

SBATTI IL MOSTRO IN FONDO AL MARE:  
CALIGOLA E LE *SPINTRIAE* DI TIBERIO\*

0. Anche Caligola, si sa, ebbe il suo esordio felice. Non si trattò esattamente di un quinquennio, come nel caso, meglio conosciuto, di Nerone; ma persino Svetonio, piuttosto malevolo verso il giovane principe, è disposto ad ammettere che prima di tramutarsi nel mostro da additare all'esecrazione dei secoli a venire, il successore di Tiberio si era reso artefice di provvedimenti meritori.

Una manciata di queste iniziative viene elencata nel capitolo 16 della biografia svetoniana: accumulando un po' alla rinfusa, Svetonio ricorda la decisione di rendere pubblico il bilancio imperiale, assunta a suo tempo da Augusto ma sospesa sotto Tiberio; la riabilitazione, sia pure postuma, di intellettuali e storici di spicco – Tito Labieno, Cremuzio Cordo, Cassio Severo – che sotto Augusto, e poi ancora all'epoca di Tiberio, avevano conosciuto la censura e la condanna al rogo delle loro opere; infine – ma in realtà nel breve elenco di Svetonio si tratta del primo provvedimento richiamato – la decisione di liquidare le *spintriae*, solo all'ultimo momento mutata in quella di bandirle per sempre dalla città di Roma. Provvedimento con il quale, ancora una volta, Caligola intendeva marcare una netta presa di distanza dal suo immediato predecessore e dai risvolti più torbidi del lungo principato tiberiano<sup>1</sup>.

1. Chi siano le *spintriae* Svetonio dice solo con un sintetico accenno, ma a noi è noto da un passo famoso di Tacito, posto all'inizio del sesto libro degli *Annales*<sup>2</sup>. Deciso a dar corpo, nello splendido isolamento consentitogli dal *secessus* caprese, alle proprie morbide fantasie erotiche, Tiberio aveva sguinzagliato schiavi di sua fiducia alla ricerca di ragazzi di bell'aspetto, e possibilmente anche di nobile lignaggio, destinati a ricoprire le inaudite funzioni che il principe aveva escogitato per loro:

---

\* Ho presentato una prima versione di questo studio nel 2008, nell'ambito dei Seminari del martedì organizzati dall'Università di Siena: ringrazio ora, in forma inevitabilmente anonima, quanti in quella occasione ne hanno discusso contenuti e proposte interpretative.

<sup>1</sup> Svetonio, *Caligula*, 16. 1: *Spintrias monstrosarum libidinum aegre ne profundo mergeret exoratus, urbe submovit.*

<sup>2</sup> Non ci interessa qui l'uso del termine *spintria* per designare un particolare genere di moneta o gettone, diffuso a partire dal I secolo d.C. e raffigurante sul recto scene sessuali, sul verso numeri da I a XVI, di impiego discusso: per una messa a punto della questione e la descrizione di una di queste 'tessere erotiche' cfr. RALITE 2009 e soprattutto CLARKE 1998, pp. 243 ss.

Fu allora – riferisce con raccapriccio Tacito – che per la prima volta furono escogitati termini in precedenza sconosciuti come quello di ‘sellario’ o di ‘spintria’, derivanti rispettivamente dalla ripugnanza della postura e dalla plurima passività sessuale<sup>3</sup>.

Nella biografia di Tiberio Svetonio è più esplicito. Anche il biografo adrianeo ambienta le prodezze del principe a Capri, durante quel *secessus* che evidentemente si prestava bene a fantasticare su un Tiberio perso in un solitario delirio erotico; poi spiega che le *spintriae* erano *monstriosi concubitus repertores*, dunque «ideatori di un mostruoso accoppiamento», consistente, si spiega, in una sorta di *ménage à trois* omoerotico (*triplici serie conxi*: è la *multiplex patientia* cui alludeva Tacito) eseguito sotto gli occhi dell'imperatore con l'intento di rianimare le languenti *libidines* di quest'ultimo:

Nel ritiro di Capri, poi, escogitò anche i *sellaria*, le stanze delle sue oscenità segrete: lì raccoglieva da ogni parte schiere di ragazze e di giovani prostituti, e gli inventori di accoppiamenti contro natura, da lui chiamati ‘spintrie’, perché, congiunti in amplesso a formare una triplice concatenazione, vicendevolmente si violassero davanti a lui, in modo che guardandoli egli eccitasse il suo desiderio sessuale in declino<sup>4</sup>.

Un caso dunque, quello di Tiberio, di perversa scopofilia, come tale infatti registrato, sotto quest'ultima rubrica, da un recente manuale sulla sessualità a Roma<sup>5</sup>. Né del resto si trattava dell'unica perversione di Tiberio: tutta l'isola era stata attrezzata con ambienti adorni di statue e quadri «lascivissimi» – come si esprime ancora Svetonio –, nonché arricchita con un'adeguata dotazione libraria, il cui pezzo forte era il celebre manuale attribuito a Elefantide, il *Kamasutra* del mondo classico, «perché a nessuno mancasse il modello della posizione che il principe ordinava di assumere»<sup>6</sup>; per non parlare di grotte e anfratti disseminati un po' ovunque nel parco della residenza

<sup>3</sup> Tacito, *Annales*, 6. 1. 2: *Tuncque primum ignota antea vocabula reperta sunt sellariorum et spintriarum ex foeditate loci ac multiplici patientia* (le traduzioni sono mie salvo diversa indicazione). Sui *sellarii* cfr. il commento *ad loc.* di L. Lenaz in Tacito, *Opera omnia*, a cura di R. Oniga, Torino 2003, che riporta la definizione del Forcellini: «est qui alicuius viri libidini parere coactus, pronus cadit ut paediconi suo dorsum obvertat».

<sup>4</sup> Svetonio, *Tiberius*, 43. 1: *Secessu vero Caprensi etiam sellaria excogitavit, sedem arcanarum libidinum, in quam undique conquisiti puellarum et exoletorum greges monstruosique concubitus repertores, quos spintrias appellabat, triplici serie conxi, in vicem incestarent coram ipso, ut aspectu deficientis libidines excitaret* (trad. di P. Ramondetti). Delle delizie capresi di Tiberio si ricorderà – e non poteva essere diversamente – l'imperatore Elagabalo, almeno a sentire il biografo dell'*Historia Augusta* (33. 1): *libidinum genera quaedam invenit, ut spinthrias veterum malorum vinceret, et omnis apparatus Tiberii et Caligulae et Neronis norat*.

<sup>5</sup> KRENKEL 2006, pp. 107 ss. e 239-240.

<sup>6</sup> Svetonio, *Tiberius*, 43. 2: *ne cui in opera edenda exemplar imperatae schemae deesset*. Sul complesso rapporto di Tiberio con le immagini cfr. BETTINI 1992, pp. 180 ss.

imperiale, in cui altri ragazzi e ragazze, abbigliati come il dio Pan o come giovani Ninfe, offrivano le loro grazie all'inquilino dell'isola<sup>7</sup>.

Insomma, al di là di un indiscutibile compiacimento da parte del pruriginoso Svetonio, non c'è dubbio che la libidine senile di Tiberio dovette essere percepita dai contemporanei alla stregua di un'intollerabile degenerazione, nonché come l'assunzione, da parte del principe, di tratti comportamentali propri piuttosto di un tiranno: tratti nei quali l'oltraggio recato alla pudicizia di giovani e ragazze di condizione libera e spesso aristocratica si iscriveva a pieno titolo<sup>8</sup>. Bene dunque aveva fatto Caligola – o chi ne guidò i primi passi in questa fase iniziale del suo regime – a individuare proprio nella liquidazione delle *spintriae* un atto di forte impatto simbolico, particolarmente efficace a segnalare una netta presa di distanza rispetto agli aspetti più inquietanti del principato tiberiano.

2. Solo che Svetonio non si limita a dire che Caligola intendeva eliminare le *spintriae*, ma specifica anche *come* il principe intendesse inizialmente procedere a questa eliminazione: la morte per annegamento, espressa dal biografo attraverso la locuzione *profundo mergere*, solo in un secondo momento soppiantata dal forzato allontanamento da Roma. Un aspetto della questione che non ha attirato, se ho visto bene, l'attenzione dei numerosi commentatori dei quali in anni recenti ha beneficiato la *Vita di Caligola*. Né Gianni Guastella, il cui lavoro segue un'impostazione prevalentemente antropologica, né i commentatori dichiaratamente storici di David Wardle e Donna Hurley e neppure quello, più succinto, di Hugh Lindsay si esprimono al riguardo<sup>9</sup>. Perlopiù gli studiosi del testo svetoniano si limitano a osservare che la pena prescelta dal principe ricorda il noto supplizio del sacco inflitto a Roma ai parricidi, la cosiddetta *poena cullei*, la quale prevedeva per l'appunto che l'oltre nel quale era stato racchiuso il condannato venisse gettato nell'acqua corrente<sup>10</sup>; Wardle rileva inoltre che con la sua decisione il nuovo principe andava ben oltre le disposizioni della *lex Scantinia*, un oscuro provvedimento di epoca repubblicana, risalente al III o più probabilmente al II secolo a.C., il quale regolava la punibilità dei comportamenti omosessuali a danno di ragazzi di condizione libera e prevedeva, a quanto pare, pene esclusivamente pecuniarie<sup>11</sup>.

La questione appare in realtà piuttosto interessante. Non c'è dubbio che il supplizio dei parricidi prevedesse, come atto conclusivo dell'articolato rituale punitivo, l'abbandono del sacco

<sup>7</sup> È quanto Svetonio racconta nel seguito del cap. 43.

<sup>8</sup> A questo aspetto allude espressamente Tacito in *Annales* 6. 1. 1: *ut more regio pubem ingenuam strupris pollueret*; ne trattano diffusamente DUPONT - ÉLOI 2003, pp. 293 ss.

<sup>9</sup> Cfr. rispettivamente GUASTELLA 1992; WARDLE 1994; HURLEY 1993; LINDSAY 1993.

<sup>10</sup> Cfr. HURLEY 1993, p. 53; LINDSAY 1993, p. 83.

<sup>11</sup> WARDLE 1994, p. 168. Sulla *lex Scantinia* (o *Scatinia*) sintesi delle notizie disponibili in CANTARELLA 1988, pp. 141 ss.

nell'acqua corrente, e dunque il suo finale approdo in mare: un aspetto della pena non meno enigmatico degli altri (la pelle di lupo avvolta intorno al viso del parricida, gli zoccoli di legno, gli animali inclusi nel sacco), il cui significato era discusso dagli stessi Romani e che un dibattito non meno vivo ha suscitato tra gli studiosi moderni<sup>12</sup>. Senonché, anche a non considerare che la *poena cullei* ha una struttura ben più complessa, della quale l'annegamento (o, meglio, l'abbandono in mare) costituisce solo il momento finale, tra i crimini imputabili alle *spintriae* e il parricidio non sembra sussistere una qualche relazione tale da giustificare l'apparente analogia del supplizio.

In tempi recenti, nel suo manuale sulle pene capitali nel mondo greco-romano, Eva Cantarella ha riconsiderato l'intero dossier sulla *poena cullei*, insistendo in particolare sull'opportunità di leggere il supplizio del parricida alla stregua di una *procuratio prodigii*, dunque di un rito analogo a quelli che le autorità politiche e sacerdotali mettevano in campo allorché si trattava di stornare prodigi ritenuti nefasti per la sicurezza e la vita della collettività e il cui scopo ultimo era quello di «eliminare un mostro» piuttosto che di «punire un reo»<sup>13</sup>. Non si tratta, diciamo subito, di una posizione inedita: nella vasta bibliografia sulla pena del sacco e sulla nozione di parricidio in generale essa ritorna anzi a più riprese sin dalla seconda metà dell'Ottocento<sup>14</sup>. Anche se non tutti i passaggi della interpretazione offerta dalla Cantarella appaiono ugualmente persuasivi, la studiosa ha senz'altro buon gioco nel rimandare ad una serie di passi – risalenti perlopiù a Livio o alle fonti che a Livio attingono – nei quali l'immersione in mare è il provvedimento pressoché invariabilmente adottato nei confronti dei *prodigia mala*, e in maniera specifica degli androgini, bambini, ma talvolta anche ragazzi, che presentavano caratteristiche sessuali ambigue, tali da non consentirne l'univoca ascrizione ad un genere preciso. Sarà dunque il caso di seguire più da vicino questa pista di ricerca.

È in particolare il manuale di prodigi di Giulio Ossequente a registrare con impressionante regolarità simili portenti e i relativi provvedimenti assunti dai collegi sacerdotali competenti – di norma gli aruspici e i *decemviri sacris faciundis*: limitiamoci qui ad una succinta rassegna. Nel 142 a.C. un androgino nasce nel territorio di Luni e per ordine degli aruspici è gettato in mare; nel 133, l'*annus horribilis* dell'uccisione di Tiberio Gracco, un androgino nasce nell'agro di Ferento e viene gettato in un fiume; nel 122 è la volta di Foro Vessano, ma la procedura è sempre la stessa:

<sup>12</sup> Per un quadro d'insieme cfr. CANTARELLA 1991, pp. 264 ss.

<sup>13</sup> CANTARELLA 1991, p. 280.

<sup>14</sup> Scegliendo all'interno di una bibliografia assai più vasta possiamo citare RADIN 1920, p. 120; LATTE 1940, in particolare coll. 1614 s.; BRIQUEL 1980, p. 89, con ulteriore bibliografia; THOMAS 1981, p. 704 e nota 224. Per una puntigliosa confutazione di questa tesi cfr., tra gli altri, TONDO 1973. In verità, l'interpretazione del parricida come *prodigium* o *monstrum* (su questa terminologia torno ampiamente nel seguito di questo contributo) è suggerita dalle stesse fonti antiche: nella *Pro S. Roscio Amerino*, per limitarsi all'esempio più noto, l'uccisione del padre viene definita da Cicerone dapprima *portentum atque monstrum certissimum*, quindi *portenti ac prodigi simile* (rispettivamente ai paragrafi 38 e 63).

l'androgino è annegato in mare appena nato; nel 119 un androgino di otto anni è rinvenuto nelle campagne attorno a Roma e, come di consueto, gettato in mare; due anni dopo, nel 117, è la volta di Saturnia, dove la vittima è un androgino che ha già compiuto dieci anni; nella rubrica relativa all'anno 98 Giulio Ossequente riferisce genericamente di un androgino gettato in mare, senza precisare il luogo del rinvenimento; anche per l'anno successivo il *Liber prodigiorum* si limita a riferire di una *supplicatio* tenuta a Roma in seguito al ritrovamento e all'annegamento rituale dell'ennesimo androgino; ancora nel 95 un androgino nato a Urbino è gettato in acqua; infine, nel 92 ad Arezzo gli androgini sono addirittura due; in quest'ultimo caso la nostra fonte segnala il loro ritrovamento tacendo sulla procedura di eliminazione, che sarà però senz'altro da presupporre nei termini consueti<sup>15</sup>.

Con quest'ultimo episodio il manuale di Giulio Ossequente si interrompe; il materiale conservato mostra però chiaramente come il fenomeno sia tutt'altro che limitato alla storia arcaica di Roma; al contrario, le attestazioni relative agli androgini sembrano infittirsi a mano a mano che si passa dal II al I secolo a.C., in possibile connessione con la lunga crisi politica aperta dalle vicende dei Gracchi<sup>16</sup>; e il nostro dossier può essere ulteriormente incrementato se ai casi registrati in Giulio Ossequente affianchiamo quelli attestati nel Livio integralmente conservato<sup>17</sup>. A proposito dell'anno 209, dunque ancora nel pieno della seconda guerra punica, è segnalata ad esempio a Sinuessa la nascita di un bambino *ambiguo inter marem ac feminam sexu*; due anni dopo, nel 207, è la volta di Frosinone, dove viene alla luce un neonato che non solo ha già alla nascita le dimensioni di un bambino di quattro anni, ma presenta la medesima ambiguità sessuale. In questo secondo caso le informazioni di Livio appaiono particolarmente dettagliate: forse lo storico poteva disporre qui di materiale di prima mano, come il testo del provvedimento assunto dagli aruspici; si può pensare che egli stralci il pronunciamento o che ne dia una parafrasi. Dunque anzitutto siamo informati che di fronte al prodigio del 207 gli aruspici furono fatti venire appositamente dall'Etruria; esaminato il

<sup>15</sup> Giulio Ossequente, *Liber prodigiorum*, rispettivamente 22 (*Lunae androgynus natus praecepto aruspicum in mare deportatus*, cfr. Orosio, 5, 4, 8: *androgynus Romae visus iussu haruspicum in mare mersus est*); 27a (*in agro Ferentino androgynus natus et in flumen deiectus*); 32 (*in foro Vessano androgynus natus in mare delatus est*); 34 (*androgynus in agro Romano annorum octo inventus et in mare deportatus*); 36 (*Saturniae androgynus annorum decem inventus et mari demersus*); 47 (*item androgynus in mare deportatus*); 48 (*supplicatum in urbe quod androgynus inventus et in mare deportatus erat*); 50 (*androgynus Urbino natus in mare deportatus*); 53 (*Arretii duo androgyni inventi*). Un androgino a Roma nel 125 a.C. è segnalato da Flegonte di Tralle, *De rebus mirabilibus*, 10, che riporta anche due ampi stralci dei libri sibillini, dei quali in quella circostanza sarebbe stata ordinata la consultazione: gli oracoli indicavano minuziosamente le cerimonie di espiazione, mentre non viene menzionata la sorte cui destinare l'androgino. Diodoro Siculo 32. 12 riferisce di un caso ulteriore, verificatosi nei pressi di Roma all'inizio della guerra sociale: in questo caso gli aruspici etruschi avrebbero decretato il rogo dell'ermafrodito. In Giulio Ossequente, 25 (relativo all'anno 136) un bambino con le membra raddoppiate, e in particolare con due genitali maschili – dunque presumibilmente una coppia siamese –, viene fatto bruciare per opera degli aruspici e le sue ceneri sono gettate in mare (*cinisque eius in mare deiectus*): può essere che anche nel caso riferito da Diodoro Siculo al rogo dell'androgino seguisse la dispersione in mare.

<sup>16</sup> Lo nota GARLAND 1995, p. 69.

<sup>17</sup> Cfr. per un primo inquadramento KRAUSS 1930, pp. 130 ss.

caso, essi sentenziarono che si trattava di un *foedum ac turpe prodigium* e stabilirono i modi della sua espiazione: «fuori dal territorio di Roma, lontano da ogni contatto con la terra, bisognava annegarlo in alto mare», decisione che viene prontamente eseguita<sup>18</sup>. Nella formula riportata da Livio sembra di cogliere, come si diceva, l'eco di uno stile arcaico che probabilmente riproduce – o vuole avere l'aria di riprodurre – simili responsi degli aruspici: certo colpisce che proprio in questo contesto di probabile recupero di un formulario originale Livio impieghi il nesso *alto mergere*, molto vicino al *profundo mergere* impiegato da Svetonio a proposito delle *spintriae*: è verosimile, insomma, che possa trattarsi in entrambi i casi di una locuzione tecnica per indicare questo tipo di provvedimento espiatorio<sup>19</sup>. Nel 186 un androgino di ben dodici anni è segnalato in Umbria; in questo caso lo storico parla solo di immediata uccisione, senza precisarne le modalità<sup>20</sup>.

Ma il più interessante tra i casi riportati da Livio è senz'altro quello relativo all'anno 200. In questo frangente nascite di *obsceni fetus* vengono annunciate in vari punti d'Italia, e tornano in primo piano località già teatro in precedenza di fenomeni analoghi: così a Frosinone, dove nel 207 era nato un androgino, questa volta viene alla luce un agnello con la testa di maiale; a Sinuessa, che aveva avuto il suo androgino nel 209, nasce ora un maiale con la testa umana; tra i Lucani è segnalato invece un puledro con cinque zampe; infine, il territorio della Sabina è teatro di ben due prodigi, un *incertus infans, masculus an femina esset*, e un ragazzo di ben sedici anni, anch'egli *ambiguo sexu*<sup>21</sup>. Ancor più che per la litania delle nascite portentose, il passo di Livio si raccomanda però alla nostra attenzione per l'espressione estremamente interessante con la quale lo storico commenta i fatti appena narrati: non solo tutti i parti annunciati apparivano *foeda*, orribili nel loro aspetto, e *deformia*, tali dunque da manifestare non una forma diversa o nuova, ma piuttosto l'assenza di ogni possibile forma; soprattutto, essi sembravano il prodotto di una natura *in alienos fetus errantis*: un'espressione pressoché intraducibile e che evoca efficacemente l'immagine

<sup>18</sup> Si tratta rispettivamente di Livio, 27. 11. 4-5 (*Sinuessae natum ambiguo inter marem et feminam sexu infantem, quos androgynos volgus, ut pleraque, faciliore ad duplicanda verba Graeco sermone, appellat*) e 27. 37. 5-6 (*Liberatas religione mentes turbavit rursus nuntiatum Frusinone natum esse infantem quadrimo parem nec magnitudine tam mirandum quam quod is quoque, ut Sinuessae biennio ante, incertus mas an femina esset natus erat. Id vero haruspices ex Etruria acciti foedum ac turpe prodigium dicere: extorrem agro Romano, procul terrae contactu, alto mergendum. Vivum in arcam condidere provectumque in mare proiecerunt*), su cui cfr. BRISSON 1997, pp. 30 ss. Fu in occasione di quest'ultima *procuratio* che Livio Andronico compose il suo inno a Giunone regina.

<sup>19</sup> Ricordo che *mersus* (e *demersus*) è anche in due delle testimonianze di Giulio Ossequente riportate alla nota 15, mentre *profundum* è in un bel passo di Seneca il Vecchio sulla bocca di un parricida in attesa di condanna: *expectare gravius videbatur quam pati; imaginabar mihi culleum, serpentis, profundum* (*Controversiae*, 5. 4. 2).

<sup>20</sup> Livio, 39. 22. 5: *Sub idem tempus et ex Umbria nuntiatum est semimarem duodecim ferme annos natum inventum; id prodigium abominantes arceri Romano agro, necarique quam primum iusserunt*. Alcune edizioni integrano (plausibilmente) *haruspices* dopo *abominantes*: come si è visto, simili decisioni sono prese di norma da sacerdoti 'specializzati' (e *aruspicum iussu* è nel passo parallelo di Giulio Ossequente, 3); cfr. lo specifico studio di MACBAIN 1982, p. 120.

<sup>21</sup> Livio, 31. 12. 6-8: *Iam animalium obsceni fetus pluribus locis nuntiabantur: in Sabinis incertus infans natus, masculus an femina esset, alter sedecim iam annorum item ambiguo sexu inventus; Frusinone agnus cum suillo capite, Sinuessae porcus com capite humano natus, in Lucanis in agro publico eculeus cum quinque pedibus*.

di una natura smarrita, che sembra aver perso la strada e sbanda lungo i percorsi della filogenesi, confondendo e mescolando le razze, in una sorta di ibridazione plurima che scompagina i confini e contamina le specie<sup>22</sup>. Lo storico patavino continua quindi precisando che tutti i prodigi suscitarono la preoccupazione dei consoli, ma che fu soprattutto nei confronti degli androgini che si decise di procedere con la massima urgenza: «prima di tutti gli altri – informa espressamente Livio – furono stornati i presagi relativi agli androgini, e si diede ordine di gettarli immediatamente in mare, così come ci si era comportati di fronte ad un analogo prodigio all'epoca dei consoli Gaio Claudio e Marco Livio», cioè appunto in occasione del già citato episodio del 207<sup>23</sup>.

3. Dunque, la stretta connessione tra androginia e uccisione mediante sommersione appare ripetutamente attestata nelle fonti: Bruce MacBain, autore nel 1982 di una preziosa monografia sulle procedure di espiazione dei prodigi a Roma, censisce complessivamente quindici casi noti di *procuratio* tramite immersione da parte degli aruspici; ebbene, di questi quindici casi, tredici si riferiscono con certezza, o con altissima probabilità, ad androgini. Gli altri due esempi riguardano rispettivamente il caso di una donna che partorì un serpente (in questa occasione fu il rettile a essere gettato nel Tevere) e di un bambino nato con due teste; siamo dunque ancora nel campo degli *obsceni fetus*, e in particolare, nell'ultimo esempio menzionato, in quello della duplicità<sup>24</sup>. Al tempo stesso, emerge con nettezza dalle fonti la considerazione dell'ermafrodito alla stregua di un prodigio particolarmente inquietante, la cui presenza va immediatamente espunta dalla società umana non appena se ne venga a conoscenza. Che del resto, almeno fino al termine dell'età repubblicana, gli androgini fossero considerati dei mostri di cattivo auspicio è confermato da Diodoro Siculo; circa un secolo più tardi, invece, Plinio il Vecchio ricorderà gli ermafroditi solo per lamentare che «quelli che una volta erano considerati alla stregua di *prodigia*, ora sono oggetto di piacere (*deliciae*)»<sup>25</sup>.

Un riferimento alla natura portentosa dell'androgino è presente anche in un affascinante contesto del *De rerum natura* lucreziano. Il grande poeta attribuisce significativamente la nascita di questo ibrido inquietante ai primordi della vita sulla terra, allorché il grande grembo del mondo sembra preda di una sorta di disordinata iperfertilità: la Madre Terra delle origini appare a Lucrezio un grande laboratorio di forme e di possibilità combinatorie successivamente abbandonate, in una

<sup>22</sup> Livio, 31. 12. 8: *Foeda omnia et deformia errantisque in alienos fetus naturae visa.*

<sup>23</sup> Livio, 31. 12. 8: *ante omnia abominati semimares iussique in mare extemplo deportari, sicut proxime C. Claudio M. Livio consulibus deportatus similis prodigii fetus erat.*

<sup>24</sup> MACBAIN 1982, rispettivamente pp. 121 (per la somma dei casi attestati), 101 e 105 (per i due casi relativi a situazioni diverse dall'androginia). Lo stesso MacBain riprende analiticamente in esame le varie fonti relative all'espiazione dell'androgino alle pp. 127 ss.

<sup>25</sup> Cfr. rispettivamente Diodoro Siculo, 4. 6 e Plinio il Vecchio, 7. 34 (*Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis*), da vedere con il commento *ad loc.* di BEAGON 2005.

sorta di inquieto sperimentalismo che solo dopo un lungo processo per prove ed errori si in strada infine lungo i binari delle specie a noi familiari. Di questa fase di esuberanza genetica fa parte a pieno titolo, accanto agli altri mostri e prodigi dello stesso genere, l'androgino: in un verso tormentato sul piano testuale e insieme straordinariamente efficace il poeta lo definisce «intermedio fra i sessi, né l'uno né l'altro, da entrambi distante»<sup>26</sup>. Il gioco di variazioni su *uterque, nec uter e utrimque* esprime lo scacco inflitto dall'androgino agli schemi classificatori elaborati dalla cultura, la sua riluttanza ad entrare nell'una o nell'altra delle caselle previste nelle griglie messe a punto dagli uomini: insieme due cose e nessuna delle due, contemporaneamente troppo e troppo poco, l'androgino lucreziano oscilla intorno all'identità, condannato a non potersi stabilire mai.

In epoche più tarde, infine, a confrontarsi con l'enigma di cui l'ermafrodito è portatore sarà la giurisprudenza: come ha osservato Yan Thomas in un saggio apparso una ventina di anni orsono nella grande *Storia delle donne* voluta e curata da Georges Duby, nella cultura romana la «divisione dei sessi» è «una norma obbligatoria»; di conseguenza, «l'ermafrodito era un campo favorito per confermare l'imperativo della divisione sessuale. L'arte giuridica vi scopriva che non ci sono alternative a un sistema fondato sull'alterità». «La regola giuridica che vuole che ci siano due sessi», continua Thomas, imponeva «la constatazione che non c'era altra via d'uscita per risolvere le ambiguità della natura che ridurle all'uno o all'altro dei due generi stabiliti dal diritto», scartando «deliberatamente l'aporia»<sup>27</sup>.

Un problema, del resto, che prima ancora della giurisprudenza aveva dovuto affrontare la grammatica: è Agostino, in una pagina piuttosto interessante del *De civitate Dei* in cui discute la questione della deformità e dell'anomalia alla luce della dottrina dell'unico dio creatore, a spiegare che dovendo pur operare una scelta, noi consideriamo tanto 'androgino' quanto 'ermafrodito' alla stregua di termini maschili, optando per il genere migliore, «cioè – puntualizza Agostino, se ce ne fosse bisogno – quello maschile». In una situazione in cui la natura ha determinato l'anomalia di porre il maschile e il femminile sullo stesso piano, ripartendo in pari misura un solo corpo tra i due

<sup>26</sup> Lucrezio, 5. 837 ss.: *Multaque tum tellus etiam portenta creare / conatst mira facie membrisque coorta, / androgynem, interutrasque nec utrum, utrimque remotum / [...] cetera de genere hoc monstra ac portenta creabat* (trad. di R. Raccanelli). Per i problemi testuali del v. 839 e la probabile fonte empedoclea cfr. lo specifico commento di CAMPBELL 2003, *ad loc.*; cfr. anche BENABOU 1975, pp. 144-146; SPOERRI 1997; LI CAUSI 2008, pp. 135 ss.; NELIS 2009, in particolare pp. 256 ss.

<sup>27</sup> THOMAS 1990, pp. 103-105. Il motivo si preserva anche nel diritto dell'età moderna e vale anche nel caso della bisessualità perfetta, con possibilità di esercitare nel rapporto sessuale entrambi i ruoli: soggetti siffatti hanno il diritto di sposarsi, ma devono prestare giuramento dinanzi al vescovo o al magistrato che, una volta esercitata l'opzione per l'uno o l'altro ruolo, essi lo rispettino per tutta la vita (è una delle cose che si imparano dal bel saggio di MARCHETTI 2001).



sessi, ecco che la cultura umana interviene per rimettere le cose al loro posto e garantire, sia pure attraverso il risarcimento putativo del genere grammaticale, la preminenza del maschile<sup>28</sup>.

4. Ma gli androgini non sono i soli a sperimentare l'eliminazione per sommersione: a Roma esiste infatti sin dai tempi più remoti una norma che consente al *pater* di sopprimere i figli che presentino alla nascita una palese deformità fisica. Dionigi di Alicarnasso inserisce senz'altro questa previsione normativa tra le leggi di Romolo, il quale avrebbe stabilito che poteva essere ucciso il bambino che si mostrasse «al momento della nascita storpio o di aspetto mostruoso (*anáperon é téras*)»; e le *XII Tavole*, come si ricava da un passo, disgraziatamente corrotto, di Cicerone, prevedevano a quanto pare l'immediata soppressione dell'*insignis ad deformitatem puer*<sup>29</sup>.

Queste testimonianze sollevano una serie di questioni, dal grado di diffusione della pratica alla sorte dei bambini esposti, di cui gli studiosi si sono ampiamente occupati e che fortunatamente non ci toccano direttamente: in generale «in tutto il mondo antico le nascite mostruose sono immediatamente classificate fra i segni della collera del dio», che può realizzarsi «o come nascite scarse e abortive, o come nascite che violano le regole naturali della specie»<sup>30</sup>. Il punto che ci sta a cuore è semmai, ancora una volta, la forma in cui avveniva la soppressione dei bambini deformi: e qui esiste una puntuale testimonianza di Seneca, che ha il torto di essere isolata – cosa che le toglie la simpatia di quegli storici che praticano l'adagio *unus testis nullus testis* – ma il grande merito di essere estremamente chiara:

Noi abbattiamo i cani rabbiosi, uccidiamo il bue selvatico e feroce, usiamo il ferro contro le pecore malate, perché non trasmettano il contagio all'intero gregge, sopprimiamo i parti mostruosi (*portentosos fetus*), e persino i nostri figli, se sono nati storpi o deformi (*debiles monstrosique*), noi li affoghiamo: e non è l'ira ma la ragione a farci separare gli esseri inabili dai sani<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Si tratta di Agostino, *De civitate Dei*, 16. 8: *Androgyni, quos etiam hermaphroditos nuncupant, quamvis admodum rari sint, difficile est tamen ut temporibus desint, in quibus sic uterque sexus apparet, ut, ex quo potius debeant accipere nomen, incertum sit; a meliore tamen, hoc est a masculino, ut appellarentur, loquendi consuetudo praevaluit. Nam nemo umquam androgynaecae aut hermaphroditas nuncupavit.*

<sup>29</sup> Cfr. rispettivamente Dionigi di Alicarnasso, 2. 15. 2 e Cicerone, *De legibus*, 3. 8. 19. Lo scetticismo di più di uno studioso su queste esplicite attestazioni (cfr. ad esempio HARRIS 1994, in particolare pp. 5 e 12; CHAPPUIS SANDOZ 2008, in particolare p. 31), soprattutto quando motivato con la scarsità di attestazioni, è poco convincente: una pratica può essere scarsamente menzionata nelle fonti perché rara e occasionale oppure perché talmente ovvia da non suscitare attenzione.

<sup>30</sup> BETTINI 2009, p. 212. Inevitabile, sul punto, il rimando all'ancora utile DELCOURT 1938, pp. 49 ss.

<sup>31</sup> Seneca, *De ira*, 1. 15. 2: *Rabidos effligimus canes et trucem atque immansuetum bovem occidimus et morbidis pecoribus ne gregem polluant ferrum demittimus; portentosos fetus extinguimus, liberos quoque, si debiles monstrosique editi sint, mergimus; nec ira sed ratio est a sanis inutilia secernere.* Il linguaggio senecano è lo stesso delle fonti giuridiche: cfr. ad esempio Paolo (in *Digesta*, 1. 5. 14: *Non sunt liberi, qui contra formam humani generis converso more procreantur: veluti si mulier monstrosam aliquid aut prodigiosum enixa sit eqs.*) e soprattutto Ulpiano

Torna nel passo di Seneca il linguaggio della anomalia fisica come portento, come violazione delle regolarità naturali che va immediatamente individuata e rimossa: aggettivi come *portentosus* e *monstrosus* sono comuni alla definizione degli androgini; soprattutto, analoga è la modalità di eliminazione dei parti mostruosi, l'immersione – espressa perdipiù con il medesimo verbo, *mergere*, che Svetonio impiegherà a proposito delle *spintriae* di Caligola<sup>32</sup>.

5. E infatti non ci siamo dimenticati delle *spintriae*: ma all'oggetto principale della nostra ricerca ci ripromettiamo di tornare attraverso un percorso che prevede ancora qualche ulteriore indugio. Il fatto è che anche in Svetonio l'immersione in mare delle *spintriae*, voluta in un primo tempo da Caligola, è posta in esplicita relazione con la natura 'mostruosa' di queste singolari figure, e anzi quest'ultimo termine torna in entrambe le testimonianze ad esse relative: nella biografia di Tiberio, infatti, Svetonio parla delle *spintriae* come di *monstrorosi concubitus repertoires*, in quella di Caligola evoca le loro *monstrorose libidines*<sup>33</sup>. Dunque gli accoppiamenti delle *spintriae* sono qualificati in entrambi i casi con un termine che rimanda espressamente alla sfera del prodigioso. Il punto è allora quello di capire di cosa parlavano, i Romani, quando parlavano di *monstra* o di *prodigia*: un vocabolario la cui originaria pertinenza alla sfera del lessico religioso non ha bisogno di essere sottolineata, così come ben noto è il fatto che i confini d'uso e di significato fra i diversi termini di questo vocabolario – oltre a *monstrum* e *prodigium*, possiamo aggiungere i meno comuni *portentum*, *ostentum* e *miraculum* – erano fluidi già per gli antichi: i tentativi di lessicografi e grammatici di tracciare precise distinzioni semantiche sono spesso frustrati dagli stessi autori latini, che usano i diversi lessemi con notevole libertà<sup>34</sup>. Ecco perché possiamo assumere con una certa tranquillità le definizioni relative al più comune tra questi termini – e cioè *monstrum* – e ritenerle con sufficiente approssimazione esplicative anche degli altri lemmi afferenti al medesimo campo lessicale.

In effetti, i lessici antichi sono piuttosto generosi nel chiarire l'interpretazione che la cultura romana dava della nozione di *monstrum*: secondo Festo, ad esempio, si definiscono *monstra* «le

(ivi, 50. 16. 135: *Quaeret aliquis si portentosum vel monstrosum vel debilem mulier ediderit vel qualem visu vel vagitu novum, non humanae figurae, sed alterius, magis animalis quam hominis eqs.*).

<sup>32</sup> Come si accennava, il passo di Seneca è visto con qualche diffidenza da una parte degli studiosi: per CHAPPUIS SANDOZ 2008, p. 31, nota 52, nelle parole del *De ira* «la notion d'anomalie n'est pas clairement dissociée de celle de faiblesse»; ma *debiles* non significa 'deboli', bensì 'storpi', 'menomati': il lessico senecano è dunque perfettamente coerente (l'appunto riguarda anche HARRIS 1994, p. 12, che traduce con *weak*). Cfr., tra i molti esempi possibili, Quintiliano, 5. 12. 19, in cui *debilitas* è la condizione dell'evirato, del quale si specifica che «se fosse nato già in questa condizione, sarebbe stato considerato un *monstrum* (*quod, si nasceretur, monstrum erat*)», nonché il passo di Ulpiano riportato alla nota precedente.

<sup>33</sup> Si tratta dei passi citati rispettivamente alle note 4 e 1.

<sup>34</sup> La più recente riconsiderazione del dossier su questi termini a me nota è quella offerta da ENGELS 2007: lo studioso cita ampiamente le fonti antiche e la bibliografia moderna nei paragrafi dedicati alla *Vorzeichenterminologie*, alle pp. 259 ss.

cose che fuoriescono dalla norma naturale, come un serpente con i piedi, un uccello con quattro ali, un uomo con due teste, un fegato che si liquefa quando viene bruciato»<sup>35</sup>. La nozione di violazione di una norma naturale si ritrova naturalmente anche in altre fonti: così in un frammento di Svetonio il *monstrum* è definito come «ciò che è contro natura o che fuoriesce dalla natura conosciuta»; in Frontone il *monstrum* è ancora *contra naturam*, qualcosa in cui «il retto ordine della natura viene destrutturato»; secondo Tertulliano, infine, che offre una definizione meno tecnica e più inclusiva, «tutto ciò che è contro natura merita l'appellativo di *monstrum*»<sup>36</sup>. Nulla di strano o di nuovo, s'intende: la nozione di 'natura' ha nella cultura antica, e non solo in essa evidentemente, un preciso valore normativo; essa si incarica di sintetizzare le regolarità ricorrenti e di fungere da metro di misura per valutare gli scarti rispetto a quelle stesse regolarità.

Le modalità di accoppiamento delle *spintriae* costituiscono dunque un *monstrum*, qualcosa che afferisce alla medesima area semantica cui pertengono anche un «uccello con quattro ali» oppure un «bambino con due teste». Vale allora la pena di verificare se esistano altri contesti nei quali il lessico latino del prodigio sia applicato alla sfera dei rapporti sessuali: e qui le scoperte non mancano. Volendo limitarsi ad autori cronologicamente vicini tanto a Tacito e Svetonio quanto allo stesso Caligola, è possibile prendere in considerazione anzitutto un episodio – il suo narratore lo chiama *fabella* – riportato nel primo libro delle *Naturales quaestiones* senecane e oggetto, in tempi recenti, di una bella ricerca di Francesca Romana Berno<sup>37</sup>. La vicenda è quella, ben nota, di Ostio Quadra, un gaudente contemporaneo di Augusto delle cui singolari abitudini sessuali Seneca costituisce la nostra unica fonte. Ostio amava praticare accoppiamenti multipli, e per di più soddisfaceva questa sua predilezione in un ambiente interamente rivestito di specchi: e non si trattava di specchi qualsiasi, ma di superfici in grado di accrescere a dismisura le dimensioni di cose e persone (per nostra fortuna, diremmo, visto che è proprio parlando di specchi di questo genere che a Seneca viene in mente di riferire la *fabella* che lo riguarda).

Ebbene, riferendosi a questa specifica tipologia di superfici riflettenti, Seneca aveva affermato pochi paragrafi prima che esse erano in grado di moltiplicare le dimensioni degli oggetti *in portentuosam magnitudinem*<sup>38</sup>: un aggettivo che sembra qui usato in senso puramente denotativo,

<sup>35</sup> Festo, p. 146 L.: *monstra dicuntur naturae modum egredientia, ut serpens cum pedibus, avis cum quattuor alis, homo duobus capitibus, iecur cum distabuit in coquendo.*

<sup>36</sup> Cfr. Svetonio, *Prata*, fr. 176 Reifferscheid: *monstrum quod contra naturam est aut naturam cognitam egreditur*; nell'apparato dell'edizione di Reifferscheid sono citati una serie di passi paralleli, tra i quali una *differentia* attribuita a Frontone: *monstrum est contra naturam, ut est Minotaurus. [...] in monstro rectus naturae ordo vincitur.* Cfr. anche Tertulliano, *De corona*, 5. 4: *omne autem quod contra naturam est, monstri meretur notam.*

<sup>37</sup> BERNO 2003, pp. 31-63, che analizza il capitolo 1, 16 dell'opera senecana. Il saggio era già apparso in forma di articolo nel 2001. Tra la bibliografia precedente, cfr. in particolare la bella analisi di Sandra CITRONI MARCHETTI 1991, pp. 56 ss., quella, da assumere con qualche cautela, di LEITÃO 1999, e infine le succinte considerazioni di MANTOVANELLI 2001, pp. 70-71.

<sup>38</sup> Seneca, *Naturales quaestiones*, 1. 6. 2.

dato che la grandezza smisurata è uno degli attributi più ricorrenti del ‘mostruoso’, ma che in realtà configura già un’infrazione al fondamentale precetto stoico della conformità alla natura e fornisce dunque un aggancio quanto mai opportuno alla vicenda di Ostio Quadra, che il filosofo riferirà di lì a poco. Vicenda nella quale Seneca insiste in modo quasi ossessivo non solo sul linguaggio della visione e delle sue deformazioni, come ottimamente ha dimostrato la Berno, ma anche su altri due aspetti che risultano per noi più interessanti: anzitutto la passività sessuale di Quadra, indipendente dal tipo di partner cui questi si unisce, e soprattutto il carattere plurimo di tali unioni, nelle quali l’uomo si congiungeva contemporaneamente con più partner. Ebbene, il lessico teratologico è largamente presente nella pagina senecana: il *viveur*, se così possiamo definirlo, viene definito dapprima *portentum illud*, quindi, poco più sotto, *illud monstrum*: espressioni sostanzialmente equivalenti, a ulteriore dimostrazione della intercambiabilità di fatto dei termini che compongono a Roma questo specifico ambito lessicale<sup>39</sup>.

Quel che più conta, però, è che ad un certo momento anche Seneca parla di *concubitus*, come Svetonio: e i *concubitus* di Ostio Quadra sono, al pari di colui che li sperimenta, *portentuosus*:

Non temette la luce del giorno, ma addirittura offrì a se stesso la vista di quei mostruosi accoppiamenti (*concubitus portentuosos*), se ne compiacque fra sé tanto da lasciar pensare addirittura che non avrebbe disdegnato di essere ritratto nei suoi atteggiamenti abituali<sup>40</sup>.

Se si considera che Seneca aveva parlato, come si ricorderà, di *portentosa magnitudo* a proposito degli specchi che ingrandiscono le immagini riflesse, la ripresa certo non casuale del medesimo aggettivo rappresenta un ulteriore tassello in questa vicenda esemplare di rapporto tra la realtà e la sua riproduzione riflessa: al carattere ‘portentoso’ degli specchi corrisponde perfettamente la natura ‘portentosa’ della realtà che essi devono rispecchiare. Al pari di un *monstrum* o di un *portentum*, dunque, i *concubitus* di Ostio Quadra costituiscono da molti punti di vista una ripetuta violazione della natura: perché il loro protagonista, cittadino libero e adulto, si compiace di esercitarvi un ruolo passivo, ruolo che invariabilmente la cultura romana associa a referenti quali gli schiavi, i ragazzi e le donne; perché i limiti che la natura impone alle capacità visive dell’uomo vengono superati attraverso l’uso perverso di un dispositivo la cui origine risale anch’essa alla natura – lo specchio, appunto –, ma che viene adesso piegato a esigenze che al contrario ne violano le norme; ancora, perché gli specchi prescelti da Ostio Quadra – come Seneca ha cura di precisare – accrescono

<sup>39</sup> Si tratta rispettivamente di 1. 16. 3 e 1. 16. 6. È un peccato che Giannina SOLIMANO, nel suo contributo specifico su *monstrum* in Seneca (1998), non abbia dedicato spazio a questo passo (solo un breve accenno alle pp. 234-235, nota 12); cfr. invece BERNO 2003, p. 56 e note.

<sup>40</sup> 1. 16. 5: *Non pertimuit diem, sed illos concubitus portentuosos sibi ipse ostendit, sibi ipse approbavit, quem non putes in illo habitu et pingi noluisse.*

ulteriormente le dimensioni di una realtà già perversa, e dunque moltiplicano un piacere che sa nutrirsi solo di una realtà mistificata, che neppure sul piano del rispetto delle proporzioni conserva un corretto rapporto di adeguazione alla natura<sup>41</sup>. Ma certo anche il carattere plurimo dei rapporti intrattenuti da Ostio Quadra giustifica appieno l'aggettivo impiegato da Seneca: un carattere plurimo a sua volta replicato all'infinito dal gioco degli specchi, in un moltiplicarsi di membra e corpi che rimanda anch'esso, come vedremo meglio in chiusura, alla sfera del prodigioso e che ricorda per certi versi il Minotauro di Friedrich Dürrenmatt, prigioniero di un inedito labirinto le cui pareti tappezzate di specchi gli rimandano all'infinito la sua immagine mostruosa.

Aggiungerei anche che nell'episodio di Ostio Quadra termini quali *monstrum* e *portentum* recuperano appieno il loro originario valore visivo, ben chiaro agli antichi: nel lessico religioso romano i due termini – ai quali si può aggiungere l'ancor più trasparente *ostentum* – designano appunto fenomeni che 'si danno a vedere', e che anzi proprio grazie al loro altissimo tasso di visibilità, garantito dall'anomalia di cui sono portatori, possono esercitare la funzione di monito, di fenomeno latore di un significato che spetterà poi agli specialisti della mediazione con il divino decodificare, ma che tutti, intanto, possono vedere. In un passo come quello di Seneca, tutto tramato sul linguaggio della visione, questa sottolineatura del 'darsi a vedere' è particolarmente accentuata: con la differenza che in questo caso emittente e destinatario del messaggio coincidono nella stessa persona, Quadra è insieme l'artefice e il fruitore di questa infrazione del *modus naturae* – una specularità garantita appunto dal perverso uso di uno strumento quale lo specchio.

6. Dunque, i *concupitus* di Ostio Quadra sono *portentosi*, così come *monstruosi* sono quelli delle *spintriae*; ma che dire, allora, della *Venus prodigiosa* di Bassa, la tribade protagonista di un epigramma di Marziale, e del *monstrum* che i suoi accoppiamenti configurano? Destinataria del breve componimento – una decina di versi in tutto – è una donna intorno alla quale non si vedono mai uomini, di cui il *gossip* urbano non saprebbe segnalare alcun *flirt*, sempre circondata da un seguito di ossequiose ragazze, insomma, in apparenza, una perfetta reincarnazione di Lucrezia<sup>42</sup>. Ma ora Marziale è in grado di rivelare il segreto di questa pudicizia in apparenza inespugnabile: Bassa è in realtà un *fututor* – con impiego naturalmente intenzionale del termine nella forma maschile:

<sup>41</sup> La sottolineatura del fondamento menzognero del piacere di cui gode Ostio Quadra è dapprima espressa da Seneca (1. 16. 3: *mendaciis quoque insatiabile malum oblectabat*), poi messa in bocca allo stesso Quadra (1. 16. 9: *mendacio pascar*).

<sup>42</sup> Interessante il secondo verso dell'epigramma (che riportiamo integralmente alla nota successiva), *quodque tibi moechum fabula nulla dabat*: la Bassa di Marziale sembra conformarsi al precetto secondo cui il fondamento della pudicizia femminile consiste nel fatto di «non essere mai oggetto del discorso altrui (*in nullam incidisse fabulam*)» (Seneca il Vecchio, *Controversiae*, 2. 7. 9). Sull'impiego di *fabula* in questo carne cfr. GREENWOOD 1998, p. 291 (che preferisce rinviare, a mio giudizio meno persuasivamente, a *Controversiae*, 1. 2. 23).

Per il fatto che mai, Bassa, ti vedevo in compagnia di uomini,  
 e che nessun pettegolezzo ti attribuiva un amante,  
 ma che ad affaccendarsi intorno a te era sempre  
 una folla di gente del tuo sesso, senza che mai un uomo si avvicinasse,  
 mi ero fatto l'idea, devo ammetterlo, che tu fossi una Lucrezia;  
 e invece – criminale! – tu, Bassa, eri un *fututor*.  
 Hai il coraggio di accostare tra loro due *cunni* gemelli  
 e la tua Venere *prodigiosa* simula un uomo.  
 Hai escogitato un prodigio degno dell'enigma di Tebe:  
 come possa commettersi adulterio là dove manca un uomo<sup>43</sup>.

Quale sia la natura della perversione di Bassa – al di là di un ovvio riferimento alla sua omosessualità – non è, a dire il vero, del tutto trasparente: gli interpreti si dividono tra quanti immaginano dimensioni eccezionali di alcune parti genitali della donna, tali da metterla in grado di esercitare, nella relazione omoerotica, un ruolo affine a quello maschile, e quanti invece postulano un riferimento all'olisbo, il fallo di cuoio già evocato dalla Lisistrata aristofanea come palliativo al prevedibilmente lungo sciopero sessuale delle Ateniesi e il cui impiego in contesti omoerotici femminili è espressamente attestato dalle fonti; il prezioso succedaneo sarebbe qui alluso attraverso la locuzione *mentita virum*<sup>44</sup>. Tra le due interpretazioni è difficile scegliere; e forse dal nostro punto di vista non è così importante. Più interessante è osservare che grazie alla sua *prodigiosa Venus*, che sia virtù ingenita o artificio tecnico, Bassa ha trasformato il proprio in un corpo androgino, in uno spazio in cui coesistono in modo inquietante le marche di entrambi i sessi, ciò che spiega adeguatamente l'impiego del lessico teratologico, da *prodigium*, appunto, a *monstrum*<sup>45</sup>. Del resto, come si è detto, la locuzione 'amori androgini' è impiegata da Luciano proprio a proposito di

<sup>43</sup> Marziale, 1. 90: *Quod numquam maribus iunctam te, Bassa, videbam / quodque tibi moechum fabula nulla dabat, / omne sed officium circa te semper obibat / turba tui sexus, non adeunte viro, / esse videbaris, fateor, Lucretia nobis: / at tu, pro facinus, Bassa, fututor eras. / Inter se geminos audes committere cunnos / mentiturque virum prodigiosa Venus. / Commenta es dignum Thebano aenigmate monstrum, / ubi vir non est, ut sit adulterium*. Per la ricca bibliografia su questo carne cfr. la nota seguente.

<sup>44</sup> La prima opinione è sostenuta ad esempio da JOCELYN 1981, p. 281; SULLIVAN 1991, p. 293; ADAMS 1982, pp. 131-132; GREENWOOD 1998, p. 305; WILLIAMS 2010, p. 329, nota 30 (con ulteriore bibliografia); la seconda (che era già del Farnabius) da CITRONI 1975 e da HOWELL 1980, nonché, con qualche incertezza, nel bel lavoro di MENCACCI 1999, p. 70, nota 27 e ora con insistenza da BUTRICA 2005, specie pp. 252 ss. Osservo di passata che la medesima incertezza interpretativa riguarda la scena di amore lesbico descritta nel quinto *Dialogo delle cortigiane* di Luciano, cfr. BETTINI 1998, p. 278, nota 105; JOHNSON - RYAN 2005, p. 135, nota 11; si parla invece senz'altro dell'olisbo («applicando a se stesse l'artificio di impudichi strumenti, queste equivoche mostruosità [*terástion ainigma*] prive di seme, dormano insieme donna con donna», trad. di E. Cavallini) in un interessante passo degli *Amores* pseudo-luciani (28) citato a riscontro dell'epigramma di Marziale sia da Citroni che da Howell. Tra l'altro, poco più sotto, nello stesso paragrafo 28, questi rapporti siano definiti *androgýnous érotas*.

<sup>45</sup> Non è dunque vero che in questo passo di Marziale *prodigiosus* significhi, banalmente, *quae bonis moribus repugnat*, come opina invece il recente estensore della voce omonima nel *Thesaurus* (vol. X, 1604, 56), né che il nesso *prodigiosa Venus* valga semplicemente «remarkable lovemaking» come vorrebbe BUTRICA 2005, p. 255.

relazioni omosessuali tra donne. S'intende, Marziale non invoca alcuna *procuratio prodigii*: siamo nell'epoca in cui l'androginia è ormai computata *in deliciis*, come ci ha informato Plinio, e certo nell'epigramma non manca motivo di deliziarsi.

Il lessico del carne contro Bassa è insomma pregnante, e tutt'altro che casuale. Tra l'altro, anche in questo caso come in quello relativo alle performance di Ostio Quadra, l'uso del lessico teratologico è legato al tentativo di superare un oggettivo limite naturale: se il personaggio delle *Naturales quaestiones* si serviva di un artefatto come lo specchio per vincere i limiti posti dalla natura alle circoscritte possibilità dello sguardo umano, Bassa, allo stesso modo, ricorrerebbe ad un prodotto culturale come l'olisbo, posto che di questo si tratti, per mentire una virilità che non possiede; come Ostio si pasce di *mendacia*, secondo l'efficace espressione senecana, allo stesso modo anche Bassa si compiace di simulare un ruolo che le è interdetto e in questa finzione sembra trovare appagamento. Né escluderei anche qui una possibile, discreta allusione al carattere plurimo di queste unioni: è vero che Marziale parla di *geminos cunnos*, e dunque sembra evocare un *ménage à deux*; ma il precedente riferimento alla *turba* femminile della quale Bassa ama circondarsi difficilmente sarà innocente e potrebbe far pensare a rapporti che coinvolgono, insieme a Bassa, anche le altre ragazze del suo *entourage*. Lo stesso termine *officium* del v. 3 può andare in questo senso, visto l'impiego allusivo del termine nella lingua latina del sesso<sup>46</sup>.

Approfitto anche per osservare che nessun commento, per quanto ho potuto vedere, si sofferma sulla scelta di un attributo come *geminos* – ma esiste un succoso accenno al passo nello studio di Francesca Mencacci sulla gemellarità nella cultura romana: certo, in poesia latina *geminus* vale spesso, com'è ben noto, quale semplice sostituto di *duo*, dunque in un uso fortemente desemantizzato; qui però l'aggettivo potrebbe almeno in parte recuperare le sue valenze proprie: l'amore omosessuale femminile congiunge il 'troppo simile', mette a contatto l'identità piuttosto che la complementarità, è un amore ridicolo e sterile, e questa è tra le ragioni non ultime della ripugnanza di cui è fatto oggetto nelle culture antiche<sup>47</sup>.

Infine, l'epigramma di Marziale si conclude con una immagine piuttosto interessante: le relazioni intrecciate da Bassa e dalla *turba* che la circonda configurano un *monstrum* degno dell'enigma tebano; e l'enigma è: come possa determinarsi un adulterio in mancanza di un uomo. È qui appena sfiorato un campo simbolico estremamente ricco nelle culture antiche: quello che associa, per l'appunto, il disordine sessuale, l'ibrido e l'enigma. Il tema è centrale – dico cose ben note – proprio nel ciclo mitico dei Labdacidi: in un passo dell'*Edipo* senecano l'ombra di Laio è evocata per ricordare con raccapriccio che il re di Tebe «ha generato fratelli a se stesso»; e

<sup>46</sup> Cfr. ADAMS 1982, *ad indicem*. Adams non prende però in considerazione questo passo di Marziale.

<sup>47</sup> MENCACCI 1996, pp. 101 ss., in particolare p. 102. Cfr. anche MENCACCI 1999, p. 69.

l'affermazione – essa stessa un enigma – viene subito appresso chiosata attraverso l'espressione *implicitum malum*, dunque, per così dire, un male intrecciato, annodato. Poco più avanti, l'espressione *magis monstrum Sphinge perplexum sua*, relativa ancora a Edipo, riprende la metafora già contenuta in *implicitum* e individua nella configurazione ibrida della Sfinge il correlativo oggettivo, per così dire, di quella violazione di ogni norma e di ogni confine, di quella confusione di forme e relazioni, che per l'appunto l'incesto pone in essere e che in Edipo si è drammaticamente inverata<sup>48</sup>. L'immagine dell'intreccio, del nodo inestricabile, costituisce una metafora potente e insieme pregnante: se la normale successione delle generazioni può essere idealmente rappresentata da una linea che procede dal passato verso il futuro, come una ordinata successione di anelli ognuno dei quali si congiunge al precedente e proietta di una casella in avanti lo scorrere della discendenza, allora il nodo dell'incesto costituisce un intoppo in questa catena: la linea si increspa, non procede più in avanti, torna indietro e si avvita su se stessa, e così facendo produce una situazione nella quale diventa impossibile distinguere il prima e il dopo, il generante e il generato, perché Edipo è insieme figlio e marito, padre e fratello. L'incestuoso non è più nessuno perché è troppe cose contemporaneamente, la sua è una sovra-determinazione che ingolfa il sistema sino a farlo deflagrare.

In questo senso, la metafora del nodo, dell'intreccio insolubile, si presenta come particolarmente 'buona per pensare' lo specifico disordine culturale messo in campo dall'incesto: un groviglio nel quale non è più possibile decifrare una direzione, un inizio e una fine, ma ciò che appare è solo un accumulo caotico e privo di significato.

In alcuni casi, del resto, l'ibrido è esso stesso il frutto diretto di un incesto, come in una storia raccontata nei *Paralleli minori* dello pseudo-Plutarco nella quale una donna romana, Valeria Tusculanaria, avrebbe partorito un egipane dopo essersi accoppiata con il proprio padre: lo ricorda Pietro Li Causi nel suo bel saggio su teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel mondo antico<sup>49</sup>. La stessa Sfinge tebana, secondo la genealogia riportata da Esiodo, è frutto dell'accoppiamento incestuoso di Echidna – essere a sua volta ibrido – e del cane Orto, figlio della donna-serpente<sup>50</sup>. Nella vicenda di Edipo l'enigma e la Sfinge costituiscono dunque altrettante proiezioni simboliche degli *impossibilia* culturali che si intrecciano nella vicenda del re di Tebe. Nella *Poetica* Aristotele definiva l'enigma come un'espressione che nasce dal congiungere cose impossibili: e questa

<sup>48</sup> Seneca, *Oedipus*, 640-641: *fratres sibi ipse genuit – implicitum malum / magisque monstrum Sphinge perplexum sua*. Sulla metafora del 'groviglio' in questo contesto senecano e sulle sue valenze antropologiche non si può prescindere da BETTINI 2009, in particolare pp. 192 ss.

<sup>49</sup> Cfr. LI CAUSI 2008, p. 199, nota 23. Il passo pseudo-plutarco è in *Moralia*, 311 a-b.

<sup>50</sup> Esiodo, *Theogonia*, 326-327. Cfr. ancora BETTINI 2009, pp. 203-205.



definizione, come giustamente è stato notato, si applica perfettamente anche ai mostri. Se il mostro è un enigma morfologico, l'enigma è un mostro semantico<sup>51</sup>.

7. La Bassa di Marziale, essere androgino, donna-*fututor* e causa di adulterio in un mondo dove gli uomini non hanno accesso, è dunque un enigma e un *monstrum* allo stesso tempo. Ci sono però anche testi nei quali il motivo dell'enigma ritorna in una veste decisamente più lieve: ed è appunto qualcuno di questi testi che vorremmo succintamente evocare prima di tornare una volta per tutte al tema delle *spintriae*.

Il nostro punto di partenza è costituito da due epigrammi di Stratone di Sardi: autore, com'è ben noto, di poesia pederastica, dalla cronologia assai incerta, largamente rappresentato per noi nell'*Antologia palatina*, che gli dedica pressoché per intero il dodicesimo libro. Tra l'altro, abbiamo la fortuna di avere due recenti commenti agli epigrammi di questo poeta, apparsi pressoché contemporaneamente a cura di Lucia Floridi e di Maria Elisabetta Giannuzzi<sup>52</sup>. I due carmi che ci interessano si trovano rispettivamente nell'undicesimo e nel dodicesimo libro della *Antologia palatina*, ma possono considerarsi di fatto variazioni d'autore sul medesimo tema: il primo dei due recita, nella elegante traduzione di Filippo Maria Pontani:

Due che agiscono, due che subiscono sopra quel letto:  
quattro sembrano in tutto, e sono tre.  
Com'è possibile? Conta colui ch'è in mezzo due volte!  
Si sbatte e presta ai due doppio servizio.

Il secondo è per noi ancora più interessante, e lo riportiamo questa volta nella traduzione di Lucia Floridi, dalla quale mi discosto solo perché interpungo con l'interrogativo il secondo emistichio del v. 2:

Se ne contano in tutto tre nel letto, due attivi  
e due passivi. Sembra che io racconti un prodigio?  
Eppure non c'è inganno: quello nel mezzo presta servizio agli altri due,  
facendo godere di dietro e godendo davanti<sup>53</sup>.

Più interessante, dicevo, questa seconda variazione di Stratone sul medesimo tema proprio per il termine contenuto nel v. 2, *thaûma*, che bene la traduttrice italiana rende con 'prodigio': del resto

<sup>51</sup> Aristotele, *Poetica*, 1458a 26-30.

<sup>52</sup> Cfr. FLORIDI 2007 e GIANNUZZI 2007.

<sup>53</sup> Si tratta rispettivamente di 11. 225 e 12. 210.

l'equivalente latino di *thaûma*, *miraculum*, rientra nella stessa serie semantica della quale fanno parte anche *monstrum* o *prodigium*. Nell'epigramma di Stratone la nozione di prodigio è appunto associata a quella di enigma: un enigma lieve, quello del poeta di Sardi, una Sfinge benevola, che fornisce essa stessa immediatamente la chiave del gioco di numeri: numeri, si badi bene, che sono gli stessi del più famoso tra gli enigmi greci, quello della Sfinge tebana appunto: anche in quel caso, come qui, le cifre impiegate nell'indovinello erano il due, il tre e il quattro, in relazione al numero variabile di punti d'appoggio esperiti dall'uomo lungo il corso della sua esistenza.

Il tema appare anche in poesia latina. Una sua giocosa variazione, o forse meglio inversione, può essere considerato l'epigramma 11. 81 di Marziale: qui abbiamo il caso della giovane Egle, distesa a letto tra un eunuco, dal trasparente nome di Dindimo, e un vecchio, e prevedibilmente frustrata nelle sue aspirazioni erotiche, nonostante gli encomiabili sforzi dei due partner: al punto che la non castissima fanciulla si vede indotta a elevare una duplice preghiera a Venere perché trasformi l'uno in un giovane, l'altro in un uomo<sup>54</sup>.

Ma il testo latino che più direttamente va messo in relazione con quelli di Stratone, e si presenta anzi come una *conflatio* dei due epigrammi greci, è un breve componimento di Ausonio, il numero 43 della raccolta secondo la numerazione di Green:

«Sono tre, in un unico letto: due subiscono uno *stuprum*,  
due lo commettono». «Credo allora che siano quattro».

«Ti sbagli: ai due che sono alle estremità attribuisce un solo crimine a testa, quello che è nel

[mezzo

contalo due volte, lui che agisce e subisce»<sup>55</sup>.

Rispetto a Stratone, com'è stato notato, Ausonio presenta alcuni termini esplicitamente valutativi (*stuprum*, *crimen*): che non si tratti di una caratteristica specifica del poeta gallo-romano, come sostenuto da alcuni commentatori, è dimostrato, se non altro, dal ricorrere in Marziale, nell'epigramma per Bassa, di un epiteto altrettanto forte come *facinus*: a Roma non si scherza con situazioni come quella descritta nel carne, o almeno se lo si fa occorre esibire una qualche virtuosa presa di distanza.

<sup>54</sup> *Cum sene communem vexat spado Dindymus Aeglen / et iacet in medio sicca puella toro. / Viribus hic, operi non est hic utilis annis: / ergo sine effectu prurit utriusque labor. / Supplex illa rogat pro se miserisque duobus, / hunc iuvenem facies, hunc Cytherea, virum.* Cfr. il commento di KAY 1985.

<sup>55</sup> Ausonio, *Epigrammata*, 43 Green: «*Tris uno in lecto: stuprum duo perpetiuntur / et duo committunt*». «*Quattuor esse reor*». / «*Falleris: extremis da singola crimina et illum / bis numera medium, qui facit et patitur*». Per un accurato confronto fra gli epigrammi di Stratone e quello di Ausonio cfr. KAY 2001, pp. 164-165 e soprattutto STEINBICHLER 1998, pp. 122 ss.

Unioni multiple come quelle cui alludono Stratone e Ausonio hanno un nome, *symplégmata*: un termine che esprime efficacemente l'intreccio inestricabile delle forme e dei corpi. Il vocabolo ha anche un impiego tecnico in riferimento ad una particolare tipologia artistica, e in questo senso compare due volte in Plinio il Vecchio per alludere a sculture raffiguranti figure avvinghiate: l'erudito latino cita il *symplegma* di Cefisodoto, figlio di Prassitele, a suo dire il più noto dell'antichità, raffigurante probabilmente una scena erotica con un satiro e un ermafrodito, del quale esistono numerose copie, quindi il *symplegma* dello scultore rodiese Eliodoro, raffigurante Olimpo e Pan in lotta: casi, entrambi, nei quali all'intreccio dei corpi si abbina la natura a sua volta ibrida delle figure che sono coinvolte nella scena<sup>56</sup>. Nel *symplegma* di Olimpo e Pan possiamo peraltro escludere qualsiasi significato osceno; è verosimile dunque che *symplegma* nasca come termine tecnico della critica d'arte e di qui transiti al lessico erotico, o almeno che i due impieghi siano paralleli e indipendenti.

In latino la medesima nozione, in riferimento ad accoppiamenti plurimi, sembra resa con il termine *catena*, quando non è senz'altro impiegata la voce greca. In particolare, i due termini sono accostati in un altro epigramma di Marziale (12. 43) nel quale è evocato il manuale erotico di un tale Sabello, che a dire del poeta spagnolo fa impallidire anche i celeberrimi libelli di Elefantide – proprio quei libelli che Tiberio custodiva gelosamente con sé a Capri e dai quali traeva ispirazione per disporre opportunamente le sue *spintriae*:

Sabello, mi hai letto troppe volte gli artistici versi  
tratti dalle tue raccolte licenziose,  
cose che ignorano persino le fanciulle di Didimo,  
perfino i libri debosciati di Elefantide.

Qui ci sono nuove posizioni d'amore,  
quelle che osa provare lo scopatore perverso,  
che cosa facciano (senza parlarne) i rottinculo,  
in che modo si possano unire cinque persone,  
quante persone si possano accoppiare a catena,  
cosa è permesso fare a lume spento.

Per queste cose non serviva che ti sforzassi tanto<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Cfr. rispettivamente 36. 24 e 36. 35.

<sup>57</sup> Marziale, 12. 43: *Facundos mihi de libidinosis / legisti nimium, Sabelle, versus, / quales nec Didymi sciunt puellae / nec molles Elephantidos libelli. / Sunt illic Veneris novae figurae, / quales perditus audeat fututor, / praestent et taceant quid exoleti, / quo symplegmate quinque copulentur, / qua plures teneantur a catena, / extinctam liceat quid ad lucernam. / Tanti non erat esse te disertum* (trad. di S. Beta).

Dunque le *novae figurae Veneris* di cui il manuale di Sabello fornisce generosa illustrazione insegnano attraverso quale intreccio (*symplegmate*) possano accoppiarsi cinque individui e quale concatenazione (*catena*) tenga insieme più partner contemporaneamente.

Di che tipo di relazioni si tratta? Marziale afferma che l'erotismo insegnato da Sabello è così spinto da appagare le fantasie più audaci di un *perditus fututor* e da suggerire prestazioni inaudite persino agli *exoleti*: dunque Sabello illustrava accoppiamenti eterosessuali, ma anche omosessuali. È a questa differenza che si riferiscono i due versi 8 e 9, che altrimenti potrebbero sembrare l'uno la semplice variazione dell'altro? È possibile; forse il primo dei due versi configura una unione plurima di natura eterosessuale, il successivo evoca una *series* a carattere omoerotico: l'idea di *catena* sembra più appropriata per situazioni come quelle descritte da Stratone e da Ausonio – e, aggiungiamo, come quelle realizzate dalle *spintriae*.

8. Il percorso che abbiamo sin qui tracciato richiede ancora un ultimo passaggio per consentirci di trarre finalmente le conclusioni. Delle *spintriae* di Tiberio Svetonio afferma certo che esse si congiungevano in catene plurime, ma aggiunge poi la precisazione *in vicem incestarent*: un altro dettaglio che non ha attirato l'attenzione dei commentatori, ma che si presenta non casuale in una frase in cui ogni singolo tassello ha la sua importanza.

Il nesso *in vicem* implica evidentemente che di volta in volta, a seconda delle combinazioni che la fantasia del principe o l'inventiva dei proutari di *figurae Veneris* suggerivano, le *spintriae* potessero assumere un ruolo sessuale attivo o passivo, per entrambi i quali avevano dunque attitudine. Questa idea di reciprocità sembrerebbe dover rimandare ad una relazione eterosessuale, e invece è vero il contrario: *in vicem* indica l'intercambiabilità del ruolo sessuale e proprio per questo segna soprattutto il rapporto tra partner 'speculari', poco importa se maschi o femmine, come le due protagoniste della ben nota scena lesbica raccontata da Giovenale, che giunte di notte dinanzi alla statua della Pudicizia fermano le lettighe, quindi «a vicenda cavalcano e si muovono sotto lo sguardo della luna (*inque vices equitant ac Luna teste moventur*)»<sup>58</sup>. Come chiosa il *Latin Sexual Vocabulary* di Adams, l'espressione «si trova talvolta in contesti erotici nel senso di 'fare turni', detto dei cambi di ruolo nell'attività sessuale. Qui le donne fanno a turno ad essere 'cavaliere' e 'cavallo'»; peccato che Adams non citi le *spintriae* di Tiberio, che avrebbero confermato la sua interpretazione<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Giovenale, 6. 311. Del passo mi ero occupato in un vecchio contributo (LENTANO 1995); cfr. ora MENCACCI 1999, pp. 69-70 e note.

<sup>59</sup> ADAMS 1982, p. 267, nota 120, che cita a riscontro anche Giovenale, 7. 239-240 (*ne turpia ludant, / ne faciant vicibus*: il contesto è quello di un gruppo di allievi in una scuola), chiosando: «Probabilmente i ragazzi facevano a turno ad essere *pedicator*» (*ibid.*). A masturbazione reciproca pensa ora, più plausibilmente, STRAMAGLIA 2008, pp. 226-227.

Lo studioso del lessico sessuale latino ricorda invece, opportunamente, un passo di Plinio in cui è ancora una volta questione di androgini. In Libia vivrebbe infatti, secondo la *Naturalis historia*, una popolazione interamente composta da ermafroditi perfetti (*utriusque naturae*), i *Machlyae* (ma il nome non è sicuro), *inter se vicibus coeuntes*, capaci dunque di assumere alternativamente entrambe le *vices*: un passo che fa apparentemente eccezione rispetto ai due di Svetonio e Giovenale, mentre in realtà ne riprende il tratto della totale specularità fra i partner, che proprio perché tale consente ad essi di scambiarsi le parti rimanendo perfettamente alla pari<sup>60</sup>.

Alla complementarità della relazione eterosessuale, in cui il mutare delle combinazioni fra i corpi non implica un reale mutamento dei ruoli, ‘naturalmente’ definiti una volta per tutte, in casi come quello dei *Machlyae* di Plinio o delle *spintriae* di Svetonio si sostituisce una specularità che non costituisce affatto un valore positivo, ma è il segno semmai dell’obliterazione di ogni confine, il tratto di situazioni «in denen man die sexuellen Rollen nicht sicher zuordnen kann»<sup>61</sup>.

9. Avviamoci allora a trarre qualche conclusione dal nostro non breve percorso. La pena dell’immersione in mare che Caligola intendeva infliggere alle *spintriae* di Tiberio, *monstrous concubitus repertores*, sembra accostare queste ultime ai *monstra* di cui era ricca la tradizione romana: sono i parti portentosi in cui poteva incorrere, purtroppo, qualsiasi madre romana e che la legge consentiva (o imponeva) di sopprimere proprio tramite deiezione in mare; ed è in particolare l’androgino, mostro pubblico, di fronte al quale l’intera città, nei suoi apparati politici e sacerdotali, si mobilita e che pressoché invariabilmente è assoggettato alla pena dell’immersione. Il corpo androgino si configura infatti come portatore e insieme come icona di un intollerabile disordine culturale: l’ermafrodito viola la norma su cui qualsiasi cultura umana si costruisce, quella che distingue, separa e oppone i sessi; questa anomalia può sussistere, al pari di tanti altri *mirabilia*, ai confini del mondo, ai margini della cultura, come nel caso del popolo androgino descritto da Plinio, ma risulta inaccettabile e va dunque rimossa se si manifesta nel cuore del mondo propriamente umano. Che poi tale rimozione si compia attraverso la *procuratio prodigii* messa in campo dagli

<sup>60</sup> Cfr. Plinio il Vecchio, 7. 15: *Supra Nasamonas confinesque illis Machlyas androgynos esse utriusque naturae, inter se vicibus coeuntes, Calliphanes tradidit. Aristoteles adicit dextram mammam iis virilem, laevam muliebrem esse* (il rinvio a Plinio è già in Adams). Del popolo degli androgini parla, riprendendo Plinio, Agostino, *De civitate Dei*, 16. 8, e per suo tramite Isidoro, *Etymologiae*, 11. 3. 11 (dove *vicibus* è sostituito dal più trasparente *vicissim*, che va dunque aggiunto al dossier di Adams). Diverso da quello dei *Machlyae* è l’ermafroditismo della iena, che è maschio e femmina ad anni alterni (alla credenza allude, per smentirla, ancora Plinio, 8. 105): al riguardo Ovidio si esprime ricorrendo ancora alla nozione di *vices* in *Metamorphoses*, 15. 408-410: *Si tamen est aliquid mirae novitatis in istis, / alternare vices, et quae modo femina tergo / passa marem est, nunc esse marem miremus hyaenam*. Natura maschile e natura femminile coesistono invece negli icneumoni, almeno secondo Eliano (*De natura animalium*, 10. 47: «l’icneumone è maschio e femmina nello stesso tempo, partecipando dell’una e dell’altra natura»), ma qui non c’è reciprocità sessuale: l’esemplare che esce sconfitto da un combattimento viene ascritto al genere femminile, mentre il vincitore guadagna il privilegio (tale almeno considerato da Eliano) di esercitare il ruolo maschile. Cfr. al riguardo BETTINI 1998, pp. 265-267, dove si menziona l’ulteriore caso della bisessualità delle lepri.

<sup>61</sup> MENCACCI 1999, p. 70, nota 26.

aruspici o, in epoche più recenti, attraverso un atto d'imperio del giudice, che deve ascrivere il nuovo nato all'uno o all'altro dei due sessi, è in fondo meno importante del fatto che in entrambi i casi occorre isolare la discontinuità, ripristinare la norma violata, restituire alle regole culturali la loro virtuale immodificabilità, che il prodigio ha per un attimo sfidato e messo in questione.

Ma il lessico del mostruoso e del prodigioso si dimostra pertinente, nella cultura romana, anche alla sfera sessuale. *Monstrum* e *portentum* è Ostio Quadra, e *portentosi concubitus* sono i suoi congiungimenti multipli, come *mostrosi concubitus* sono quelli delle *spintriae* e *prodigiosa Venus* quella di Bassa che unisce *geminos cunnos* determinando un *monstrum* più insolubile dell'enigma tebano. Prodigiosi e mostruosi perché eccedono la norma naturale, secondo le correnti definizioni di *monstrum* apprestate dai lessici antichi, ma insieme per molti altri motivi. Quei *concubitus* assumono la forma dello spettacolo: l'erotomane di cui parla Seneca si fa spettacolo a se stesso, moltiplica all'infinito l'immagine della propria depravazione, si 'pasce di menzogne', immerso in un mondo di specchi che ha smarrito ogni contatto con il mondo reale e che ignora o infrange i vincoli della natura; le *spintriae* sono spettacolo a Tiberio, la loro *multiplex patientia* è chiamata anch'essa a eccitare una *libido*, quella ormai languente dell'imperatore, e dunque si offre come oggetto dello sguardo altrui. Prodigiosi e mostruosi sono inoltre questi *concubitus* perché accostano il troppo simile, come fa la Bassa di Marziale con le sue partner sessuali, osando *geminos committere cunnos*; perché obliterano il confine tra attività e passività, che nella cultura romana non è mai semplicemente un fatto di scelte e gusti personali, ma al contrario passa lungo un discrimine che separa *status* e generi, distinguendo i sessualmente attivi – maschi adulti di condizione libera – e i sessualmente passivi – ragazzi, donne, schiavi.

Nel *sýmplegma* di Ausonio il prodigio assume la forma 'debole' dell'enigma, o forse meglio dell'indovinello, centrato sulla contestualità apparentemente impossibile di ruoli antitetici: essere colui che *facit et patitur* diventa allora un *crimen* che desta la virtuosa ripugnanza dell'epigrammista bordolese, mentre resta gioco innocente nelle mani di un poeta come Stratone di Sardi; qui la Sfinge non è più il mostro terribile che minaccia di morte i Tebani, è diventata un'intrattenitrice da salotto che propone ai suoi ascoltatori indovinelli di innocente malizia; né c'è il rischio che qualcuno possa restare frustrato dalla difficoltà dell'enigma, perché è lo stesso proponente a indicarne immediatamente la soluzione.

Infine, c'è, a mio modo di vedere, un ulteriore aspetto che entra in gioco. Gli ibridi, forma principe del mostruoso, sono pensati dagli antichi – o almeno dal mito antico – come giustapposizione o mescolanza all'interno dello stesso corpo di tratti e aspetti che afferiscono di norma a specie diverse: il Minotauro, i Centauri, la Sfinge o le Sirene, insieme con molti altri casi

del genere, rientrano tutti in questa categoria<sup>62</sup>. In questo senso, l'androgino costituisce l'ibrido per eccellenza: è vero che in questo caso, a differenza di quelli appena citati, le sue membra sono tutte integralmente umane, ma la mescolanza che in esso si realizza oblitera un confine – quello tra maschile e femminile – che è percepito dalla cultura romana come ancora più inviolabile di quello che separa mondo umano e mondo animale.

Avanzo allora un'ipotesi: che anche le *spintriae*, connesse in triplice serie, intrecciate in accoppiamenti improbabili, avvinghiate in amplessi pirotecnici, finissero per offrirsi allo sguardo dei Romani e per essere percepite da quello stesso sguardo come una sorta di essere uno e trino, come se il fatto che i loro corpi si compenetrassero nella *multiplex patientia* finisse per dare vita in ultima istanza ad un unico meta-corpo, del quale i singoli corpi di ciascuno dei partner coinvolti nell'accoppiamento apparivano alla stregua di altrettante membra. Un po' come certi giganti o certi mostri del mito, le *spintriae*, nell'esercizio delle loro funzioni, per così dire, configuravano un essere prodigioso composto di sei braccia, sei gambe, tre teste – come un Cerbero o un Gerione moltiplicati, in cui l'elemento della triplicità si estende all'interno corpo, come siamesi plurimi creati ad arte per il piacere altrui ma non per questo meno inquietanti.

Di una tesi di questo genere non sono naturalmente in grado di proporre una dimostrazione certa: ma forse almeno un indizio che assicuri della sua plausibilità può essere individuato. Non intendo evocare nulla di peregrino: alludo al ben noto mito ovidiano di Ermafrodito e della ninfa Salmacide raccontato nel quarto libro delle *Metamorfosi*. I tratti della vicenda sono ben noti e non c'è alcun bisogno di richiamarli; mi limiterò quindi a ricordare che quando il bel giovane si getta nell'acqua della sorgente, nell'illusione di sfuggire alla corte serrata della ninfa, quest'ultima lo abbranca, lo avvolge da ogni parte (il verbo, ripetutamente impiegato, è *implicare*), tenta di strappargli quasi a forza l'amplesso desiderato; infine, di fronte alla perdurante resistenza del giovane, rivolge agli dèi la preghiera che non ci sia mai giorno in cui l'amante riottoso debba restare separato da lei. Gli dèi acconsentono alla richiesta e ha luogo la metamorfosi, descritta da Ovidio con la consueta maestria: «i corpi mescolati dei due si congiungono e un unico aspetto [o un'unica forma] viene assegnata loro»<sup>63</sup>. Le loro membra, soggiunge subito dopo il poeta, «si accoppiarono, si fusero in un abbraccio tenace», con il risultato che «non sono più due, ma un'unica forma duplice»<sup>64</sup>.

Dunque nel mito raccontato da Ovidio il corpo ibrido di Ermafrodito è il risultato di un processo che prende inizialmente le mosse da un amplesso: tra i due amanti e l'essere ibrido che da essi deriva esiste un *continuum*, essi sono i poli di un processo che dall'originaria distinzione dei

<sup>62</sup> Sul punto rimando ancora a LI CAUSI 2008; cfr. ora anche GIARDINO 2010.

<sup>63</sup> Ovidio, *Metamorphoses*, 4. 373-375: *nam mixta duorum / corpora iunguntur faciesque inducitur illis / una*.

<sup>64</sup> Ovidio, *Metamorphoses*, 4. 377-378: *sic, ubi complexu coierunt membra tenaci, / nec duo sunt sed forma duplex*.

corpi avanza verso la loro completa fusione attraverso un percorso di progressiva agglutinazione. Grazie alla mediazione degli dèi, l'unione dei corpi propria del rapporto sessuale si trasforma in totale compenetrazione: è come se il processo descritto nel *Simposio* di Platone funzionasse al contrario, come se la pellicola della storia si riavvolgesse all'indietro: in quella famosa pagina, Aristofane descriveva il processo per cui gli esseri umani, originariamente duplici, erano stati successivamente divisi dagli dèi, timorosi della loro potenza eccessiva, spiegando come da allora essi vadano cercandosi per ricomporre l'unità infranta; in Ovidio, al contrario, è a partire da questa irriducibile duplicità, da questa impossibilità di *penetrare et abire in corpus corpore toto*, come avrebbe detto Lucrezio, che inizia il percorso a ritroso che supera anche lo stadio dell'unione sessuale per attingere senz'altro quello della piena unità originaria di cui parlava Platone<sup>65</sup>.

Nella ben più prosaica realtà in cui si muovono le *spintriae* di Tiberio non si danno queste possibilità mirabolanti offerte all'immaginario dal mito e dalla poesia: ma il racconto di Ovidio suggerisce quanto meno che l'unione dei corpi nel rapporto sessuale poteva essere letta come preliminare alla formazione di un unico essere ibrido<sup>66</sup>.

10. Siamo in chiusura. Persino Caligola, si sa, ebbe il suo esordio felice: ma durò assai meno di un quinquennio, come nel caso, più fortunato, di Nerone. Nelle biografie di Svetonio ricorre spesso, ad un certo momento, un *Wendepunkt*, un momento di svolta, che coincide perlopiù con il disvelamento, e il successivo scatenamento, dell'autentica natura del principe, in precedenza celata o repressa: è il *secessus Caprensis* nel caso di Tiberio, è l'assassinio di Agrippina in quello di Nerone. Nel racconto relativo a Caligola il passaggio del guado è segnalato dal biografo con particolare enfasi all'inizio del capitolo 22: «Fino a questo punto – cito Svetonio – abbiamo parlato sostanzialmente di un principe; d'ora in avanti dovremo raccontare un mostro»<sup>67</sup>. Certo, questo 'prima' e questo 'poi' non coincidono necessariamente con una scansione cronologica, ma hanno più a che vedere con il modo in cui Svetonio organizza e dispone la sua materia; ma è indiscusso che almeno i primi atti di Caligola – la rimozione delle *spintriae*, la riabilitazione degli intellettuali dissidenti, il ritorno alla circolazione delle opere proscritte da Tiberio e così via – appaiono *quasi de principe* e non lasciano in alcun modo presagire la metamorfosi che avrà luogo di lì a poco.

<sup>65</sup> Il verso di Lucrezio (4. 1111) è opportunamente recato a commento di *Metamorphoses*, 4. 369 da Gianpiero Rosati (in BARCHIESI - ROSATI 2007, *ad loc.*).

<sup>66</sup> Che nell'espressione *triplici serie conexi* impiegata da Svetonio a proposito degli accoppiamenti plurimi prediletti da Tiberio il numerale alluda a tre distinte categorie (quella degli *exoleti*, quella delle *puellae* e quella delle vere e proprie *spintriae*) è interpretazione del *Thesaurus* che a me pare del tutto inverosimile (cfr. VII, 893, 34).

<sup>67</sup> Svetonio, *Caligula*, 22. 1: *Hactenus quasi de principe, reliqua ut de monstro narranda sunt.*



Al suo esordio sul trono che era stato di Augusto, Caligola aveva voluto annegare in mare i mostri di Tiberio e insieme con essi i fantasmi del passato; il seguito della sua vicenda dimostra che non fu mai capace di liberarsi del mostro che era in lui.

Mario Lentano

Università degli Studi di Siena  
Dipartimento di Studi Classici  
Via Roma 56  
I – 53100 Siena  
e-mail: [lentano@libero.it](mailto:lentano@libero.it)

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADAMS 1982: J. N. Adams, *Il vocabolario del sesso a Roma. Analisi del linguaggio sessuale nella latinità* (ed. or. *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore 1982), trad. it. Lecce 1996.

BARCHIESI - ROSATI 2007: A. Barchiesi, G. Rosati (curr.), *Ovidio. Metamorfosi*, vol. II, *Libri III-IV*, Milano 2007.

BEAGON 2005: M. Beagon, *The Elderly Plinius on the Human Animal. Natural History Book 7*, Oxford 2005.

BENABOU 1975: M. Benabou, *Monstres et hybrides chez Lucrèce et Pline l'Ancien*, in L. Poliakov (éd.), *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris-La Haye 1975, pp. 143-152.

BERNO 2003: F.R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales quaestiones di Seneca*, Bologna 2003.

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

BETTINI 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.

BETTINI 2009: M. Bettini, *L'arcobaleno, l'incesto e l'enigma. A proposito dell'Oedipus di Seneca* (ed. or. in «Dioniso» 54, 1983, pp. 137-153), in Id., *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009, pp. 183-219.

BRIQUEL 1980: D. Briquel, *Sur le mode d'exécution en cas de parricide et en cas de perduellio*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 92 (1980), pp. 87-107.

BRISSEON 1997: L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris 1997.

BUTRICA 2005: J.L. Butrica, *Some Myths and Anomalies in the Study of Roman Sexuality*, in B.C. Verstraete, V. Provencal (eds.), *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West*, New York 2005, pp. 209-269.

CAMPBELL 2003: G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De rerum natura Book Five, Lines 732-1104*, Oxford 2003.

- CANTARELLA 1988: E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988.
- CANTARELLA 1991: E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991.
- CHAPPUIS SANDOZ 2008: L. Chappuis Sandoz, *La survie des monstres: ethnographie fantastique et handicap à Rome, la force de l'imagination*, in «Latomus» 68 (2008), pp. 21-36.
- CITRONI 1975: M. Citroni (cur.), *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber primus*, Firenze 1975.
- CITRONI MARCHETTI 1991: S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991.
- CLARKE 1998: J. H. Clarke, *Looking at Lovemaking. Constructions of Sexuality in Roman Art 100 B.C.-A.D. 250*, Berkeley-Los Angeles-London 1998.
- DELCOURT 1938: M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Paris 1938.
- DUPONT - ÉLOI 2003: F. Dupont, Th. Éloi, *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris 2003.
- ENGELS 2007: D. Engels, *Das römische Vorzeichenwesen. Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart 2007.
- FLORIDI 2007: L. Floridi (cur.), *Stratone di Sardi. Epigrammi*, Alessandria 2007.
- GARLAND 1995: R. Garland, *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, London 1995.
- GIANNUZZI 2007: M.E. Giannuzzi (cur.), *Stratone di Sardi. Epigrammi*, Lecce 2007.
- GIARDINO 2010: A. Giardino, *Essere un mostro in Grecia, ovvero come gli ibridi creano identità*, in S. Beta, F. Marzari (curr.), *Animali, ibridi e mostri nella cultura antica*, Firenze 2010, pp. 111-121.
- GREENWOOD 1998: M.A.P. Greenwood, *Martial, Gossip, and the Language of Rumour*, in F. Grewing (Hrsg.), «Toto notus in orbe». *Perspektiven der Martial-Interpretation*, Stuttgart 1998, pp. 278-314.
- GUASTELLA 1992: G. Guastella (cur.), *Svetonio. La vita di Caligola*, Roma 1992.
- HARRIS 1994: W.V. Harris, *Child-Exposure in the Roman Empire*, in «The Journal of Roman Studies» 84 (1994), pp. 1-22.
- HOWELL 1980: P. Howell, *A Commentary on the Book One of the Epigrams of Martial*, London 1980.
- HURLEY 1993: D.W. Hurley, *An [sic] Historical and Historiographical Commentary on Suetonius' Life of C. Caligula*, Atlanta 1993.
- JOCELYN 1981: H.D. Jocelyn, *Difficulties in Martial, Book 1*, in F. Cairns (ed.), *Papers of the Liverpool Latin Seminar. Third Volume*, Liverpool 1981, pp. 277-284.
- JOHNSON - RYAN 2005: M. Johnson, T. Ryan, *Sexuality in Greek and Roman Society and Literature. A Sourcebook*, London-New York 2005.
- KAY 1985: N.M. Kay, *Martial XI: A Commentary*, London 1985.
- KAY 2001: N.M. Kay (ed.), *Ausonius. Epigrams*, London 2001.

KRAUSS 1930: F.B. Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, diss. Philadelphia 1930.

KRENKEL 2006: W. Krenkel, *Naturalia non turpia. Sex and Gender in Ancient Greece and Rome. Schriften zur antiken Kultur- und Sexualwissenschaft*, herausgegeben von W. Bernard und Ch. Reitz, Hildesheim 2006.

LATTE 1940: K. Latte, *Todesstrafe*, in *Paulys Realencyclopädie des Classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband VII, Stuttgart 1940, coll. 1599-1619.

LEITÃO 1999: D.D. Leitão, *Senecan Catoptrics and the Passion of Hostius Quadra (Sen. Nat. 1)*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 41 (1999), pp. 127-160.

LENTANO 1995: M. Lentano, *Le matrone e il simulacro. Giovenale 6.303-310*, in «Bollettino di studi latini» 25 (1995), pp. 74-89.

LI CAUSI 2008: P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*, Palermo 2008.

LINDSAY 1993: H. Lindsay, *Suetonius Caligula*, London 1993.

MACBAIN 1982: B. MacBain, *Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982.

MANTOVANELLI 2001: P. Mantovanelli, «Perversioni» morali e letterarie in Seneca, in P. Fedeli (cur.), *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte Sant'Angelo (27-30 settembre 1999)*, Bari 2001, pp. 53-86.

MARCHETTI 2001: V. Marchetti, *L'invenzione della bisessualità. Discussioni tra teologi, medici e giuristi del XVII secolo sull'ambiguità dei corpi e delle anime*, Milano 2001.

MENCACCI 1996: F. Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venezia 1996.

MENCACCI 1999: F. Mencacci, *Päderastie und lesbische Liebe. Die Ursprünge zweier sexueller Verhaltensweisen und der Unterschied der Geschlechter in Rom*, in G. Vogt-Spira, B. Rommel (Hrsg.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäische Paradigma*, Stuttgart 1999, pp. 60-80.

NELIS 2009: D. Nelis, *Ovid, Metamorphoses 1.416-51: nova monstra and the foedera naturae*, in Ph. Hardie (ed.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford 2009, pp. 248-267.

RADIN 1920: M. Radin, *The Lex Pompeia and the poena cullei*, in «The Journal of Roman Studies» 10 (1920), pp. 119-130.

RALITE 2009: J.-C. R. Ralite, *Une tessère érotique (spintria) découverte dans les ateliers de potiers de Sallèles (Aude) près de Narbonne (France, Aude)*, in «The Numismatic Chronicle» 169 (2009), pp. 193-197.

SOLIMANO 1998: G. Solimano, «Monstrum» in Seneca, in U. Rapallo, G. Garbugino (curr.), *Grammatica e lessico delle lingue "morte"*, Alessandria 1998, pp. 233-254.

SPOERRI 1997: W. Spoerri, «Crescebant uteri terram radicibus apti»: à propos de la zoogonie de Lucrèce (De rerum natura 5, 791 sq.), in D. Knoepfler (ed.), *Nomen latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latine offerts au professeur André Schneider*, Genève 1997, pp. 55-82.

STEINBICHLER 1998: W. Steinbichler, *Die Epigramme des Dichters Straton von Sardes*, Frankfurt am Main 1998.

STRAMAGLIA 2008: A. Stramaglia, *Giovenale, Satire 1, 7, 12, 16. Storia di un poeta*, Bologna 2008.

SULLIVAN 1991: J.P. Sullivan, *Martial: The Unexpected Classic. A Literary and Historical Study*, Cambridge 1991.

THOMAS 1981: Y. Thomas, *Parricidium. I. Le père, la famille et la cité*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 93 (1981), pp. 643-713.

THOMAS 1990: Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. Duby, M. Perrot (curr.), *Storia delle donne*, vol. I, *L'antichità*, Roma-Bari 1990, pp. 103-176.

TONDO 1973: S. Tondo, *Leges regiae e paricidas*, Firenze 1973.

WARDLE 1994: D. Wardle, *Suetonius' Life of Caligula. A Commentary*, Bruxelles 1994.

WILLIAMS 2010: C.A. Williams, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* (ed. or. 1999), New York-Oxford 2010.