uomo caldo/secco e donna fredda/umida: l'unico carattere costantemente riconosciuto è l'umidità, ma sulla temperatura ci sono, evidentemente, delle varianti notevoli; cfr. al riguardo anche FRONTISI-DUCROUX 1991, p. 161. MANULI 1983, p. 159 ricorda *Mul.* 1. 1 (Littré 8. 12-14), dove il corpo femminile è detto più caldo di quello maschile, in quanto portatore di una maggiore quantità di sangue (che necessita di essere smaltito con il ciclo mestruale). Una prova della mancanza di confini netti tra le varie caratteristiche dei sessi è la distinzione che l'autore di *Mul.* 2. 111 (Littré 8. 238 II. 17-19) fa tra un tipo di donne dalla natura più fredda ed umida, ed uno più tendente al caldo e al secco: VILLARD 1999, p. 227. Sulla concezione ippocratica della natura della donna, cfr. HANSON 1992. Sull'umidità di donne e bambini, all'origine della mancanza di peli sul loro corpo, si veda anche Aristot. *Pr.* 4. 4. 877 a 2-4.

<sup>76</sup> Aristot. *Pr.* 4. 31. 880 a 34-37. Cfr. *Pr.* 4. 26. 879 b 28-29. D'altronde, relativamente al legame tra umidità e lascivia, è indicativo l'uso stesso dell'aggettivo ὑγρός che sta a significare 'umido' e da qui 'molle', 'languido', 'erotico'. Cfr. ad esempio Dio. *Chrys.* 4. 109. 2-3 e 112. 7-8 che usa il termine in riferimento a uno spirito effeminato.

<sup>77</sup> Aret. *de morb. acut.* 2. 12. 4. 4-11. Cfr. Cael. *Aur. Morb. acut.* 3. 18. 176: *est autem communis passio viris atque feminis.*

dell'elemento umido nella donna e la necessità di trovarvi una via di sfogo costituiscono la causa fisiologica della lussuria muliebre. L'umidità rende la donna più esposta agli attacchi furiosi del desiderio erotico, e più tollerante di fronte al prevalere del caldo e del secco eccessivi che accompagnano l'impulso sessuale<sup>78</sup>.

Al di fuori degli scritti medici e biologici, la credenza comune della lascivia delle donne ben si presta, ad esempio, ai toni salaci della commedia aristofanesca: nella *Lisistrata*<sup>79</sup> sono descritti gli espedienti trovati dalle compagne della protagonista per unirsi ai propri mariti, sfuggendo così, esse per prime incapaci di resistere alla castità, allo sciopero del sesso al quale avevano aderito. Nelle *Tesmoforiazuse*, poi, un ampio passo è dedicato proprio alla presa in giro dell'astuta intemperanza delle donne, capaci di escogitare i piani più fantasiosi pur di cedere alle lusinghe degli amanti o di ingannare gli ignari mariti<sup>80</sup>.

Posto che scritti di questo genere, a partire dalla satira sulle donne di Semonide, non vanno considerati come registrazioni puntuali di comportamenti femminili realmente testimoniati nel quotidiano<sup>81</sup>, colpisce comunque la coerenza con la quale il materiale letterario delinea la smodatezza sessuale delle donne in contrapposizione alla capacità di autocontrollo maschile<sup>82</sup>. Tale visione va considerata, *ça va sans dire*, come il prodotto di un quadro culturale ben preciso, all'interno del quale la donna è dipinta sistematicamente come la parte 'debole', sia dal punto di vista fisico che emotivo: è chiaro che anche la sua *libido* doveva essere per forza di cose 'peggiore' di quella dell'uomo, vale a dire priva di misura, all'insegna della sfrenatezza più totale<sup>83</sup>. Il tutto si inserisce nel contesto delle società a struttura patriarcale del Mediterraneo antico, dove la tutela dello *status quo* implicava il timore nei confronti della supposta ipersessualità femminile<sup>84</sup>: la donna, in quanto oggetto di scambio tra famiglie, elemento mobile, andava rigidamente controllata per evitare contaminazioni dell'albero genealogico<sup>85</sup>. Naturalmente priva del senso del limite, incapace di gestire i propri istinti perché non dotata della *σωφροσύνη* che invece era una prerogativa

<sup>78</sup> CARSON 1999, p. 82. Sulla *libido* femminile cfr. anche CARSON 1990 e VON STADEN 1992. Democrito attribuirà le origini del desiderio sessuale femminile ad un'altra causa fisiologica: le donne hanno i condotti seminali disposti in senso opposto rispetto a quelli degli uomini, διὰ τοῦτο καὶ ὄρεξις ἔχει περὶ τὰς χρήσεις: Democr. DK 68 A 142. Sull'eros nel mondo greco, cfr. ad esempio CALAME 1983a e *Id.* 2010; DOVER 1984; HALPERIN ET AL. 1990.

<sup>79</sup> Ar. *Lys.* 716-768.

<sup>80</sup> Ar. *Th.* 471-519. Sulla vivace *libido* delle donne, cfr. Hes. *Op.* 582 ss.; Alc. fr. 347 Lobel-Page; Ov. *Ars* 281-341 e le considerazioni di BETTINI 1993, pp. XVIII-XXI. Si veda anche CARSON 1999, pp. 81-82.

<sup>81</sup> LEFKOWITZ 1981, p. 72, con riferimento a Semon. Amorg. fr. 7 West.

<sup>82</sup> BETTINI 1993, p. XX.

<sup>83</sup> BETTINI 1993, p. XX. A proposito del mondo romano, citando come esempio il ritratto impietoso di Clodia fornito da Cicerone nella *Pro Coelio*, Mary LEFKOWITZ 1981, p. 33 motiva così la pratica diffusa di rinfacciare alle donne un comportamento lascivo: «Since the ideal housewife is praised first for her loyalty to her husband and her bearing of her children, first emphasis in invective against women falls on sexual promiscuity».

<sup>84</sup> ZEITLIN 1999, p. 58.

<sup>85</sup> CARSON 1999, p. 78.

maschile, essa andava legata, sottoposta a vincoli anche legislativi per arginare la sua pericolosa insaziabilità erotica, altrimenti incontrollabile e minacciosa per la comunità<sup>86</sup>.

Senza contare che a parlare – anche per le donne – sono sempre gli uomini<sup>87</sup> e la mancanza di voci femminili nella tradizione culturale antica ci impedisce di avere un quadro completo ed equilibrato della realtà dei fatti<sup>88</sup>. I desideri, le aspirazioni, le paure di tante fanciulle, mogli e madri, sono sempre passati attraverso il filtro maschile, talvolta, peraltro, con esiti di rara sensibilità: il già citato lamento di Procne immortalato da Sofocle nel perduto *Tereo*<sup>89</sup>, ad esempio, costituisce un significativo esempio dello «sconvolgimento psicologico della fanciulla traumaticamente spogliata del suo ambiente affettivo»<sup>90</sup> nel momento in cui, ancora bambina, è costretta ad abbandonare la casa paterna per andare in sposa a un uomo sconosciuto. Ma considerando la produzione letteraria greca nel suo complesso, il punto di vista rimane prettamente maschile, ed è assai verosimile che le accuse di lussuria mosse contro le donne non fossero altro che le proiezioni dei desideri più violenti, delle fantasie più scatenate che gli uomini nutrivano nei confronti dell'altro sesso, al quale poi finivano per attribuirli<sup>91</sup>. Non a caso, persino un lavoro sul femminile in Grecia, che costituisce il fulcro di una delle più significative opere di Nicole Loraux, diviene inevitabilmente uno studio sull'*uomo* greco: infatti, «per quanto ci è possibile giudicare, (...) i testi che utilizziamo come documenti sono tutti animati dal pensiero degli *uomini greci*, desiderosi di impossessarsi di questo corpo [i.e. femminile] che la città nega loro, ma di cui sperano di potersi appropriare con l'immaginazione assimilando esperienze squisitamente femminili, o almeno supposte tali»<sup>92</sup>.

È stato sottolineato che in Grecia dominava l'idea secondo cui la donna, finché era giovane, fosse restia ad abbandonarsi alla sessualità e tutelasse la propria verginità alla maniera delle eroine del mito, sull'esempio della casta Artemide, e proprio questa pudicizia ne costituiva la principale attrattiva; e che invece, raggiunta la maturità, divenuta sposa e madre, fosse più incline alle tentazioni erotiche, per di più nei confronti di uomini che non fossero il proprio marito<sup>93</sup>. In realtà, ritornando alle testimonianze della tradizione medica e naturalistica vediamo emergere un quadro

<sup>86</sup> CARSON 1999, pp. 85-86, che cita l'esempio della legislazione soloniana, che prevede l'istituzione dei γυναικονόμοι, magistrati preposti al controllo del comportamento femminile.

<sup>87</sup> Come dimostra l'episodio di Tiresia, intento a giudicare il livello di piacere provato da entrambi i sessi durante l'amplesso: BETTINI 1993, p. XIX. Sul maschile e il femminile nel mondo greco, a partire dal mito di Tiresia, cfr. LORAUX 1989.

<sup>88</sup> STORONI MAZZOLANI 1997, p. 79. Cfr. ZEITLIN 1999, pp. 56-57.

<sup>89</sup> Cfr. *supra*, n. 49.

<sup>90</sup> GUIDORIZZI 1995, p. 182, commentando il passo sofocleo nel suo saggio dedicato alla follia femminile.

<sup>91</sup> LEFKOWITZ 1981, p. 38. Cfr. anche STORONI MAZZOLANI 1997, p. 79: «L'uomo ha sempre rappresentato la donna non quale essa era, né si curava di saperlo, ma quale voleva che fosse, gli faceva comodo che fosse, temeva che fosse».

<sup>92</sup> LORAUX 1991, p. v.

<sup>93</sup> CARSON 1999, p. 85; ZEITLIN 1999, pp. 58, 68-69. Zeitlin, commentando l'inno omerico ad Afrodite, osserva: «Aphrodite intervenes at the start of a marriage in endowing the bride with her own attributes of sexual allure; when she intervenes again, once the bride has become a mother-wife, it is to promote a dangerous and illicit compulsion that, in the world of mortals, leads to destructive, tragic results»: *ibid.* p. 73.

ancora più complesso e variegato, che ci consente di riprendere il discorso lasciato in sospeso sulla *machlosýne*.

La giovane donna, ricorda l'autore del trattato pseudo-ippocratico *Sulle malattie delle donne*, ha una natura più umida dell'anziana<sup>94</sup>. Di conseguenza, una ragazza sarà più lussuriosa di una donna matura: e infatti, ancora Aristotele, in un passo della *Historia animalium*, dopo aver descritto le caratteristiche della pubertà maschile e femminile nell'essere umano, raccomanda di sorvegliare con estrema accuratezza le giovinette, perché è in questa fase che sono particolarmente attratte dai piaceri sessuali (μάλιστα γὰρ ὁρμῶσι πρὸς τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν ἀρχομένων αὐτῶν). Per di più, se le si lasciano soddisfare i loro desideri, esse diverranno sempre più intemperanti (Ἄττε γὰρ νέαι πάμπαν ἀφροδισιαζόμεναι ἀκολαστότεραι γίνονται), come d'altronde anche gli adolescenti che si trovino nella medesima situazione<sup>95</sup>: tanta è l'importanza data all'età giovanile come momento di corretta formazione erotica.

La maggiore tendenza ad abbandonarsi alla sfrenatezza sessuale sarebbe, dunque, tipica della ragazza giovane, come ribadisce poco dopo lo Stagirita: «le donne intemperanti nei rapporti amorosi (ἀκόλαστοι πρὸς τὴν ὁμιλίαν (...) τὴν τῶν ἀφροδισίων) diventano più posate e moderate dopo che hanno avuto molti parti» (καθίστανται δὲ καὶ σωφρονίζονται (...) ὅταν τοῖς τόκοις χρήσωνται πολλοῖς)<sup>96</sup>.

Più o meno nello stesso periodo in cui Areteo scriverà sulla satiriasi femminile<sup>97</sup>, il celebre collega Sorano affronterà la medesima questione, ricordando che tale patologia si manifesta nelle donne come un intenso e doloroso prurito ai genitali (κνησμὸς ἐπιτεταμένος τῶν γυναικείων τόπων μετὰ πόνων) che le spinge a grattarsi e a toccarsi in quelle parti, suscitando di conseguenza una violenta brama erotica (ἀκάθεκτος (...) πρὸς συνουσίαν ὁρμή); allo stesso tempo, le malate sviluppano una sorta di pazzia (παρατροπή τῆς διανοίας)<sup>98</sup> determinata dal legame simpatetico tra le meningi e l'utero, che fa perdere loro ogni inibizione<sup>99</sup>. Troviamo qui espresso in termini medici quel quadro nosologico descritto nella tradizione mitica da Esiodo<sup>100</sup>, che associava alla

<sup>94</sup> *Mul.* 1. 111 (Littré 8. 238-240). Inoltre, i giovani, in generale, hanno una natura più calda dei vecchi, cosa che potrebbe ulteriormente giustificare la maggiore inclinazione alla lussuria della fanciulla rispetto alla donna anziana: cfr. *Aph.* 1. 14 (Littré 4. 466); *Cels.* 2. 1. 5.

<sup>95</sup> Aristot. *HA* 7. 1. 581 a-b.

<sup>96</sup> Aristot. *HA* 7. 1. 582 a, trad. di M. Vegetti.

<sup>97</sup> Cfr. *supra*, n. 77.

<sup>98</sup> Accompagnata a sintomi che Celio Aureliano (*Morb. acut.* 3. 18. 176-177) descriverà in questi termini: *mentis alienatio, pulsus densitas, anhelatio crebra atque celerrima, desponsio, vigiliae, hallucinatio, sitis, cibi fastidium et difficilis urinae egestio, ita ut plerumque sercorum abstentio fiat, quibusdam etiam febres.*

<sup>99</sup> Sor. *Gynaec.* 3. 3. 4-10. Cfr. Cael. Aur. *Morb. acut.* 3. 18. 176-178; GOUREVITCH 1995, pp. 153-157.

<sup>100</sup> Fr. 132-133 M.-W.

folia delle Pretidi la *machlosýne*, l'*alphós* e il *knýos*, mettendo dunque in relazione pazzia, lascivia e un morbo dermatologico contraddistinto da un forte prurito<sup>101</sup>.

Nel VI sec. d.C., rifacendosi ampiamente a Sorano, il medico Mustio modificherà leggermente le dinamiche dei fatti, affermando che se le meningi risentono del male che ha colpito la matrice allentando i freni inibitori della paziente ma non consentendole di lasciarsi andare del tutto e di sfogare nel coito la sua lussuria, la donna può impazzire<sup>102</sup>. Il risultato, comunque, non cambia: alla sfrenatezza sessuale si accompagna l'insania, alla lascivia la follia, entrambe pericoli ai quali era considerata particolarmente esposta la giovane all'avvento della pubertà. Un'ulteriore conferma di quest'ultimo dato è fornita dal romano Celio Aureliano, che sottolinea come la satiriasi tenda a manifestarsi durante la giovinezza, quando la forza fisica rende più inclini all'amplesso: *solet accidere aetatibus mediis atque iuventuti. Hortatur etenim in usum venerium provocans aetatis vigor*<sup>103</sup>.

Ecco, dunque, chiudersi il cerchio tra *parthénos*, *manía* e *machlosýne*, trinomio ben radicato nelle credenze mediche antiche e miticamente sintetizzato dalle figlie di Preto.

#### 4. TARANTE LIBERTINE, TRA MITO, MEDICINA E RITO

Nella cultura greca antica l'eros riveste un ruolo centrale, tanto che i rapporti amorosi sono alla base dell'instaurazione delle relazioni sociali<sup>104</sup>, e la marca del genere femminile è la maternità, condizione essenziale perché le donne «diventino degli esseri sociali compiuti», visto che la «riproduzione (...), secondo la loro costituzione e la città, è concordemente ritenuta la caratteristica principale del loro sesso»<sup>105</sup>. Inevitabile, dunque, che per i Greci la sessualità femminile rappresenti un tema estremamente delicato e perturbante, che finisce per intrecciarsi con le teorie relative alla salute e alla malattia della donna<sup>106</sup>, le quali si alimentano del medesimo patrimonio di credenze e di valori simbolici di cui sono portatori anche miti come quello della follia delle Pretidi<sup>107</sup>.

<sup>101</sup> Si noti che il verbo κνίζω, appartenente alla stessa famiglia di κνύω, è spesso utilizzato per indicare non solo lo stimolo a grattarsi in senso lato ed una generica sensazione di prurito, ma più in particolare l'insorgere del desiderio sessuale, la prurigine erotica: CHANTRAINE 1968, pp. 546, 548-549 s.v. κνίζω; *ThGrL* V 1685 s. v. κνίζω; LIDDELL - SCOTT 1940<sup>9</sup>, p. 965 s.v. κνίζω.

<sup>102</sup> Must. 23, p. 75 Drabkin.

<sup>103</sup> Cael. Aur. *Morb. acut.* 3. 18. 176.

<sup>104</sup> CALAME 1983b, p. IX-X; cfr. LORAUX 1989, p. IX. Per una disamina relativa all'importanza dell'eros nel mondo greco e romano, si veda SISSA 2003.

<sup>105</sup> LORAUX 1989, p. XVIII. Sulla sessualità della donna greca ridotta esclusivamente alla funzione riproduttiva, cfr. ad esempio MANULI 1983, p. 153.

<sup>106</sup> L'identificazione della donna greca con la sua funzione riproduttrice è ben espressa dal noto passo de *I luoghi dell'uomo* (47), ricordato da ANDÒ 2003, p. 20, che recita «l'utero è causa di tutte le malattie».

<sup>107</sup> Racconti di questo genere «seem to reflect a common discourse in the archaic and classical periods regarding the divine etiology of mental disturbance in adolescent females»: FARAONE 1999, pp. 90-91.

In società come quella greca il menarca, da momento intimo e personale, acquista, dunque, una valenza sociale poiché segna l'ingresso della giovane nell'età delle nozze e preannuncia la prossima nascita di nuovi cittadini. Nell'immaginario dei Greci, quanto prima la ragazza si sposa e diventa madre, tanto meglio riuscirà a guarire dai disturbi caratteristici dell'età di transizione e ne preverrà eventuali ricadute. Così, testi medici quali le *Sulle malattie delle donne* e *Sulle malattie delle vergini* si configurerebbero come strumenti di controllo sociale: incoraggiano le donne a sposarsi ed avere figli non appena possibile, spaventandole con la minaccia dei mali fisici che le colpirebbero se non seguissero tale prescrizione<sup>108</sup>. La difesa dello *status quo*, inoltre, si esplica anche in un altro fatto: credere che la donna sia dipendente dall'uomo, che il seme maschile sia garante della sua salute, consente di far permanere, immutato, il rapporto di superiorità anche sessuale tra marito e moglie, difendendo la gerarchia dei sessi e, quindi, l'ordine all'interno della comunità<sup>109</sup>. Non a caso nel mondo greco si ritiene che la donna non possa provare piacere erotico se non durante la penetrazione, e più precisamente in concomitanza con l'eiaculazione maschile<sup>110</sup>: «una sessualità dunque, quella femminile, inesistente, ma che trova il suo spazio e la sua ragion d'essere in rapporto alla sessualità maschile»<sup>111</sup>.

Il fatto che, secondo varie attestazioni, la guarigione delle figlie di Preto dalla *mania* culmini nel matrimonio<sup>112</sup> instaura, dunque, una connessione fra la dimensione mitica e quella medica, che finiscono per guardare nella stessa direzione, comunicando il medesimo messaggio culturale: a buon diritto è pertanto possibile mettere in relazione un mito di follia giovanile come quello delle Pretidi con lo scritto pseudo-ippocratico incentrato sulla *manía* della *parthénos* in età da marito<sup>113</sup>. Le mitiche vicende delle figlie di Preto, vergini impazzite proprio al raggiungimento della maturità e, dunque, dell'età propizia per le nozze, e guarite grazie all'intervento di una figura maschile, traducono, infatti, in linguaggio mitico il paradigma della fanciulla in età da marito che, superando un'inevitabile crisi di crescita, (ri)trova il proprio equilibrio accedendo finalmente allo status di donna adulta, moglie e, soprattutto, madre.

Tale coerenza fra tradizione mitica e medica è tanto più evidente se consideriamo anche che, secondo una variante del racconto, Melampo guarì le principesse argive somministrando loro

<sup>108</sup> Cfr. PINAULT 1992, p. 129. MANULI 1983, p. 161 commenta: « (...) è chiara la ragione del terrorismo igienico del *De eis quae ad virgines spectant* dove una diretta e brutale descrizione dei mali terribili in cui incorrono le donne che si astengono dai rapporti sessuali, scoraggia qualsiasi forma di castità, ma implicitamente anche di omosessualità, con la minaccia di una morte suicida».

<sup>109</sup> DEAN-JONES 1992, p. 80. La studiosa ipotizza, inoltre, che la medesima teoria ippocratica fungesse da monito per i mariti, affinché soddisfacessero sessualmente le loro mogli, paventando le conseguenze di una loro mancanza coniugale (*ibid.*).

<sup>110</sup> DEAN-JONES 1992, p. 83; ANDÒ 1995, pp. 39-40. Cfr. *Genit.* 4 (Littré 7. 474-476).

<sup>111</sup> ANDÒ 1995, p. 40.

<sup>112</sup> Cfr. le fonti citate *supra*, n. 13.

<sup>113</sup> Cfr. la bibliografia citata *supra*, n. 20. Già JEANMAIRE 1951, p. 208, pur non collegandole al trattato *Sulle malattie delle vergini*, faceva rientrare le vicende delle Pretidi nei «mythes de puberté».

dell'elleboro (ἑλλέβορος)<sup>114</sup>, un rimedio vegetale tutt'oggi inserito nei manuali di fitoterapia e omeopatia e frequentemente prescritto in Grecia antica come φάρμακον purgativo, utile nei casi più disparati<sup>115</sup> e in particolare nel trattamento della follia<sup>116</sup>. Proprio il mitico indovino ne sarebbe stato lo scopritore, tanto che la varietà nera della pianta fu dagli antichi ribattezzata μελαμπόδιον, 'melampodio'<sup>117</sup>. La sua efficacia nel trattamento di sindromi di vario tipo – tra cui le malattie nervose<sup>118</sup> – era dai medici greci motivata dal fatto che, aiutando il corpo a liberarsi degli umori in eccesso, responsabili della patologia<sup>119</sup>, lo riconduceva ad una condizione di equilibrio e dunque di salute. Una breve digressione botanica si rende a questo punto necessaria per introdurre due caratteristiche dell'elleboro che risultano particolarmente efficaci ai fini della nostra argomentazione.

Appartenente alla famiglia delle *Ranunculaceae*, il genere *Helleborus* comprende una trentina di specie originarie dell'Europa e dell'Asia, di cui una delle più note è l'*Helleborus niger* ('elleboro nero'). Con 'elleboro' si indicano anche volgarmente alcune specie del genere *Veratrum*, della famiglia delle *Liliaceae*, le più diffuse delle quali sono il *Veratrum album* (comunemente chiamato 'elleboro bianco') e quello *Nigrum*. Tanto l'*helleborus* quanto il *veratrum* contengono alcaloidi, principi attivi molto forti che agiscono sul sistema nervoso centrale, dalle proprietà narcotiche, sfruttati nella preparazione di insetticidi e, con grande cautela, data la loro elevata tossicità, in medicina<sup>120</sup>. Ora, tra le proprietà del rimedio *helleborus* spiccano le sue doti emmenagoghe: si

<sup>114</sup> *Ep.* 16 (Littré 9. 346); *Diph. Fab. incertae* fr. 3 Meineke; *Thphr. HP* 9. 8. 8; *Plin. Nat.* 25. 21. 47; *Dsc. De mat. med.* 4. 162. 1-4; *Gal. De atra bile* 7 (Kühn 5. 132); *Orib. Coll. med.* 7. 26. 38. Al di fuori della letteratura medica, troviamo nelle fonti dei riferimenti indiretti alla pianta, di cui non si fa il nome: si parla di generiche *herbae* alle quali Melampo era ricorso, e di anonime sostanze designate come καθάρματα, καθάρσια e φάρμακα gettate dal figlio di Amiteone in un corso d'acqua (fiume o sorgente) o nascoste nell'agorà di Sicione dopo averle utilizzate sulle figlie di Preto impazzite: *St. Byz. s.v. Ἀζαμία* e *Hdn. De pros. cath.* (Lentz 3. 1 295 l. 7); *SEG* 15. 195; *Vitr.* 8. 3. 21; *Ov. Met.* 15. 322-328; *Sotion* fr. 24 Westermann; *Paus.* 5. 5. 10; *Serv. ad Verg. Ecl.* 6. 48.

<sup>115</sup> Compresi i casi di fratture e dolori articolari. Si vedano ad esempio *Int.* 43 (Littré 7. 274); *Acut. (Sp.)* 500 (Littré 2. 500); *Morb.* 3. 15 (Littré 7. 140); *Plin. Nat.* 25. 21. 51; *Paus.* 10. 36. 7; *Cels.* 3. 18. 17; *Gal. de compos. medicam.* (Kühn 12. 381 ll. 11 ss.). Sull'impiego di farmaci nella pratica medica antica e sulle loro caratteristiche, cfr. JOUANNA 1999, p. 18 e PIGEAUD 1987, pp. 214-232.

<sup>116</sup> Cfr. ad esempio *Vict.* 1. 35 (Littré 6. 518).

<sup>117</sup> *Thphr.* 9. 10. 4; *Plin. Nat.* 25. 21. 47 e 49; *Dsc. De mat. med.* 4. 162. 1-4; *Orib. Coll. med.* 7. 26. 41-42 ss. Sulla diffusione dell'elleboro nero (ἑλλέβορος μέλας), molto efficace come purgante intestinale, e bianco (λευκός), somministrato soprattutto come emetico, cfr. *Thphr. HP* 9. 10. 1-3

<sup>118</sup> Cfr. BARBAGALLO 1991. Nella tradizione ippocratica, Eracle sarebbe stato risanato dalla follia proprio grazie a questa pianta, somministratagli da Anticireo (*Ep.* 16. 51 [Littré 9. 346]); Plinio tramanda, invece, che Druso con l'elleboro fu guarito dall'epilessia ad Anticira (*Plin. Nat.* 25. 21. 52). Su Anticira come patria dell'elleboro, cfr. *Thphr. HP* 9. 14. 4; *ibid.* 9. 9. 2; *Strab.* 9. 3. 3; *Paus.* 10. 36. 7.

<sup>119</sup> Sugli squilibri umorali come origine delle malattie, cfr. ad esempio *Nat. Hom.* 4 e 5 (Littré 6. 38-42); *Aff.* 1 (Littré 6. 208); *Morb.* 1. 2 (Littré 6. 142).

<sup>120</sup> DEVOTO - OLI 1967, I p. 889 s.v. *Elleboro* e *elleboro*; *ibid.* II 1505-1506 s. v. *Veratro* e *veratro*; ACCATI 1987; AA.VV. 1987; BARBAGALLO 1991; MARCHETTI 1991; CATTABIANI 1996, p. 319; ROSCIANO 2007, p. 232. L'uso dell'elleboro a scopo purgativo è attualmente evitato a causa della sua alta tossicità e degli effetti collaterali addirittura letali: CATTABIANI 1996, p. 319 e CEOLONI ET AL. 2006. Cfr. le morti a causa dell'ingestione di tale pianta nel Wiltshire (Inghilterra) registrate alla metà del XVIII sec.: VICKERY 2005, p. 176. Non a caso, sia il *veratrum album* (elleboro bianco) che l'*helleborus niger* (elleboro nero) sono inseriti in manuali dedicati ai veleni e agli avvelenamenti: si veda ad

tratta, cioè, di un farmaco in grado di influire non solo, in quanto catartico, sull'apparato gastroenterico e, in quanto narcotico, sul sistema nervoso<sup>121</sup> – e già i Greci, per l'appunto, vi ricorrevano nei casi di patologie contraddistinte da alienazione e delirio<sup>122</sup> – ma anche sull'apparato genitale femminile, favorendo le mestruazioni. Non può sfuggire la piena coerenza con la quale il sapere medico antico – le cui teorie risultano avallate dalla scienza moderna – interagisce con l'immaginario mitico: non a caso quest'ultimo collegava la guarigione di giovani donne impazzite alla somministrazione di un farmaco che era (è) effettivamente capace di promuovere il ciclo mestruale (e dunque in grado di evitare blocchi e ingorghi ematici considerati responsabili di attacchi di delirio).

C'è di più.

A tutt'oggi il *Veratrum album* viene utilizzato nella medicina omeopatica per curare, tra gli altri, disturbi di carattere nervoso<sup>123</sup>, in linea con l'uso che già i Greci antichi facevano dell'elleboro. Ebbene, è interessante notare come una delle caratteristiche che l'omeopatia unicista<sup>124</sup> ascrive alla personalità di chi necessita del rimedio *Veratrum album*, sia una forma di «follia congestizia» che può manifestarsi in una spiccata lascivia, che spinge il paziente a masturbarsi in pubblico o comunque ad assumere atteggiamenti destinati a suscitare scandalo<sup>125</sup>. L'analogia tra questo quadro clinico, per giunta radicato nella medicina moderna, e la mitica follia delle Pretidi, accompagnata dalla *machlosýne*, appare profonda.

Lasciamo, ora, la botanica e l'omeopatia unicista e ritorniamo al mito delle figlie di Preto e alla sua funzione paradigmatica.

Le principesse argive evocano un modello di femminilità rovesciata, un antimodello con il quale le giovani greche e le loro famiglie devono confrontarsi, per evitare gli esiti drammatici prospettati dal rifiuto di inserirsi pienamente e al momento opportuno nel ruolo che la comunità affida loro, quello di moglie e madre di cittadini greci. Le Pretidi si abbandonano ad un comportamento che la fanciulla greca – di buona famiglia – non dovrebbe tenere. La letteratura medica e biologica conferma la necessità di vegliare sulle giovani per evitare che siano colpite da forme di follia e lascivia pericolose per la giovane ma soprattutto – aggiungiamo – per l'ordine sociale. Non a caso, come la guarigione delle Pretidi impazzite porterà, nel mito, al matrimonio con

esempio il classico FERRARIS 1897, pp. 59 e 161, segnalatomi e procuratomi dalla dott.ssa Elisa Devidè, che qui ringrazio.

<sup>121</sup> CEOLONI ET AL. 2006, p. 464.

<sup>122</sup> Come le affezioni maniacali, melancoliche ed epilettiche: PIGEAUD 1987, p. 38.

<sup>123</sup> BARBAGALLO 1991; ROSCIANO 2007, p. 232.

<sup>124</sup> «L'omeopatia unicista utilizza un solo rimedio altamente diluito e dinamizzato in cui non si trova più materia originale, bensì l'essenza energetica della sostanza madre che può essere una pianta, un veleno animale o un minerale. Questa essenza energetica provoca un risveglio dell'energia vitale che è in noi e che è stata assopita dalle condizioni contrarie di vita in cui viviamo»: ROSCIANO 2007, p. XII.

<sup>125</sup> ROSCIANO 2007, p. 232. Ringrazio il dott. Cristiano Viglietti per avermi segnalato questo significativo parallelismo.

Melampo e il fratello, così il risanamento della *parthénos* in preda a *manía* viene fatto coincidere, nei testi medici, con le nozze, l'unione sessuale e la gravidanza.

Le Pretidi μαχλοὶ si fanno interpreti di una sessualità esibizionistica sterile, 'altra' rispetto a quella codificata dal matrimonio: nel momento in cui dovrebbero sposarsi, fuggono dal consorzio umano e dagli uomini cui si potrebbero (si dovrebbero) legittimamente unire, per rifugiarsi sulle selve montuose. Tale manifestazione di un'energia erotica femminile che non trova sbocco nell'unione con il maschio<sup>126</sup>, si ritrova anche – *mutatis mutandis* – all'interno del rituale pugliese del tarantismo, evocando il quale mi avvio alla conclusione.

Dalle ricerche effettuate *in loco* da Ernesto De Martino è emerso, infatti, che uno dei sintomi caratteristici del 'morso' della taranta era un accentuamento dell'appetito sessuale, elemento che si manifestava con particolare forza nel caso in cui l'animale responsabile del morso rientrasse nella categoria delle 'tarante libertine'. La vittima, allora, durante la danza catartica di cui era protagonista, mimando il ragno responsabile del suo malessere e da cui era posseduta, assumeva delle posizioni di forte richiamo erotico<sup>127</sup> (non a caso il ballo della tarantata è stato definito «danza della seduzione»<sup>128</sup>). Quest'analogia tra la mitica lascivia delle Pretidi e la trama simbolica sottesa al tarantismo<sup>129</sup> si fa ancora più stretta considerando il fatto che la vittima della taranta era nella maggioranza dei casi una donna, e che l'età del 'primo morso' coincideva il più delle volte con la pubertà<sup>130</sup>.

De Martino ha ben dimostrato le implicazioni mitico-rituali e simboliche del fenomeno italico, soffermandosi anche sui suoi antecedenti classici: l'etnografo napoletano citava esempi di miti greci – tra cui quello di Iò – incentrati sul motivo dell'*oistros*, della follia spesso eroticamente connotata, che richiama il dato dell' 'eros precluso', considerato all'origine di tanti 'morsi'<sup>131</sup>. Il tarantismo inscenava un 'delirio controllato' analogo a quello dei rituali coribantici e del menadismo, fungendo da valvola di sfogo, da catarsi, per gruppi sociali solitamente costretti ad un ruolo subalterno: non a caso, l'epoca dei 'rimorsi' era la stagione estiva, quando la raccolta del

<sup>126</sup> Ma c'è stato anche chi ha letto nel rituale coreutico-musicale praticato sulle Pretidi da Melampo, con l'aiuto di alcuni giovani robusti, e descritto da Apollod. 2.2.2 (passo commentato *infra*) la messa in atto di un «forzato rapporto sessuale» per risanare le figlie di Preto dalla follia isterica: ROCCATAGLIATA 2001, p. 280.

<sup>127</sup> DE MARTINO 1961, pp. 52, 62.

<sup>128</sup> MARUCCIA 2005.

<sup>129</sup> Un ulteriore elemento di vicinanza tra il racconto delle Pretidi e il rituale del tarantismo consiste nel motivo dell' 'acqua miracolosa' in grado di liberare dalla follia: al pozzo di San Paolo a Galatina, bevendo al quale le vittime della taranta guariscono dalla loro crisi (DE MARTINO 1961) fanno da contraltare le acque della sorgente di Lusi e di Cleitor oppure dei fiumi Anigro e Alfeo, cui Melampo sarebbe ricorso, secondo un'altra variante del mito, per risanare le figlie di Preto: Ov. *Met.* 15. 322-328; Ath. *Deipn.* 2. 19. 43f; Vitr. 8. 3. 21; Plin. *Nat.* 31. 16; Paus. 8. 18. 7-8; St. Byz. *s.v.* Λούσοι = Hdn. *De pros. cath.* (Lentz 3. 1 206 l. 24); Strab. 8. 3. 19, Paus. 5. 5. 11, Eust. *in Dion. Per. Orb. Descr.* 409.

<sup>130</sup> DE MARTINO 1961, pp. 51-52, 62, 127, 168-169, 199 ss.

<sup>131</sup> DE MARTINO 1961, pp. 199-208. Cfr. ANDÒ 2003, p. 41, che a proposito della follia di Iò nel *Prometeo incatenato* eschileo e di quella di Fedra nell'*Ippolito* di Euripide, parla di «una sorta di manifestazione drammatica del perturbamento delle regole del matrimonio».

grano e la pigiatura dell'uva nei tini, sotto il caldo torrido, metteva a dura prova le forze dei lavoratori<sup>132</sup>. Inoltre, esso permetteva alle donne (di qualsiasi età, non necessariamente giovani) di sfogare i propri impulsi sessuali inconsci, di norma censurati dalla loro comunità, inscenandoli entro un quadro rituale socialmente accettato<sup>133</sup>.

La 'funzione' del mito delle figlie di Preto si configura, invece, come si è detto, prettamente paradigmatica, e il racconto si fa portavoce di quel medesimo sistema di valori e credenze tradotto in linguaggio medico dagli scritti ginecologici del *Corpus hippocraticum* o dalle opere naturalistiche di Aristotele. Nonostante tali differenze fondamentali, la sovrapposizione tra le dinamiche del mito pretide e del rituale salentino è sorprendente, e in alcune delle tele che il pittore leccese contemporaneo Luigi Caiuli ha dedicato alle tarantate<sup>134</sup> parrebbe quasi di vedervi le Pretidi, in preda a delirio e denudate, che secondo la versione della *Biblioteca* pseudo-apolloedorea sarebbero state guarite da Melampo, aiutato da alcuni giovani robusti, proprio grazie ad una sorta di «esorcismo coreutico-musicale»<sup>135</sup> praticato con «grida e una danza divinamente ispirata» (μετ' ἀλαλαγμοῦ καὶ τινος ἐνθέου χορείας)<sup>136</sup>. Il rituale terapeutico del mitico *mantis* ha, ancora una volta, successo: la taranta libertina è finalmente placata.

Francesca Marzari

Università degli Studi di Siena  
 Centro Antropologia e Mondo Antico  
 Facoltà di Lettere e Filosofia  
 Via Roma 47  
 I – 53100 Siena  
 e-mail: [marzari@unisi.it](mailto:marzari@unisi.it)

<sup>132</sup> Cfr. DE MARTINO 1961, pp. 155-161.

<sup>133</sup> DE MARTINO 1961, pp. 168-171.

<sup>134</sup> In occasione del convegno internazionale «Quarant'anni dopo De Martino» (Galatina 24/10/1998) Caiuli ha donato l'intera collezione al Comune di Galatina. I dipinti sono custoditi nel Museo Pietro Cavoti, e riprodotti in *Le tarantate. Suoni e colori della memoria*, catalogo dell'omonima mostra (Galatina, Quartiere Fieristico, 24-25 ottobre 1998) pubblicato in appendice al secondo tomo degli Atti del Convegno (AA.VV. 2000). Ai fini di una comparazione con le vicende delle Pretidi lascive, segnaliamo, in particolare, le tele intitolate *Furore erotico*, *Voglia di libertà* ovvero *La taranta libertina*, *La pizzicata* e *Danza nella corte*, quest'ultima assente dal catalogo ma visibile on-line, con alcune altre, sul sito [http://www.messurga.it/pag\\_arte.htm?/](http://www.messurga.it/pag_arte.htm?/).

<sup>135</sup> Nella definizione del tarantismo di DE MARTINO, 1961, p. 127.

<sup>136</sup> Apollod. 2. 2. 2. Per l'interpretazione del passo come esempio di un rapporto sessuale (forzato) a fini terapeutici, si veda *supra*, n. 126.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1987: s.v. *Elleboro*, in AA.VV., *Enciclopedia Italiana Grolier*, Milano 1987-2004, vol. 6 (1987), p. 496.
- AA.VV. 2000: AA.VV., *Quarant'anni dopo De Martino. Il tarantismo*. Atti del convegno (Galatina 24-25 ottobre 1998), 2 voll., Lecce 2000.
- ACCATI 1987: E. Accati, s.v. *elleboro*, in *Grande Dizionario Enciclopedico UTET*, Torino 1984-2002, vol. 7 (1987), p. 293.
- ANDÒ 1990: V. Andò, *La verginità come follia: il Perì parthenion ippocratico*, «Quaderni storici» 75, 1990, pp. 715-737.
- ANDÒ 1995: V. Andò, *Modelli culturali e fisiologia della maternità nella medicina ippocratica*, in G. Fiume (cur.), *Madri. Storia di un ruolo sociale*, Venezia 1995, pp. 33-44.
- ANDÒ 1999: V. Andò, *Terapie ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere*, in GAROFALO ET AL. 1999, pp. 255-270.
- ANDÒ 2003: V. Andò, *La follia femminile nella Grecia classica tra testi medici e poesia tragica*, «Genesis» 2. 1 (2003), pp. 17-46.
- BARBAGALLO 1991: C. BARBAGALLO, s.v. *Veratro*, in *Grande Dizionario Enciclopedico UTET*, Torino 1984-2002, vol. 20 (1991), p. 852.
- BETTINI 1993: M. Bettini, *Il 'genere' dei libri*. Introduzione a M. Bettini (cur.), *Maschile/femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Roma - Bari 1993, pp. VII-XXIV.
- BETTINI 2010: M. Bettini, *Racconti romani "che sono lili'u"*, Introduzione a L. Ferro, M. Monteleone, *Miti romani. Il racconto*, Torino 2010.
- BONFANTE 1989: L. Bonfante, *Nudity as a Custom in Classical Art*, «American Journal of Archaeology» 93 (1989), pp. 543-570.
- BRELICH 1969: A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Roma 1969.
- BURKERT 1993: W. Burkert, *Mythos - Begriff, Struktur, Funktion*, in F. Graf (Hrsg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das paradigma Roms*, Stuttgart-Leipzig 1993, pp. 9-24.
- CAIRNS 2005 : D. Cairns, *Myth and the polis in Bacchylides' Eleventh Ode*, «The Journal of Hellenic Studies» 125 (2005), pp. 35-50.
- CALAME 1977: C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977.
- CALAME 1983a: C. Calame (cur.), *L'amore in Grecia*, Roma - Bari 1983.
- CALAME 1983b: *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, Introduzione a CALAME 1983a, pp. IX-XL.
- CALAME 2000: C. Calame, *Poétiques des mythes dans la Grèce antique*, Paris 2000.
- CALAME 2003: C. Calame, *Modes rituels de la fabrication de l'homme: l'initiation tribale*, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, U. Remotti, *Figures de l'humain: les représentations de l'anthropologie*, Paris 2003, pp. 129-173.

- CALAME 2010: C. Calame, *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi* (ed. or. Roma 1992), ed. riveduta e ampliata Roma - Bari 2010.
- CARSON 1990: A. Carson, *Putting Her in Her Place : Woman, Dirt and Desire*, in HALPERIN ET AL. 1990, pp. 135-169.
- CARSON 1999: A. Carson, *Dirt and Desire: The Phenomenology of Female Pollution in Antiquity*, in PORTER 1999, pp. 77-100.
- CASADIO 1994: G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.
- CATTABIANI 1996: A. Cattabiani, *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Milano 1996.
- CEOLONI ET AL. 2006: M. Ceoloni, E. Bocchietto, S. Tedeschi, *Il grande Atlante delle piante medicinali*, Milano 2006.
- CHANTRAINE 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.
- CHARUTY 1996: G. Charuty, *Le cure della memoria*, in M. Bettini (cur.), *I signori della memoria e dell'oblio*, Firenze 1996, pp. 83-108.
- CHERUBINI 2010: L. Cherubini, *Strix: la strega nella cultura romana*, Torino 2010.
- COMBA 1997: E. Comba, s.v. *mito*, in FABIETTI - REMOTTI 1997, pp. 479-480.
- CRAINS 2005: D. Crains, *Myth and the Polis in Bacchylides' Eleventh Ode*, «The Journal of Hellenic Studies» 125 (2005), pp. 35-50.
- DEAN-JONES 1992: L. Dean-Jones, *The Politics of Pleasure : Female Sexual Appetite in the Hippocratic Corpus*, «Helios» 19 (1992), pp. 72-91.
- DE CESARE 2001: M. De Cesare, *Immagine divina, mito e pratica rituale nella pittura vascolare greca. A proposito del cratere a calice siceliota di Siracusa con il mito delle Pretidi*, «Mélanges de l'Ecole Française de Rome» 113. 1 (2001), pp. 383-399.
- DE LAZZER 1997: A. De Lazzer, *Il suicidio delle vergini. Tra folclore e letteratura della Grecia antica*, Torino 1997.
- DE MARTINO 1961: E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1961 (rist. 1994).
- DEVOTO - OLI 1967: G. Devoto, G.C. Oli, *Vocabolario illustrato della lingua italiana*, 2 voll., Milano 1967 (rist. 1985).
- DILLON 2002: M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London - New York 2002.
- DOVER 1984: K. J. Dover, *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, in J. Peradotto, J.P. Sullivan (eds), *Women in the Ancient World*, Albany 1984, pp. 143-157.
- FABIETTI - REMOTTI 1997: U. Fabietti, F. Remotti (curr.), *Dizionario di antropologia culturale*, Bologna 1997.
- FARAONE 1999: C.A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (MA) - London 1999.
- FERRARIS 1897: C. Ferraris, *Veleni ed avvelenamenti* (ed. or. Milano 1897), note di aggiornamento di E. Mori, digitalizzato e aggiornato, scaricabile dal sito <http://www.earmi.it>.

FRONTISI-DUCROUX 1991: F. Frontisi-Ducroux, *Qu'est-ce qui fait courir les ménades ?*, in D. Fournier, S. D'Onofrio (éds), *Le ferment divin*, Paris 1991, pp. 147-166.

FRONTISI-DUCROUX 1997: F. Frontisi-Ducroux : *Dioniso e il suo culto*, in S. Settis (cur.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Torino 1996-2002, vol. 2. *Una storia greca. II Definizione*, 1997, pp. 275-307.

GAROFALO ET AL. 1999: I. Garofalo, A. Lami, D. Manetti, A. Roselli (curr.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*. Atti del IX<sup>e</sup> Colloque International Hippocratique (Pisa 25-29 settembre 1996), Firenze 1999.

GOUREVITCH 1995: D. Gourevitch, *Women who suffer from a man's disease. The example of satyriasis and the debate on affections specific to the sexes*, in R. Hawley, B. Levick, *Women in Antiquity, New Assessments*, London - New York 1995, pp. 149-165.

GUIDORIZZI 1995: G. Guidorizzi, *La follia delle donne*, in R. Raffaelli (cur.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*. Atti del convegno (Pesaro, 28-30 aprile 1994), Ancona 1995, pp. 171-183.

HALPERIN ET AL. 1990: D.W. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (eds), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990.

HANSON 1992: A.E. Hanson, *Conception, Gestation, and the Origin of Female Nature in the Corpus Hippocraticum*, «*Helios*» 19 (1992), pp. 31-71.

HANSON 2007: A.E. Hanson, *The Hippocratic Parthenos in sickness and health*, in B. MacLachlan, J. Fletcher (eds), *Virginity revisited: configurations of the unpossessed body*, Toronto-Buffalo-London 2007, pp. 40-65.

JACCOTTET 2003: A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, vol 1 (texte), Zürich 2003.

JEANMAIRE 1951: H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.

JOUANNA 1999: J. Jouanna, *Réflexions sur l'imaginaire de la thérapeutique dans la Grèce classique*, in GAROFALO ET AL. 1999, pp. 13-42.

KAHIL 1994: L. Kahil, s. v. *Proitides*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich und München 1994, vol. 7. 1, pp. 522-525.

KAMBITIS 1975 : I. Kambitsis, *Μινύαδες και Προϊτίδες. Τὰ μυθολογικά δεδομένα*, Dodone Suppl. III Ioannina Fac. De Philos. 79, 1975.

KAMBITIS 1988 : I. Kambitsis, *Quelques observations sur le mythe des Proitides*, in *Κτερίσματα Φιλολογικά μελετήματα αφιερωμένα στον Ίω. Καμπίτση (1938-1990)*, Irakleio 2000, pp. 288-299.

KERÉNYI 1976: K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile* (ed. or. *Dionysos : Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München-Wien 1976), trad. it. Milano 1992.

KEULS 1984: E. Keuls, *Male-Female Interaction in Fifth-Century Dionysiac Ritual as Shown in Attic Vase Painting*, «*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*» 55 (1984), pp. 287-296.

KING 1983: H. King, *Bound to bleed: Artemis and Greek Women*, in A. Cameron, A. Kuhrt (eds), *Images of Women in Antiquity*, London-Sidney 1983, pp. 109-127.

KING 1993: H. King, *Once upon a Text. Hysteria from Hippocrates*, in S.L. Gilman, H. King, R. Porter, G.S. Rousseau, E. Showalter, *Hysteria beyond Freud*, Berkeley - Los Angeles - London 1993, pp. 3-90.

- LAMI 2007: A. Lami, *Lo scritto ippocratico* Sui disturbi virginali, «Galenos» 1 (2007), pp. 15-59.
- LARSON 2001: J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford-New York 2001.
- LEFKOWITZ 1981: M.R. Lefkowitz, *Heroines and Hysterics*, London 1981.
- LIBERTINI 1950: G. Libertini, *Il grande cratere da Canicattini del museo di Siracusa*, «Bollettino d'arte del Ministero della Pubblica Istruzione» 36 (1950), pp. 97-107.
- LIDDELL - SCOTT 1940<sup>9</sup>: H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940<sup>9</sup>.
- LORAUX 1987: N. Loraux, *Prefazione* a SISSA 1987, pp. v- xvi.
- LORAUX 1989: N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco* (ed. or. *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris 1989), trad. it. Bari 1991.
- LORAUX 1991: N. Loraux, *Prefazione* a *Ead., Il femminile e l'uomo greco*, Bari 1991, pp. v-vi.
- MANULI 1983: P. Manuli, *Donne mascholine, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, in S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, pp. 147-192.
- MARCHETTI 1991: L. Marchetti, s.v. *Veratro (Gli alcaloidi del veratro)*, in *Grande Dizionario Enciclopedico UTET*, Torino 1984-2002, vol. 20 (1991), p. 852.
- MARZARI 2006: F. Marzari, *Le Pretidi e la follia della vergine nella Grecia antica*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Siena - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2006.
- MARUCCIA 2005: A. Maruccia, *La danza della seduzione: "il corpo tarantato"*, «Psychofenia» 8. 12 (2005), pp. 167-184.
- MASSENZIO 1970: M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la "xenia" dionisiaca*, Roma 1970.
- MELETINSKIJ 1976: E.M. Meletinskij, *Il Mito. Poetica folclore ripresa novecentesca* (ed. or. *Poetika mifa*, Moskva 1976), trad. it. Roma 1993.
- MONTANARI 1995: F. Montanari (cur.), *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995.
- MONTEPAONE 1986: C. Montepaone, *L'apologia di Alexidamos. «L'avventura del cavaliere»*, «Metis» 1 (1986), pp. 219-235.
- PELLIZER 1982: E. Pellizer, *Favole d'identità favole di paura*, Roma 1982.
- PELLIZER 1991: E. Pellizer, *La peripezia dell' eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo 1991.
- PIGEAUD 1987: J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris 1987.
- PIGNATO 1997: C. Pignato, s.v. *cultura*, in FABIETTI - REMOTTI 1997, pp. 216-218.
- PINAULT 1992: J.R. Pinault, *The Medical Case for Virginity in the Early Second Century C. E.: Soranus of Ephesus*, *Gynecology I.* 32, «Helios» 19 (1992), pp. 123-139.
- PORTER 1999: J.I. Porter (ed.), *Constructions of the Classical Body*, Ann Arbor 1999.

- ROBERTSON 1983: N. Robertson, *Greek Ritual Begging in Aid of Women's Fertility and Childbirth*, «Transactions of the American Philological Association» 113 (1983), pp. 143-169.
- ROCCATAGLIATA 2001: G. Roccatagliata, *L'isteria. Il mito del male del XIX secolo*, Napoli 2001.
- ROSCIANO 2007: A. Rosciano, *Unicismo omeopatico. Fondamenti clinico-scientifici e rimedi di base*, Como 2007.
- SAVIGNONI 1913: L. SAVIGNONI, *La purificazione delle Pretidi*, «Ausonia» 8 (1913), pp. 145-178.
- SCARPI 1996: P. Scarpi (cur.), *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, Mondadori 1996.
- SEAFORD 1988: R. Seaford, *The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis, and the absence of Dionysos*, «Journal of Hellenic Studies» 108 (1988), pp. 118-136.
- SIMON 1980: B. SIMON, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca - London 1980<sup>2</sup> (1978).
- SIMON E. 1992: E. SIMON, s.v. *Melampous*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich und München 1992, vol. 6, pp. 405-410.
- SISSA 1987: G. SISSA, *La verginità in Grecia* (ed. or. *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris 1987), trad. it. Roma - Bari 1992.
- SISSA 1990: G. Sissa, *Maidenhood without Maidenhead: the Female Body in Ancient Greece*, in HALPERIN ET AL. 1990, pp. 339-364.
- SISSA 2003: G. Sissa, *Eros tiranno: sessualità e sensualità nel mondo antico*, Bari 2003.
- STORONI MAZZOLANI 1997: L. Storoni Mazzolani, *Scritti sul mondo antico*, Firenze 1997.
- VAN GENNEP 1909: A. Van Gennep, *I riti di passaggio* (ed. or. *Les rites de passage*, Paris 1909), trad. it. Torino 1981.
- VERNANT – VIDAL-NAQUET 1992: J.P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Paris 1992.
- VICKERY 2005 : R. Vickery, *A Dictionary of Plant Lore*, Oxford 2005.
- VIDAL-NAQUET 1989: P. Vidal-Naquet, *Retour au chasseur noir* (ed. or. in *Mélanges Pierre Lévêque*, Paris 1989, vol. 2, pp. 387-411), in VERNANT - VIDAL-NAQUET 1992, pp. 215-251.
- VILLARD 1999: L. Villard, *Tant de vin pour soigner les femmes!*, in GAROFALO ET AL. 1999, pp. 219-234.
- VON STADEN 1992 : H. Von Staden, *Women and Dirt*, «Helios» 19 (1992), pp. 7-30.
- ZEITLIN 1999: F. Zeitlin, *Reflections on Erotic Desire in Archaic and Classical Greece*, in PORTER 1999, pp. 50-76.

## DIDASCALIE DELLE ILLUSTRAZIONI

Fig. 1 – Nestoris lucana (390-370 a.C.). Napoli, Museo Nazionale (da *LIMC* VII. 2, p. 413).

Figg. 2 e 3 – Cratere siceliota da Canicattini (350-325 a.C.). Siracusa, Museo Regionale (disegni da LIBERTINI 1950, pp. 101 e 103).

Fig. 4 – Cammeo in *sardoine* (I sec. a.C.). Paris, Cabinet des Médailles (da *LIMC* VI. 2, p. 206).



Figura 1.

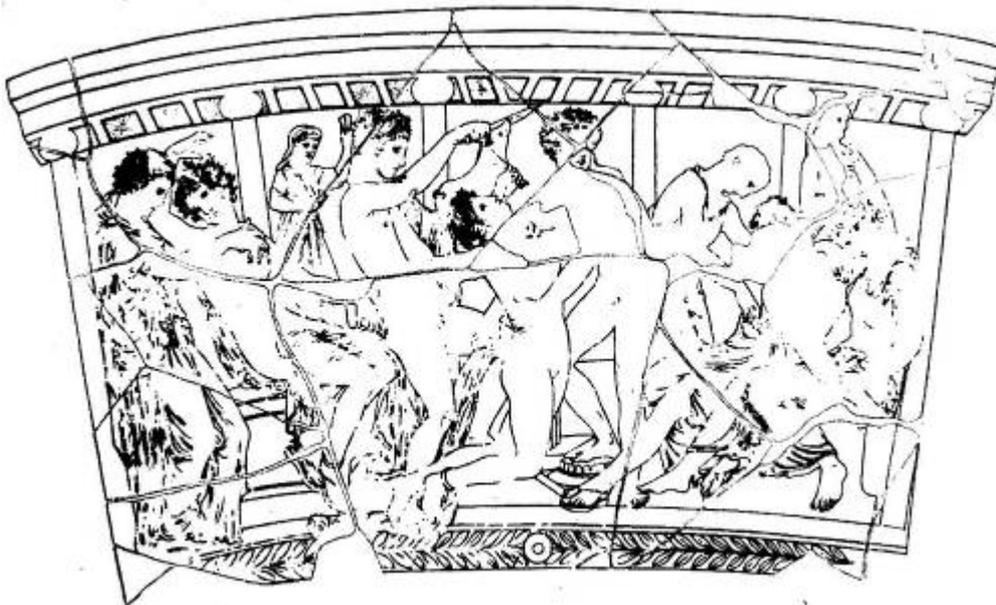


Figura 2. Lato A



Figura 3. Lato B



Figura 4.