

STORIE DI FIGLI DEL FOCOLARE*

I racconti che leggeremo, relativi alla nascita di Romolo e Remo, Servio Tullio e Ceculo, nei loro segmenti più significativi e singolari risultano accomunati dal fatto che prevedono per il concepimento l'opera mediatrice di un elemento igneo che vi assume un ruolo fecondante e generatore. Di queste tradizioni alternative rispetto a quelle più note studieremo il motivo centrale, il concepimento legato al fuoco nelle sue diverse forme, di cui ricostruiremo la *sessualità*, considerando l'associazione tra impulso generativo, fuoco e focolare.

1. LE NASCITE DAL FOCOLARE

I racconti relativi alla nascita di Romolo e Remo e le varie leggende di fondazione di Roma rappresentarono un campo estremamente fertile per il proliferare di creazioni mitologiche, spesso interpretate in una prospettiva greca¹. Nell'*Appendice a Remus. Un mito di Roma*, Timothy Peter Wiseman elenca una sessantina di versioni differenti relative alla nascita dei gemelli e alla fondazione di Roma, diverse dalla storia tradizionale di Romolo e Remo². Si va da Licofrone nel III sec. a.C. a Giovanni Tzetze nel XII sec. d.C.

Nell'ambito delle versioni leggendarie relative alla nascita di Romolo e Remo, una delle più singolari è quella a noi tradita da Plutarco e attribuita a un certo Promathion: definita «assolutamente favolosa» (μυθώδη παντάπασιν) nell'elenco redatto dal biografo greco e menzionata proprio per la sua singolarità e particolarità, essa traccia uno schizzo della nascita dei gemelli di Roma parecchio ampio e preciso³.

Dopo aver passato in rassegna diverse possibilità relative all'origine del nome di Roma e aver considerato vari eponimi, Plutarco conclude il suo resoconto contrapponendo, deliberatamente, la versione «interamente leggendaria» della *Storia d'Italia* di Promathion, con quella «più credibile e meglio attestata» narrata da un autore greco, Diocle di Pepareto, probabilmente nel III sec. a.C., e in seguito ripresa da un autore romano che scriveva per un

* Desidero ringraziare con stima e gratitudine il prof. Maurizio Bettini per i suggerimenti e gli spunti di riflessione che mi ha fornito nella stesura di questo lavoro.

¹ Per queste tradizioni vd. CORNELL 1975, p. 1 ss. e FRASCHETTI 2002, p. 3 ss.

² Vd. WISEMAN 1995, pp. 150-156.

³ Plut. *Rom.* 2. 4-8 (= *FGrHist* 817 F 1). Al biografo greco del I sec. d.C. la versione di Promathion appare assolutamente favolosa, appartenente cioè al mondo dei mitografi e dei poeti. Così egli prende criticamente le distanze da un racconto caratterizzato dalla presenza di elementi soprannaturali. Vd. l'espressione programmatica con la quale Plutarco introduce la *Vita di Teseo* (1. 2-3) e, parallelamente, la *Vita di Romolo*: «lo che, nella composizione delle *Vite parallele*, ho passato in rassegna l'estensione temporale che è possibile raggiungere con un racconto verosimile e una ricerca che si attiene ai fatti, potrei dire giustamente dei periodi precedenti: "al di là, fatti prodigiosi e materia per tragici: là abitano poeti e mitografi, e non c'è più né credibilità, né certezza"» (trad. Ampolo). Sull'atteggiamento di Plutarco nel territorio del mito vd. AMPOLO 1999, pp. ix-xvii.

pubblico greco, Q. Fabio Pittore, versione che poi Plutarco sviluppa in un racconto particolarmente dettagliato⁴.

Nella reggia di Tarchezio, re di Alba particolarmente ingiusto e crudele, un giorno avvenne un'apparizione misteriosa: dal focolare uscì la figura di un membro virile che vi rimase per parecchi giorni. Il re corse a interrogare un indovino per capire cosa volesse indicare quel prodigio mai visto prima ed ebbe il seguente responso: una vergine doveva unirsi a quel fallo e da lei sarebbe nato un bambino molto famoso, che si sarebbe distinto per valore (ἀρετή), fortuna (τύχη) e forza (ἰσχύς). Il re allora parlò dell'oracolo ad una delle sue figlie e le ordinò di accoppiarsi con quel prodigioso membro virile. Ma la ragazza non ne aveva alcuna intenzione e così, di nascosto, mandò al suo posto una schiava. Appena venne a conoscenza dell'inganno, il re, adiratosi, le condannò entrambe a morte, ma l'esecuzione fu scongiurata dall'intervento della dea romana del focolare, Vesta in persona, che, apparsa in sogno a Tarchezio, gli proibì di uccidere la figlia e la serva⁵. E così Tarchezio si recò dalle due donne, tenute in prigione, e disse loro che le avrebbe fatte sposare, ma solo dopo che avessero terminato di tessere una tela. Le ragazze passavano il giorno al telaio, ma di notte altre schiave disfacevano tutto, per ordine del crudele re. Quando infine la serva diede alla luce due gemelli generati dal fallo divino, Tarchezio li consegnò ad un certo Terazio perché li uccidesse. I due bambini, tuttavia, abbandonati in riva al fiume, furono allattati da una lupa, mentre uccelli di ogni tipo portavano briciole e imbeccavano i neonati, finché un pastore, dopo averli visti ed essersi meravigliato, si avvicinò coraggiosamente e prese con sé i bambini che, divenuti grandi, assalirono Tarchezio e lo vinsero⁶.

Nella versione di Promathion i gemelli sono dunque figli di una schiava della figlia di Tarchezio unitasi a un fallo (φαλλός) apparso sul focolare e di un dio del fuoco che si manifesta in quel tizzone che assume l'aspetto impostogli dalla sua funzione generativa e sulla cui identità, tuttavia, né Plutarco, né, con buona certezza, la sua fonte avanzano ipotesi. Verosimilmente si tratta di un dio fallico che è legato al fuoco così come a Vesta, la dea romana del focolare, che nel racconto di Promathion interviene a salvare i due bambini.

La storia di questo straordinario concepimento circolava anche in relazione alla nascita di altri due eroi: Servio Tullio, penultimo re di Roma, e Ceculo, fondatore di Preneste⁷.

Accanto alla tradizione che fa di Servio il figlio di un principe sconfitto e di una schiava⁸, ne è attestata un'altra, secondo la quale Servio Tullio è concepito in modo simile ai gemelli del racconto di Promathion. Questo concepimento di Servio Tullio nella Roma etruschizzata dei Tarquini rende certa l'origine divina del futuro re e ne prefigura il destino eccezionale.

Nella reggia di Tarquinio Prisco viveva una schiava di nome Ocrisia, una ragazza, si narra, di straordinaria bellezza. Veniva da Cornicolo ed era molto amata da Tanaquilla, moglie del re Tarquinio Prisco. Un giorno, mentre la regina compiva insieme alla giovane i riti sacri per i Lari

⁴ Sul Promathion citato da Plutarco rimando a CARATTOZZOLO 2007, p. 195 n. 11 con bibliografia.

⁵ Si noti che in Artemidoro (2. 42) sognare Hestia vuol dire, per capi e sovrani, forza e potenza.

⁶ Sulla singolare mescolanza di elementi etruschi, latini e greci presenti nel racconto di Promathion vd. CARATTOZZOLO 2007, pp. 197-199. L'ultima parte del racconto di Promathion è strettamente connessa con la versione romana canonica, dove la lupa salva i gemelli portati sulla riva e gli uccelli li nutrono.

⁷ Su questi racconti mi sono già soffermato in CARATTOZZOLO 2007, pp. 200-207.

⁸ Vd. CARATTOZZOLO 2007, p. 200.

di casa, all'improvviso, in mezzo alle ceneri del focolare, apparve la sagoma di un membro virile. Ocrisia, obbedendo all'ordine ricevuto da Tanaquilla di versare il vino nel focolare, si sedette accanto e concepì così un bambino, che chiamò Servio, figlio – afferma Ovidio – del potente signore del fuoco Vulcano o – nel racconto di Plutarco – di un Lare del focolare di casa, di un *Lar familiaris*⁹.

Come nel caso dei gemelli del racconto di Promathion, un prodigio, inserito in un'atmosfera fortemente fiabesca, segna il concepimento di Servio Tullio: c'è un focolare, c'è un membro virile che si leva misteriosamente dalle fiamme, c'è una schiava che si unisce al fantasma. Interprete principale dell'evento è Tanaquilla che, da buona donna etrusca, comprende l'eccezionalità del fatto e, al tempo stesso, di chi dovrà nascere, del quale predice – nel dettagliato resoconto che di questo concepimento ci viene fornito da Dionisio di Alicarnasso – l'avvenire regale: la regina, «che era per ogni aspetto saggia e non meno dei Tirreni buona conoscitrice delle arti divinatorie, sentenziò che da quel focolare reale era destino che nascesse un discendente superiore alla razza dei mortali, generato dalla donna che si univa al fantasma»¹⁰.

Il concepimento dal fuoco del focolare riguardava anche uno dei tre eroi mitici che si contendevano l'onore della fondazione della città di Preneste, la Palestrina di oggi¹¹. Si chiamava *Caeculus*, «Piccolo Cieco», perché, si diceva, aveva gli occhi più piccoli del normale, fatto provocato dal fumo in mezzo al quale, neonato, fu ritrovato¹². Nell'articolato racconto che Servio, il commentatore virgiliano del IV sec. d.C., ci ha lasciato del concepimento di Ceculo, a proposito dei pochi e concisi versi in cui Virgilio stesso lo ha ricordato¹³, il futuro fondatore di Preneste viene concepito da una ragazza, che rimane senza una precisa identità in tutta la tradizione: mentre stava seduta a fianco del focolare di casa, la giovane fu colpita da una scintilla balzata fuori dalle fiamme di un focolare e in tal modo fu resa gravida. Appena nato, il bambino fu abbandonato vicino ad un fuoco nei pressi del tempio di Giove e qui fu trovato e raccolto da alcune giovani, forse vergini vestali, che andavano a prendere dell'acqua.

Al di là di Servio e di un *Mitografo Vaticano* (2. 184 Mai / 211 Kulcsár), nessun altro testo menziona la scintilla fecondatrice. A Roma già Catone conosceva il mito prenestino di Ceculo¹⁴. Ne resta traccia negli *Scholia Veronensia* dell'*Eneide* dove si legge che Catone nelle *Origini* avrebbe raccontato che Ceculo era stato trovato in mezzo al focolare (*in foco*) da alcune giovani che andavano ad attingere dell'acqua: per questo motivo fu considerato figlio di Vulcano e chiamato Ceculo, perché aveva gli occhi piccoli (*quod oculos exiguos habueret*)¹⁵.

Allo stesso modo Virgilio riferisce della scoperta di Ceculo nel *focus* e questo basta ad accreditare l'origine divina del fondatore della città di Preneste che «ogni età» (*omnis aetas*) credette «re generato da Vulcano tra agresti greggi» (*Volcano genitum pecora inter agrestia regem*)¹⁶.

⁹ Vd. Ov. *Fast.* 6. 625-634 e Plut. *Fort. Rom.* 10. 323 b-c. Per il rapporto tra Lari e focolare vd. BETTINI 2007, pp. 533-551 e CARATOZZOLO 2007, p. 203 n. 37.

¹⁰ Vd. Dion. Hal. 4. 2. 1-3. Sul ruolo di Tanaquilla vd. CARATOZZOLO 2007, p. 202.

¹¹ Sui miti di fondazione di Preneste vd. CARATOZZOLO 2007, pp. 204-205.

¹² Vd. Serv. *ad Aen.* 7. 678. Mi soffermo sul nome di Ceculo in CARATOZZOLO 2007, pp. 205-206 n. 46.

¹³ Verg. *Aen.* 7. 678 ss.

¹⁴ Cato *Origines* 2, fr. 59 P².

¹⁵ *Schol. Verg. Aen.* 7. 681.

¹⁶ Verg. *Aen.* 7. 678-681.

Dai passi di Catone e di Virgilio sembra ricavarsi l'impressione che Ceculo sia stato direttamente generato all'interno di un focolare, senza alcuna apparizione fallica o scintilla fecondatrice: in questo senso si comprende Marziano Capella (6. 642) che definisce Ceculo *pignus flammaram*, «figlio delle fiamme». Del resto, come osserva giustamente Capdeville, l'elemento femminile nel caso di Ceculo interviene soltanto al momento della scoperta del neonato: «plus de femme fécondée miraculeusement mais ayant une grossesse normale, le miracle coïncide ici avec l'apparition, la naissance même de l'enfant»¹⁷.

2. I FIGLI DEL FOCOLARE

Il concepimento di questi eroi rassomiglia a un gioco di variazioni su un medesimo schema: un focolare e un elemento fecondante di natura ignea, ora un fallo-lingua di fuoco (è il caso dei gemelli nel racconto di Promathion e di Servio Tullio) ora una scintilla (è il caso di Ceculo nel racconto serviano), sono continuamente richiamati nelle nostre vicende¹⁸.

Considerato in numerose culture e società come il risultato, la «progenie» di una unione sessuale – il movimento dell'andare e venire della bacchetta (l'elemento maschile) in una incisione operata in un frammento di legno (l'elemento femminile) è assimilato all'atto sessuale¹⁹ – per i Romani il fuoco esprimeva forza generativa e potenza sessuale maschile. Per Varrone, infatti,

due sono gli elementi che condizionano la vita, il fuoco e l'acqua (*causa nascendi duplex: ignis et aqua*). Questa è la ragione per cui se ne fa uso sulla soglia della casa durante le nozze (*ideo ea nuptiis in limine adhibentur*), perché si effettua in essa un'unione; e il fuoco è l'elemento maschile, perché contiene il seme, l'acqua è l'elemento femminile, perché il feto si sviluppa dalla sua umidità: la forza che lega la loro unione è Venere²⁰.

Apprendo le *Quaestiones Romanae*, opuscolo dedicato all'analisi e alla spiegazione di questioni e curiosità relative alla religione, ai costumi e al diritto dei Romani, Plutarco, da buon antropologo, si chiede perché la sposa tocchi fuoco e acqua²¹. Utilizzando un linguaggio puramente filosofico, il biografo greco paragona, ancora una volta, il fuoco all'elemento maschile e l'acqua all'elemento femminile, facendo poi allusione al reciproco completamento degli sposi che passano dalla condizione di «sterili» a quella di «fertili» solamente grazie al matrimonio, quando è l'unione dei due elementi che rende possibile la generazione e la nascita²².

¹⁷ CAPDEVILLE 1995, p. 48.

¹⁸ Walter Scott in *The Lady of the Lake* (London 1910) racconta di una giovane resa madre dalle ceneri del focolare di san Giovanni. Cambiano le culture, ma le storie che si narrano, assieme all'intelaiatura di pensiero che esse presuppongono, tendono tenacemente a resistere. Più che a copie di una stessa storia, sembra di trovarci di fronte a elaborazioni variegata e realizzate in tempi diversi che però traggono origine da un fondo concettuale comune.

¹⁹ Vd. ex. gr. ÉLIADE 1956, p. 34 oltre che BACHELARD 1932/1938, pp. 167-182.

²⁰ Varr. *L. L.* 5. 61. *A. L. L.* 5. 63 Varrone spiega con l'unione del fuoco ad un elemento umido la nascita di Venere, generata, secondo i *poetae*, da una scintilla di fuoco caduta nel mare.

²¹ Plut. *Quaest. Rom.* 1. 263 d-f. Sul passo vd. ROSSBACH 1853, p. 361 ss. e MARCELLI 2004, p. 189 ss. Vd. anche Ov. *Met.* 1. 430-433; id. *Fast.* 4. 787-792; Lact. *Inst.* 2. 9. 20-21; Dion. Hal. 2. 30. 6. Fest. 3 L e id. 77 L fa riferimento all'*aquae et ignis interdictio* che riguarda chi è colpito da sentenza d'esilio.

²² Già Ovidio, nelle *Metamorfosi* (1. 430-433), fa allusione al concepimento e alla generazione come frutto dell'unione dell'acqua e del fuoco.

È innegabile quindi che nel sistema religioso e culturale romano risiedesse la concezione di una capacità divina del fuoco di procreare. Il fuoco era insieme con l'acqua una delle fonti della vita, ne assicurava le condizioni materiali²³ ed era considerato – come sottolineano gli autori appena citati – il principio maschile per eccellenza che esprimeva forza generativa e potenza sessuale. La *coniunctio maris et feminae* si compiva dunque sotto gli auspici dei due elementi che, nella loro innegabile opposizione, consentivano, per gli antichi, la vita. È per questo che verosimilmente se ne faceva uso sulla soglia della casa quando il marito accoglieva la sposa *aqua et igni*. Sotto il segno dell'acqua e del fuoco la sposa entrava nella nuova *domus*²⁴. L'accoglienza con l'acqua e il fuoco, accompagnata dalla pronuncia solenne della formula rituale *te accipio*, sigillava l'unione matrimoniale, rendendola indistruttibile. Ricevendo la sposa con l'acqua e il fuoco, l'uomo si impegnava a integrare la donna nel suo focolare, a condividere con lei gli elementi indispensabili alla vita comune e a formare una coppia indissolubile. La *nupta*, a sua volta, superata la soglia della casa coniugale dopo aver toccato acqua e fuoco, diventava, come dice Ovidio, *coniunx*²⁵.

Non era un caso dunque che nella fase più arcaica del rituale nuziale romano il fuoco e il focolare fossero molto presenti. Il corteo che aveva luogo sul far della sera e che portava la sposa nella casa del marito – la *deductio in domum* – era accompagnato da fiaccole e una, di biancospino, considerata pianta di buon augurio per le nozze²⁶, veniva accesa nel focolare della casa della ragazza²⁷. La giovane inoltre era coperta dal *flammeum*, un velo rosso, «di fuoco»²⁸, e lo sposo le consegnava in mano un *titio*, un tizzone bruciato nel suo focolare, che doveva ritenere più o meno consapevolmente emblema della propria virilità²⁹. Prendendo in mano il *titio* che lo sposo le presentava, la donna accettava il simbolo che esso rappresentava.

Ma a richiamare più da vicino il racconto del concepimento dei «figli del focolare» era un altro momento del rituale nuziale romano. Arrivata nella nuova casa, la giovane compiva una cerimonia sulla quale ci informano gli autori cristiani, sempre pronti a notare i costumi «scandalosi» della religione pagana: nel *cubiculum*, ben illuminato dal fuoco, la sposa si sedeva su un simulacro fallico, a mimare il primo amplesso, ripetendo il gesto compiuto dalla schiava nel racconto di Promathion e da Ocrisia, la madre di Servio Tullio. Quanto leggiamo nei racconti mitici pare trovare piena corrispondenza con questa pratica rituale compiuta dalle donne romane.

La cerimonia era dedicata a una divinità minore, *Mutunus Tutunus*, appartenente al rango delle divinità funzionali romane – ricordate per lo più dai Padri della Chiesa che nella loro feroce campagna antipagana appaiono interessati a mettere in ridicolo la religione romana – che

²³ Per Verrio Flacco (*ap. Fest.* 3 L) acqua e fuoco *humanam vitam maxime continent*.

²⁴ Vd. Serv. *ad Aen.* 4. 167, che parla esplicitamente di una cerimonia, che definisce *aqua et igni accipere*, che continuava ad essere celebrata nella sua epoca.

²⁵ Ov. *Fast.* 4. 792.

²⁶ Vd. Pl. *Nat.* 16. 75.

²⁷ Stazio (*Silv.* 3. 5. 70 ss.) definisce *fertiles* le fiaccole, aggettivo che denota lo stretto legame tra il fuoco e la fertilità, mentre Cicerone (*Clu.* 6. 15) ricorda il caso di una donna, una certa Sassia, che non ebbe ritengo né degli dei, né dell'opinione pubblica, né delle fiaccole nuziali. «Portare torce ai matrimoni denota il potere generativo del fuoco»: così COOPER 1978, p. 128.

²⁸ Sul significato del *flammeum*, che mette la sposa sotto l'influenza del fuoco fecondante, e del suo colore vd. BOËLS 1988, pp. 19-30.

²⁹ Per questo significato vd. CARATTOZZOLO 2007, pp. 224-225.

Hermann Usener chiamò *Sondergötter* e che a Roma portavano il nome di *dei minuti* o dei degli *indigitamenta*, una folla numerosissima di divinità funzionali, che avrebbero assistito l'uomo in ogni momento della sua esistenza, dal concepimento nel ventre materno alla morte³⁰. *Mutunus Tutunus* agiva nella sfera sessuale del matrimonio, come rivela il suo nome che rinvia a termini che designavano il fallo³¹, insieme ad altre divinità, dalla dea *Cinxia*, preposta allo scioglimento della cintura della giovane, alla dea *Virginiensis*, personificazione divina della perdita, da parte della sposa, della verginità, al dio *Subigus*, preposto alla sottomissione fisica della donna, alla dea *Prema*, che assicurava la disponibilità della donna a lasciarsi «comprimere», alla dea *Pertunda*, divinità della deflorazione, alla dea *Perfica*, che garantiva di portare a termine (*perficere*) il rapporto sessuale, alla dea *Menia*, *Alimonia* o *Fluvionia* che alimentava il feto nel grembo materno. Nella sfera sessuale i Romani cristallizzavano ogni momento legandolo a una divinità. Gli dei nuziali vegliavano sul buon compimento di ogni atto dell'unione coniugale, tutelandola in ogni sua fase, e il rituale per *Mutunus Tutunus* – rappresentazione mimetica del rapporto sessuale – sottolineava il suo vero fine, la procreazione³².

Sedendosi sull'osceno simulacro del dio, la sposa si procurava la benevolenza degli dei e poneva sotto la protezione divina la propria futura vita sessuale. Il primo atto ufficiale della sposa romana era, dunque, quello di donare, sia pure simbolicamente, ciò che aveva di più prezioso, la propria verginità. L'atto di sedersi sopra un enorme membro virile era visto di buon auspicio per la fertilità della donna e della coppia in genere, in quanto rappresentava la deflorazione della donna attraverso la mediazione divina. Il figlio, meglio se maschio, era nel matrimonio romano il fine dell'unione: le *iustae nuptiae* garantivano infatti la nascita di figli legittimi, che avrebbero potuto degnamente perpetuare il nome degli avi. Se la potenza sessuale della femmina era propiziata da quest'atto, la potenza sessuale del marito era assicurata dalla codificazione religiosa attraverso la rappresentazione del membro virile. Al simulacro fallico della divinità si univano simbolicamente le donne romane per propiziare la propria fertilità, come ad un fallo si erano unite le protagoniste dei nostri racconti: è esattamente un sedersi sul membro virile come fanno le madri degli eroi nelle vicende italiche. Il rituale dedicato a *Mutunus Tutunus* ci consente dunque di cogliere un aspetto particolare, quello dell'accoppiamento simbolico con il fallo che ricorre anche nei racconti mitici.

Se manca un netto legame tra il dio e l'elemento igneo, che è invece essenziale nelle nostre storie di nascite leggendarie, esso, tuttavia, non era affatto assente, come abbiamo visto, nella cerimonia nuziale romana, in cui appunto si collocava il rituale di *Mutunus Tutunus*, cerimonia che si svolgeva sotto il segno del fuoco fecondante.

Nelle storie che narrano il concepimento dei figli del focolare confluiscono dunque molti elementi simbolici e rituali, trasformati in prodigio per annunciare la nascita di un bambino eletto. Romolo e Ceculo, nati da una schiava, saranno due fondatori, così come «primo re» appare anche Servio Tullio, a cui le fonti attribuiscono una serie di riforme economiche,

³⁰ Per una discussione critica del concetto di *Sondergötter* vd. PICCALUGA 1982, pp. 147-159. Sulle divinità funzionali nella religione romana rimando a PERFIGLI 2004, *passim*.

³¹ Vd. CARATTOZZOLO 2007, pp. 222-223.

³² Sul rituale dedicato a *Mutunus Tutunus* vd. CARATTOZZOLO 2007, p. 221 ss. con citazione delle fonti e ampia bibliografia.

politiche e sociali, che avrebbero segnato una svolta nella storia di Roma, con effetti di lunga durata³³.

D'altronde, era ancora bambino quando fu chiaro che gli dei avevano davvero a cuore il successore di Tarquinio Prisco³⁴. Ci racconta lo storico Livio che, mentre stava dormendo, si accese all'improvviso sul suo capo una fiamma.

Le urla concitate che gridarono al miracolo attirarono la famiglia reale. Un servitore portò dell'acqua per spegnere le fiamme, ma la regina glielo impedì e fece cessare il chiasso intimando di non toccare il bambino finché non si fosse svegliato da solo. Appena questi aprì gli occhi, contemporaneamente le fiamme si estinsero³⁵ (trad. Reverdito).

L'evento rafforzò la convinzione che Servio Tullio fosse figlio di un Lare del focolare. Allora Tanaquilla, che da buona etrusca comprese l'eccezionalità del fatto e più di ogni altro era in preda all'eccitazione, prese da parte il marito:

«Vedi – gli disse – questo bambino che stiamo tirando su in maniera così spartana? Sappi che un giorno sarà la nostra luce nei momenti più bui e il sostegno del trono durante i tempi di crisi. Quindi vediamo di allevare con cura chi sarà motivo di lustro per lo Stato tutto e per noi stessi». Da quel momento in poi essi presero a trattarlo come un figlio e lo educarono secondo quei nobili principi che in genere portano a concepire grandi ideali. La cosa non fu difficile perché la volontà divina era dalla sua parte³⁶ (trad. Reverdito).

E così Servio crebbe insieme ai figli del re, Lucio e Arrunte, amato e curato in vista di un grandioso futuro. Con gli anni finì per avere qualità veramente regali e si conquistò la stima totale non solo di Tarquinio ma anche dei senatori e del popolo. Anzi, quando il re dovette scegliere un genero, non essendoci a Roma altri giovani che potessero reggere al confronto con lui, gli diede in moglie la figlia.

3. IL FOCOLARE DI CLITENNESTRA

Centro e simbolo dello spazio chiuso della casa, il focolare appare dunque capace di continuare la stirpe. Chi è generato dal fuoco o in un focolare che è simbolo e pegno di fissità, d'immutabilità e di permanenza – è come l'ombelico che permette alla casa di radicarsi nella terra – perpetua la famiglia³⁷. Sembra intenderlo bene Tarchezio che, desiderando mantenere chi è prodotto dal fuoco all'interno della propria casata e della propria discendenza, manda, per unirsi al fallo, la figlia, anche se da questa non è ascoltato.

A questo proposito possiamo attingere un parallelo particolarmente illuminante, a livello di metafore culturali, dalla tragedia greca là dove Clitennestra, nell'*Elettra* di Sofocle, sogna che Agamennone, dopo essersi unito a lei, fissi il suo scettro reale nel focolare, in cui cresce un ramo

³³ Vd. CARATOZZOLO 2007, pp. 208-209 con fonti e bibliografia.

³⁴ Sull'episodio vd. CAPDEVILLE 1995, p. 22 ss.

³⁵ Liv. 1. 39.

³⁶ Liv. 1. 39.

³⁷ Vd. CARATOZZOLO 2007, p. 210.

che copre con la sua ombra tutta la terra di Micene³⁸. A svelare al pubblico il sogno della regina è la figlia Crisotemi che lo aveva ascoltato da un uomo che era presente quando Clitennestra aveva rivelato al dio Sole la visione avuta³⁹.

Durante il sogno Clitennestra vede il ritorno di Agamennone come una *δευτέρα όμιλία*, cioè come un vero e proprio «secondo rapporto sessuale». Il termine *όμιλία* ha chiaramente un significato erotico, come alcuni commentatori hanno ben visto⁴⁰. Ristabilendo la legittima relazione sessuale tra Agamennone e Clitennestra e condannando quella tra quest'ultima ed Egisto come una forma di adulterio, la visione notturna della regina stabilisce una connessione tra la relazione sessuale e l'ordine politico, in quanto in essa, subito dopo l'atto sessuale, Agamennone prende il simbolo del suo potere politico – lo scettro – per piantarlo all'interno del focolare. Quest'azione del resto presenta, come meglio vedremo anche in seguito, un'innegabile sfumatura sessuale che rinforza il significato erotico di *όμιλία*, mentre lo scettro diviene il simbolo non solo del potere politico di Agamennone, ma anche della sua virilità e del suo potere procreativo in quanto padre⁴¹. La pianta che viene fuori dallo scettro e che con la sua ombra copre Micene, in quanto emblema di fertilità e di riproduzione, rappresenta invece Oreste: il ramo vivo che germoglia contro ogni aspettativa dal legno secco dello scettro di Agamennone presagisce il suo futuro ritorno e la restaurazione del giusto dominio politico nella città, nonché la continuazione della dinastia legittima negli anni a venire. Il significato del sogno è chiaro per Elettra: esso è stato mandato dal padre e identifica il legittimo padrone della *polis* e dell'*oikos*

³⁸ Soph. *El.* 417 ss.

³⁹ Sulla rappresentazione greca del sogno mi limito a rinviare a BRILLANTE 1991, *passim*. Se per noi un sogno generalmente riflette voglie e desideri inconsci di chi ha la visione notturna, è ben noto, invece, che gli antichi ritenevano che i sogni fossero di origine esterna, spesso divina, e capaci di svelare il futuro: questo è forse l'aspetto più rilevante dell'interesse antico nello studio dei sogni. Le reazioni di Elettra e di Clitennestra al sogno di quest'ultima sono a tal proposito significative. Ancora prima di ascoltare quello che Crisotemi definisce un «incubo» (Soph. *El.* 410), Elettra manifesta tutta la sua gioia e il suo entusiasmo (*ibid.* 413). Per lei, che proibisce alla sorella di fare le libagioni ordinate dalla madre sulla tomba di Agamennone, il sogno è un motivo di speranza, l'origine è chiaramente il padre e annuncia il ritorno del sovrano legittimo (*ibid.* 459-460). Per questo consiglia alla sorella di buttar via le offerte della madre, sacrificando invece doni che provengano da lei stessa e da Elettra e chiedendo assistenza nella lotta contro i nemici, ovviamente Clitennestra ed Egisto (*ibid.* 461-463). La regina, invece, reagisce al sogno mandando la figlia Crisotemi a portare offerte sulla tomba del marito: evidentemente considera la visione notturna come qualcosa di prodigioso e profetico, sebbene non sia capace di interpretarla. Incerta sul significato da dare al sogno, lo ritiene un presagio, ma non fa alcun tentativo per comprenderlo. Prega invece Apollo di liberarla dalle sue paure, chiedendo al dio di realizzarlo se è favorevole o di scongiurarlo in caso contrario: il sogno è infatti *δισσός*, incerto, equivoco, suscettibile di due differenti interpretazioni (*ibid.* 644-647). Crisotemi, a sua volta, non ha alcuna abilità né necessità di comprendere, deve semplicemente compiere il volere della madre. Sebbene mostri una modesta consapevolezza che il suo comportamento sia sbagliato, rifiuta in un primo momento di unirsi alla sorella in qualsiasi forma d'azione e non fa altro che giustificare la sua acquiescenza al potere tirannico, considerandola necessaria per la sua sicurezza e per ciò che lei chiama libertà. Il confronto tra le due sorelle si chiude, come è noto, con l'alleanza tra Elettra e Crisotemi, avendo la prima convinto la sorella a sostituire le offerte della madre con le sue. Il comportamento di Elettra e di Crisotemi in questa parte della tragedia è ben analizzato da MACLEOD 2001, p. 61 ss. Il Coro, invece, vede nel sogno qualcosa di favorevole (*ibid.* 479-480), se non è «un veggente che manca di saggio giudizio» (*ibid.* 472). Da esso prende coraggio e speranza, esprimendo la credenza che *Dike* arriverà presto. Agamennone e la scure che lo uccise non saranno mai dimenticate, mentre l'Erinni è sul punto di punire gli uccisori (*ibid.* 482 ss). Certo che il *τέρας* del sogno sarà eseguito, il Coro conclude questa sezione dell'ode affermando che se l'apparizione notturna non dovesse trovare adeguato compimento, non ci sarebbero profezie valide per i mortali nei sogni o negli oracoli. Sulla posizione del Coro vd. BOWMAN 1997, p. 133 e MACLEOD 2001, p. 71.

⁴⁰ Vd. KAMERBEEK 1974, p. 67 e MACLEOD 2001, p. 71. Invece, BOWMAN 1997, p. 141 n. 18, pur essendo nel giusto quando considera il significato sessuale del sogno e quando traccia le corrispondenze scettro = fallo e focolare = utero, per le quali vd. *infra* nel testo, abbastanza stranamente non ravvisa sfumature sessuali nel termine *όμιλία*, parola che era usata per riferirsi all'atto sessuale.

⁴¹ Per questa interpretazione seguo ancora KAMERBEEK 1974, p. 68 e MACLEOD 2001, p. 72.

nella prole di Agamennone e di Clitennestra. Come nelle *Coefore* eschilee, il sogno serve come un *omen* per la regina, ma Eschilo e Sofocle focalizzano l'attenzione su elementi diversi. La Clitennestra di Eschilo sogna di partorire un serpente e di addormentarlo in fasce ma, nel momento in cui lo allatta, il serpente prende a succhiare dal suo seno latte misto a sangue. Il serpente presagisce il ritorno e la vendetta di Oreste: il sogno ha un solo significato, è una chiara minaccia relativa al suo inevitabile destino che Clitennestra interpreta facilmente⁴². Nella versione sofoclea, invece, l'enfasi è posta non sul matricidio, ma sulla riaffermazione del giusto ordine familiare e politico e, soprattutto, sottolinea il successo e la prosperità futura della prole di Agamennone. Il sogno sembra dunque confermare la principale accusa rivolta da Elettra alla madre: l'unione sessuale di Clitennestra con Egisto è un atto distruttivo dell'*oïkos* e della stabilità politica della *polis*. La visione notturna rivela alla regina il prossimo ritorno di Oreste, il figlio che lei ha tentato di far scomparire, dopo la morte del marito Agamennone, assassinato con l'aiuto dell'amante Egisto che condivide con la donna un trono al quale egli semplicemente accede attraverso di lei. È da questa che ha ricevuto quello scettro che Agamennone aveva avuto dai suoi antenati. Non solo lo scettro, ma anche il focolare reale è dunque estraneo ad Egisto che – come giustamente nota Jean-Pierre Vernant – in rapporto al focolare regale di Micene si trova «nella situazione che è normalmente quella della donna nell'*oïkos* di suo marito»⁴³.

Lo scettro, che ora è nelle mani di Egisto ma che nel sogno è conficcato nel focolare, rappresenta «l'immagine mobile della sovranità» degli Atridi⁴⁴. Secondo quanto ci racconta Omero nel II libro dell'*Iliade*⁴⁵, lo scettro fu opera di Efesto, che poi lo diede a Zeus. Da questo passò attraverso Hermes, il dio messaggero, nelle mani prima di Pelope, poi di Atreo, quindi di Tieste – la contesa tra i due fratelli è tralasciata nel racconto omerico – ed infine di Agamennone, «destinato a regnare su innumerevoli isole e l'Argolide tutta intera»⁴⁶. In Omero, dunque, lo scettro è il simbolo del dominio non solo di Agamennone, ma dell'intera linea degli Atridi, passando da padre in figlio per diritto divino. Ora è nelle mani di Egisto che lo ha ricevuto per il tramite di una donna: per questo Agamennone, fissandolo di nuovo nel focolare, lo strappa agli usurpatori e lo restituisce alla propria casata. Piantarlo nel focolare significa per Agamennone riasserire il potere e ripristinare la legittima dinastia. Lo scettro che un tempo impugnava Agamennone e che ora è nelle mani di Egisto diventa, piantato nel focolare, da una parte, simbolo del dominio politico su Micene, dall'altra, una metafora della virilità del sovrano. Il sogno di Clitennestra connette dunque regalità, focolare e venuta del vendicatore Oreste.

Le connotazioni sessuali dell'atto di piantare lo scettro legittimo nel focolare diventano forti. Come scrive Synnøve Des Bouvrie,

this dream is far from an expression of repressed individual desires. It is an image of the reproduction of legitimate offspring, the continuity of the oikos seen as an unbroken line of patrilineally connected generations. The dream forebodes the restoration of the interrupted

⁴² Aesch. *Ch.* 523 ss. Sul sogno di Clitennestra nelle *Coefore* rimando alla dettagliata analisi di BOWMAN 1997, p. 135 ss.

⁴³ VERNANT 1965, p. 159.

⁴⁴ Così ancora VERNANT 1965, p. 160.

⁴⁵ Hom. *Il.* 2. 100-109.

⁴⁶ Hom. *Il.* 2. 108. Pausania (9. 40. 11-12) ricorda che ai tempi romani questo scettro era onorato a Cheronea e sospetta che era stato originariamente portato in Focide da Elettra presumibilmente quando era sposa di Pilade.

descent line. It brings into focus the religious quality of the oikos institution with its centre at the hearth (*hestia*). At the same time, the dream transforms the oikos institution into a fact of nature through the image of the sceptre turning into a growing tree⁴⁷.

Nel sogno, Agamennone appare e si riprende lo scettro (= il potere politico) che egli era solito impugnare, prima che passasse nelle mani di Egisto; poi pianta lo scettro (= la funzione procreativa) nel focolare, a mimare un rapporto sessuale con Clitennestra.

Analogo al tizzone delle leggende italiche, il bastone fissato nel focolare simboleggia il bambino regale, il rampollo, il «germe», *spérma*, che una volta Agamennone ha deposto nel seno di Clitennestra e che vi ha germogliato: esso è Oreste, il figlio divenuto grande, odiato e temuto da sua madre perché in lui il padre trova il suo continuatore e vendicatore. Il sogno non potrebbe significare più chiaramente che, al di là della persona di Clitennestra, è in realtà nel focolare che Agamennone ha generato Oreste – in quel focolare attraverso cui la casa reale è radicata nella terra di Micene⁴⁸.

Il simbolismo sessuale del sogno è chiaro: è nel seno di Hestia che Agamennone pianta il giovane rampollo che crescerà, è dal focolare che è generato il re legittimo, è nel focolare regale che affonda le proprie radici Oreste, un vero e proprio «Figlio del Focolare»⁴⁹.

Il focolare è il centro della casa, dello spazio sociale occupato dalla famiglia ed Hestia, la dea greca del focolare, fissata in una condizione virginale – Zeus le concesse di installarsi nel centro della casa in compenso delle nozze alle quali aveva per sempre rinunciato⁵⁰ – «conferisce alla casa il centro che la fissa nello spazio» e «assicura al gruppo domestico la sua perennità nel tempo. È per mezzo di Hestia che la casata si perpetua e si mantiene simile a se stessa, come se, ad ogni nuova generazione, i figli legittimi della casa nascessero direttamente “dal focolare”»⁵¹. Così Hestia rappresenta sia la donna in quanto figlia vergine sia la donna in quanto potenza procreatrice, fonte di vita. Molti secoli dopo, Porfirio sottolineerà ancora questa dualità indicando che non c'è una figura unica di Hestia, ma due figure: da un lato il tipo vergine (*παρθενικόν*), dall'altro, in quanto Hestia è «potenza di fecondità» (*γόνιμος*), il «tipo della matrona dai seni sporgenti» (*γυναικὸς ... προμάστου*)⁵².

Nota Jean-Pierre Vernant che l'aspetto generatore e materno di *hestia*-focolare richiama l'analogia tra il focolare rotondo e un altro oggetto simbolico, anch'esso di forma circolare e avente valore di centro: l'*omphalós*⁵³. «Rigonfiamento del suolo o pietra ovoidale, l'*omphalós*, che è in rapporto con la Terra ed è detto talvolta *Gê*, rappresenta nello stesso tempo un punto centrale, una tomba, un serbatoio di anime e di vita»⁵⁴. L'*omphalós* è innanzitutto l'ombelico

⁴⁷ DES BOUVRIE 1990, p. 264.

⁴⁸ Così VERNANT 1965, p. 161.

⁴⁹ Così DETIENNE 1989, p. 69.

⁵⁰ Vd. *Hymn.Hom.Ven.* 21 ss.

⁵¹ Così VERNANT 1965, p. 157.

⁵² Porph. in Eus. *PE* 3. II. 7.

⁵³ VERNANT 1965, pp. 174-175 ricorda che in certe rappresentazioni Hestia è raffigurata seduta, non sul suo altare domestico, ma su un *omphalós* e quello di Delfi era considerato come il trono della dea del focolare. Ancora, l'altare del Focolare comune, situato nel centro della città, viene detto l'*omphalós* della città.

⁵⁴ Così VERNANT 1965, p. 176.

dell'uomo adulto, una cicatrice incavata. Quello sporgente, invece, si ricollega a due realtà: l'ombelico della donna gravida e quello del neonato, che si appiattisce parecchi giorni dopo la sua nascita. Ma l'*omphalós* è anche il cordone ombelicale che lega il bambino alla madre, principio del radicamento di una generazione nella generazione precedente, ma anche radicamento del rampollo umano nella casa paterna⁵⁵. Accanto all'*omphalós*, che è anche l'altare del Focolare comune, della Hestia Koinē, il focolare può allora ricordare il ventre femminile, «serbatoio – scrive Vernant – di vita e di bambini»⁵⁶. È il focolare, centro e simbolo dello spazio chiuso della casa, ad essere capace di perpetuare la stirpe⁵⁷. Se pensiamo alle vicende romane, da cui è partito il nostro studio, il fallo-tizzone è efficacemente piantato all'interno di un focolare nei racconti relativi a Romolo e a Servio. Il fondatore di Preneste, invece, nei racconti di Catone e Virgilio è ritrovato direttamente nel focolare che, come un ventre materno, accoglie e genera il suo frutto. Con Gregory Nagy si può allora ben dire che «the hearth [...] is the focus for reveries about the father's generation of a son without the exogamous intermediacy of a female outsider. The female insider, the ultimate generatrix, is in such reveries the hearth itself, and from it emanates the essence of authority»⁵⁸. Nella visione notturna, Clitennestra non appare se non metaforicamente come il focolare nel quale Agamennone fissa il suo scettro⁵⁹.

Come un forno o un fornello da cucina, il focolare, in quanto luogo di cottura, è dunque connotato al femminile a tal punto che nel linguaggio onirico, interpretato da Artemidoro,

sognare che si accende un fuoco sia nel focolare sia nella stufa e che questo attacca rapidamente, è buon segno e annuncia la nascita di figli: infatti il focolare e la stufa corrispondono alla donna perché accolgono ciò che è utile alla vita, e il fuoco che si trova in essi indica che la donna è gravida, poiché allora la donna diviene più calda (trad. Del Corno)⁶⁰.

Sembra, del resto, avere una connotazione sessuale anche il focolare (*ἑστία*) al quale fa riferimento Clitennestra nell'*Agamennone* di Eschilo: «Mai attesa di paura entrerà nella mia casa fino a quando Egisto accenderà il fuoco nel mio focolare, fedele come in passato: ché non lieve

⁵⁵ Per Artem. 1. 43 «l'ombelico indica i genitori, se questi sono in vita, altrimenti la patria, dalla quale si trae origine e nascita come dall'ombelico. Se dunque capita qualche guaio all'ombelico, significa che si verrà privati dei genitori o della patria, e a chi si trova all'estero negato il ritorno» (trad. Del Corno).

⁵⁶ Così VERNANT 1965, p. 176.

⁵⁷ Per una rapida sintesi dei simboli relativi al fuoco e al focolare, espressione di un principio vitale, di forza generativa, capacità fecondante e potenza sessuale, anche in culture e civiltà diverse da quella greco-romana, vd. COOPER 1978, p. 123 e p. 126 ss.

⁵⁸ NAGY 1990, p. 174.

⁵⁹ Vd. BOWMAN 1997, p. 141.

⁶⁰ Artem. 2. 10. Vd. anche Artem. 1. 74: «Un tripode e un focolare indicano la vita, le condizioni nel loro complesso e la moglie di chi fa il sogno; e dunque ciò che capita al tripode o al focolare va inteso come un danno a queste cose» (trad. Del Corno). Per COOPER 1978, p. 128 «accendere un fuoco è equiparato alla nascita e alla resurrezione e, nelle culture primitive, alla procreazione sessuale». In questo sistema di immagini rientra anche la metafora di *ὑπέραιον* come sinonimo di *κύσθος*: vd. Ar. *Pax* 891. Su quest'ultima metafora cfr. TAILLARDAT 1965, pp. 76-77; PERPILLOU 1984, pp. 54-55; HENDERSON 1991, pp. 142-143 e pp. 177-178 e THIERY 1997, pp. 220-221. Parlando di Teoria, Trigeo dice: «Tr. E guardate che cucina! Se. Come è bella! È affumicata: prima della guerra i buleuti vi tenevano le ... pignatte» (Ar. *Pax* 891 ss.). Dopo che Teoria è stata pubblicamente svestita, Trigeo constata che è buona la *cucina* che ha tra le gambe. Ciò che egli prende per fuliggine sono ovviamente i peli del pube. Sul passo si sofferma ampiamente WILKINS 2000, p. 148 ss.

scudo d'audacia egli è per noi» (trad. Medda)⁶¹. Letteralmente, Clitennestra sta dicendo al Coro degli Anziani di Argo di non temere alcuna rappresaglia fino a quando Egisto sarà in casa sua. Se, come è ben noto, è compito dell'uomo di casa compiere i sacrifici sul focolare familiare⁶², spettava tuttavia alla donna accendere il fuoco nel focolare del padre o in quello del marito. Per questo le parole di Clitennestra, come nota anche Sarah B. Pomeroy, suscitano già un minimo di sorpresa⁶³. Esse, infatti, sembrano avere un significato che va oltre quello letterale. Una sfumatura sessuale pare in effetti essere presente nelle parole della regina che non ha nulla da temere fino a quando lei ed Egisto saranno insieme nella loro *liaison* ed egli continuerà ad accendere il suo fuoco nel *focolare* della donna.

Non ci si sorprenda che Clitennestra utilizzi un linguaggio metaforico. All'inizio della tragedia apprendiamo che ha un *ἀνδρόβουλον ἐλπίζον κέαρ*, «un cuore capace di maschi pensieri, pieno di speranze»⁶⁴, dove l'aggettivo *ἀνδρόβουλον* evidenzia tutta l'ambiguità di Clitennestra, una donna che si trova, cioè, a rivestire un ruolo opposto a quello definito per lei dalla società. «We see – scrive Simon Pulleyn – that she is probably, in fact, more masculine than most of the men in the play»⁶⁵. Quando, con gioia esaltata, nel primo episodio della tragedia, la regina ripercorre per il Coro e il pubblico le tappe dei segnali luminosi dalla Troade ad Argo, percepiamo che la donna conosce cose nascoste alla maggior parte degli uomini, oltre che naturalmente alle donne. Per usare ancora le parole di Simon Pulleyn in riferimento appunto a Clitennestra, «her cunning intelligence and powers of ironic dissimulation and persuasion also set her apart from the other characters. Her language here must add to our perception of her as a profoundly disquieting character»⁶⁶.

4. LA METAFORA DEL FOCOLARE E DEL FORNO

Di riferimenti al focolare e più in generale all'atto del cuocere come metafora degli organi genitali femminili e del processo riproduttivo e generativo si servì a più riprese Aristofane, le cui comiche analogie ci propongono le capacità inventive della cultura ateniese e la sua tendenza all'uso delle metafore, come pure la centralità del corpo della donna come luogo di riproduzione⁶⁷. Aristofane, infatti, designa eufemisticamente come focolare gli organi sessuali femminili.

Tra le accuse a sfondo erotico che il Coro dei *Cavalieri* di Aristofane rivolge ad Arifrade c'è quella di *attizzare i focolari*, ovvero, fuor di metafora, di essere incline alla pratica del *cunnilingus*: «Insozza la lingua in turpi piaceri, leccando nei bordelli l'immonda rugiada,

⁶¹ Aesch. *Ag.* 1434-1437. Sulle connotazioni sessuali di questo passo vd. KAMERBEEK 1974, p. 68 e PULLEYN 1997, pp. 566-567 con interessante rinvio a E. *Hel.* 234 ss. Per le difficoltà interpretative relative al v. 1434 rimando a FRAENKEL 1950, pp. 675-677 *ad loc.*

⁶² Vd. *ex. gr.* FRAENKEL 1950, p. 677 *ad Aesch. Ag.* 1435.

⁶³ Vd. POMEROY 1975, p. 98.

⁶⁴ Aesch. *Ag.* 11.

⁶⁵ PULLEYN 1997, p. 567. Per una dettagliata analisi della personalità di Clitennestra, nettamente connotata da tratti maschili, rimando a WINNINGTOM-INGRAM 1948, p. 130 ss. e VERNANT 1965, pp. 159-160.

⁶⁶ PULLEYN 1997, p. 567. GOLDHILL 1984, p. 50 ss., in uno studio dedicato al linguaggio e alla sessualità nell'*Oresteia*, individua ulteriori connotazioni sessuali della luce/fuoco in Aesch. *Ag.* 520-523 e *ibid.* 968-969, oltre che nel nostro passo.

⁶⁷ Vd. PERPILLOU 1984, p. 53 ss. e DUBOIS 1988, pp. 162-165.

insudiciandosi la barba ed attizzando i focolari; crea componimenti degni di Polimnesto, e se la fa con Eonico» (trad. Mastromarco)⁶⁸.

La metafora ritorna in un passo – controverso dal punto di vista testuale – delle *Tesmoforiazuse* dello stesso Aristofane, nelle parole che il Parente di Euripide, travestito da donna, rivolge al tragediografo: «Finalmente sei giunto della tua sposa – al focolare! Prendimi, prendimi, marito mio, stringimi fra le braccia. Un bacio! Portami via portami portami portami via! Prendimi presto subito» (trad. Del Corno)⁶⁹. Il testo è qui una parodia dell'*Elena* euripidea che, in realtà, al v. 566, reca ἐς χέρας in luogo di ἐσχάρας. Ma questa è la lezione tradita da R, il Ravennate del IX-X sec., che è l'unico manoscritto ad averci trasmesso il testo delle *Tesmoforiazuse*⁷⁰. E l'osceno παραγραμματισμός («cambiamento di lettera») è ritenuto dai critici non indegno del Parente di Euripide, sia pur travestito da sposa pudica⁷¹. Tanto più difficile riesce supporre un errore dei copisti, che avrebbero confuso l'atteso e banale ἐς χέρας con un termine a doppio senso, come ἐσχάρας, introdotto di proposito da Aristofane.

Nella *Pace*, Trigeo, nella sua visione di una pace futura, esclama: «No, per Zeus, ma trascorra in pace la vita: con una ragazza, attizzando carboni» (trad. Mastromarco)⁷². Il verbo σκαλεύω, «attizzare», *hapax*, è a doppio senso: letteralmente vuol dire «attizzare i carboni», ma nel passo della commedia aristofanea i carboni – *surprise plaisante* – rimpiazzano, secondo lo scoliaste, una parola oscena: essi stanno per il γυναικεῖον αἰδοῖον⁷³. È ovviamente compito del membro virile quello di *attizzare i carboni*⁷⁴. «Le tisonnier est donc l'accessoire inévitable du brasero»⁷⁵, anche in senso metaforico. Del resto, come annota Anna M. Komornicka,

le texte ne saurait être pris uniquement dans le sens érotique car, à la rigueur, être à deux, assis près du feu, est une image vraisemblable et admissible sans aucune double entente. Néanmoins le verbe apparenté σκαλαθύρειν, sarcler, nous invite à y voir un emploi d'aspect sexuel⁷⁶.

Quest'ultimo verbo è ugualmente un *hapax* di senso, impiegato dallo stesso Aristofane nelle *Ecclesiazuse*. A parlare è Blepiro che, rivolgendosi alla moglie Prassagora, nell'ambito del comunismo sessuale instaurato dalle donne, afferma: «Mettiamo che uno si prenda una cotta per una ragazza e voglia scoparsela (σκαλαθῦραι); per farle un regalo dovrà attingere al patrimonio di tutti, ed ecco il suo comunismo!» (trad. Paduano)⁷⁷.

L'immagine del focolare come metafora degli organi sessuali femminili è sfruttata anche dalla cultura romana. A far uso di tale linguaggio è Apuleio in una affermazione dal doppio senso, nella quale Fotide si rivolge a Lucio, invitandolo ad allontanarsi dal suo focolare:

⁶⁸ Ar. *Eq.* 1284-1287. Sul passo vd. CARATOZZOLO 2007, pp. 214-215.

⁶⁹ Ar. *Thesm.* 912-915.

⁷⁰ Si tratta di un codice scritto in minuscola, con chiarezza ed accuratezza, da una sola mano, salvo qualche verso aggiunto successivamente da un correttore.

⁷¹ Vd. PERPILLOU 1984, p. 56.

⁷² Ar. *Pax* 439-440. Sul passo vd. WILKINS 2000, p. 149.

⁷³ *Schol.* Ar. *Pac.* 440 c.

⁷⁴ Sulla metafora vd. PERPILLOU 1984, pp. 56-57 e HENDERSON 1991, p. 143.

⁷⁵ Così PERPILLOU 1984, p. 59.

⁷⁶ KOMORNICKA 1981, pp. 74-75.

⁷⁷ Ar. *Eccl.* 611-613a. Σκαλαθύρειν è un eufemismo per βινεῖν, da σκάλλειν, «scavare» e ἀθύρειν, «giocare».

Vattene, poverello, vattene il più lontano possibile dal mio focolare (*foculo*). Se infatti anche solo un poco ti avrà sfiorato il mio fuochino (*igniculus*), ne sarai bruciato nel profondo e nessun altro potrà estinguere il tuo ardore, se non io, che con dolci condimenti so scuotere piacevolmente e la padella (*ollam*) e il lettino (*lectulum*)⁷⁸.

Ancora nei *Carmina Priapea* (73. 3-4) si può dare un senso osceno al termine *ara*. La *mentula* di Priapo non sta eretta, ma egli rassicura alcune giovani lascive sulla sua virilità: *quae (scil. mentula) tamen exanimis nunc est et inutile lignum, / utilis haec, aram si dederitis erit*, «la *mentula* che ora è mezza morta e un inutile legno, questa sarà utile se gli si darà un'ara». L'ara è il focolare sul quale bruciano le offerte e l'*inutile lignum* recupererà il suo vigore se gli si presenterà un oggetto desiderabile, come il legno che s'infiama sull'altare⁷⁹. In queste metafore sarà stata allusiva non solo la forma dell'oggetto, ma anche il suo calore, un motivo su cui gli autori citati non mancano di ricamare.

La metafora del focolare rientra in un più vasto sistema metaforico dove gli organi sessuali femminili sono paragonati anche a un forno o a un fornello da cucina. Tale sistema metaforico è costruito attorno a due semi: il sema /calore/, in cui l'atto riproduttivo e generazionale è visto come un processo di cottura dell'embrione, e il sema /cavità/, dal momento che gli oggetti cavi sono associati all'ambito sessuale femminile⁸⁰.

L'efficace analogia in base alla quale gli organi genitali femminili sono paragonati a un forno – analogia ripresa ma rifiutata recisamente da Aristotele in quanto considerata ingenua dal punto di vista scientifico⁸¹ – è ampiamente sviluppata nel trattato ippocratico *De natura pueri* in cui l'utero è presentato come un forno che cuoce il seme: al cap. 12 si legge che

quando si dilata (nell'utero) il seme si riveste di una membrana: si estende intorno ad esso la parte esterna, che è continua, in quanto è viscosa, come sul pane in cottura si stende una superficie membranosa. Infatti il pane scaldandosi si gonfia e si solleva: là dove si gonfia si forma una superficie membranosa.

Ma c'è un altro passo su cui richiama l'attenzione Maria Michela Sassi tratto da *Malattie delle donne* 3, testo che la studiosa considera espressione di una *forma mentis* magico-divinatoria e costruito secondo un meccanismo di classificazione polare, per serie di accostamenti oppositivi e analogici. Siamo in un contesto di prognosi di gravidanza:

⁷⁸ Apul. *Met.* 2. 7, per il quale vd. ADAMS 1982, p. 86. Il corrispondente passo dell'*Asinus pseudoluciano* (6) non ha nulla di equivalente al lat. *foculus*. Tuttavia tra i due passi non mancano i parallelismi. Nella storia greca Palestra ha una χύρα, una pentola, e i movimenti delle sue natiche eccitano Lucio che così commenta: «Con quanto ritmo ..., o Palestra, porti in giro e abbassi il fondoschiena insieme con la pentola; e sopra si muovono i fianchi agevolmente».

⁷⁹ Vd. ANDRÉ 1991, p. 184 oltre che ADAMS 1982, p. 87. Sul *carmen* rimando a GOLDBERG 1992, pp. 358-361. SCERBO 1991, pp. 21-22 ricorda che i genitali femminili in francese sono soprannominati *brasier*, «braciere», sia per la forma cava che per il calore che vi domina. MARRALE 1990, p. 206 segnala che il termine siciliano *cufularu* (*sic!*), «focolare», designa, specialmente a Licata (Agrigento), l'organo genitale femminile: da qui «l'espressione comune "t'ù sbarracann'u cufularu", "te lo stai aprendo tutto il focolare", detto in un alterco a donna che grida».

⁸⁰ Non è un caso, invece, che i fiammiferi e spiedi metaforizzino il membro maschile: cfr. PERPILLOU 1984, p. 58 ss.

⁸¹ Aristot. *GA* 4. 1. 764 a 6-20.

Donne gravide con chiazze sul viso partoriscono femmine e, per contro, maschi se mantengono un bel colorito. Se hanno seni sollevati partoriranno un maschio, se cadenti una femmina. Prendere del latte e mescolarlo con farina per pane, cuocendo a fuoco lento: se cuoce nascerà un maschio, se si apre una femmina. E cuocerlo dopo averlo avvolto in foglie: se risulta compatto nascerà un maschio, se si sfalda una femmina (trad. Sassi)⁸².

Il sesso del nascituro è rivelato dal colorito della madre, secondo un principio simpatetico,

e pure da simpatia analogica deriva l'immagine dell'utero come forno che fa pensare a quei miti nord e sudamericani studiati da Lévi-Strauss, nei quali è comune l'assimilazione del corpo femminile a un recipiente culinario (o a un forno per la cottura dell'argilla, perché anche la fabbricazione del vasellame è in queste società compito femminile)⁸³.

Nel testo ippocratico, inoltre, l'analogia tra forno e utero appare rafforzata, nota ancora la Sassi, «da quella, complementare, fra l'individuo e un pane da cuocere, analogia in cui agisce un nesso binario duro-maschile/molle-femminile»⁸⁴.

La diffusione di questi modelli di pensiero è provata dal fatto che essi si ritrovano anche in altri contesti letterari antichi, oltre che in quello medico. È Erodoto, il «padre della storia», a fornirci la più efficace immagine dell'utero come forno, simbolo di riproduzione e di vita: tale organo sessuale si presenta, quindi, come una sorta di macro-contenitore che riscalda e cuoce⁸⁵.

La metafora del forno compare in un racconto di necrofilia che lo storico greco del V sec. a.C. narra a proposito del tiranno di Corinto Periandro (VII-VI sec. a.C.)⁸⁶. Il nome di Periandro, annoverato dalla tradizione tra i Sette Sapienti, è legato a una vicenda, riportata da Socle Corinzio, nel corso della sua appassionata requisitoria contro la tirannide, della quale, fra gli uomini, «non c'è nulla di più ingiusto e di più sanguinario»⁸⁷, e la volontà spartana di reintrodurre ad Atene la tirannide con Ippia, figlio di Pisistrato: la realizzazione di un tale progetto – fa notare Socle – condurrebbe a un sovvertimento dell'ordine cosmico, dal momento che Sparta, sconfessando la politica antitirannica sino a quel momento condotta, vorrebbe introdurre le tirannidi nelle città, abbattendo le *ισοκρατίαι*⁸⁸. L'episodio che ci apprestiamo ad analizzare coinvolge, in maniera piuttosto singolare, persino le anime dei defunti, in «un complicato scambio di comunicazioni tra il mondo dei vivi e l'Oltretomba, che dopo una serie di

⁸² Hippocr. *Morb. Mul.* 3. 216 (L 8. 416). Sul passo vd. SASSI 1988, p. 86.

⁸³ SASSI 1988, p. 86, che nota che anche nella medicina indiana è attestata la credenza secondo la quale il colorito della madre rivelerebbe il sesso del nascituro. Il riferimento è a LÉVI-STRAUSS 1985.

⁸⁴ SASSI 1988, p. 87, con interessanti riscontri in culture diverse da quella greca e romana.

⁸⁵ Sulla metafora del forno vd. DUBOIS 1988, pp. 147-174 che descrive efficacemente la lunga storia relativa al linguaggio del forno e della cottura. Sulla continuità della metafora del forno in epoca medievale vd. LAURENT 1989, p. 100. Si sofferma su diversi esempi di utilizzo di questa metafora in contesti letterari moderni ROWLAND 1970, p. 215 ss., oltre che SCERBO 1991, p. 176 ss.

⁸⁶ Hdt. 5. 92 η 1.

⁸⁷ Hdt. 5. 92 α 1. Sulla posizione che ha Erodoto nei confronti del regime tirannico e, in particolare, della forma che esso assunse a Corinto sotto la dinastia cipselide, posizione che è stato oggetto di numerosi studi, vd. ELENA 2001, p. 147 ss.

⁸⁸ Sul discorso di Socle, personaggio altrimenti sconosciuto, vd. ELENA 2001, p. 177 ss.

reticenze e di enigmi finirà per provocare la corale spoliatura, la *nudatio* collettiva di tutte le donne di Corinto, tanto libere che schiave»⁸⁹.

Dopo che l'apparizione prodigiosa di un δαίμων gli aveva impedito di scannare con le proprie mani la madre Crateia, che si era incestuosamente unita a lui con un infame tranello e si era poi miseramente suicidata⁹⁰, Periandro, in un raptus d'ira, uccise la moglie Liside, chiamata dal marito Melissa (= Ape), colpendola con uno sgabello o prendendola a calci nel ventre, sebbene in una lettera apocrifa al suocero Procle, tiranno di Epidaurò, riferita da Diogene Laerzio, affermi che l'omicidio era stato del tutto involontario⁹¹. E allo spettro della moglie, evocato dagli Inferi per brama di denaro, Periandro si rivolse per farsi indicare dove era nascosto un tesoro, una παρακαταθήκη che un suo ospite aveva celato in un luogo segreto⁹².

C'era in Tesprozia, presso il fiume Acheronte, fra il golfo di Ambracia e Corcira, nella regione dell'Epìro, un sinistro oracolo in cui era possibile interrogare le anime dei trapassati. A questo νεκρομαντεῖον Periandro mandò i suoi messi perché interrogassero l'ombra di Melissa. La risposta di quest'ultima è articolata ed enigmatica. Scrive Erodoto che

Melissa apparve e disse che non lo avrebbe manifestato e non avrebbe detto in quale luogo giacesse il deposito, perché aveva freddo ed era nuda. E che dai vestiti, che erano stati sepolti con lei, non traeva nessun giovamento perché non erano stati cremati; e la prova della verità di ciò che diceva era che Periandro aveva posto i pani nel forno freddo (μαρτύριον δέ οἱ εἶναι ὡς ἀληθέα ταῦτα λέγει, ὅτι ἐπὶ ψυχρὸν τὸν ἰπνὸν Περιάνδρος τοὺς ἄρτους ἐπέβαλε, trad. Nenci)⁹³.

Alla morte della moglie seguì un incidente estremamente grave: colpevole o no su questo punto, Periandro aveva ommesso di far bruciare le vesti con il corpo della sposa. Come nota Ezio Pellizer, al quale si deve una ricca ed acuta analisi di questo passo erodoteo, in primo luogo, ci troviamo di fronte a un *rifiuto*, da parte di Melissa, di rispondere, di indicare il luogo in cui è celato il tesoro, rifiuto motivato dal fatto di essere a sua volta in una situazione di *mananza* («ho freddo e sono nuda»): è tale situazione di *mananza* che si pone subito come *causa* del rifiuto, quasi giustificandolo⁹⁴. In secondo luogo, c'è una prova di identità e di attendibilità formulata nei modi dell'enigma e del discorso segreto, ovvero nei termini di un sapere che è condiviso in modo esclusivo dal solo destinatario ed è, quindi, riconoscibile e può essere compreso solo da quest'ultimo. Lo spettro di Melissa si rifiuta, infatti, di rivelare quale sia il nascondiglio segreto del ricco deposito perché nel mondo dei morti era costretta a vagare nuda e piena di freddo: Periandro aveva infatti trascurato di bruciare le vesti che aveva sepolto con lei. E Melissa fornisce agli interroganti anche un elemento di prova che testimoni la verità di quanto afferma,

⁸⁹ Così PELLIZER 1993, p. 801.

⁹⁰ Cfr. Parthen. *Narr. Amat.* 17; Diog. Laert. 1. 96. Su questa tradizione si sofferma GOUREVITCH 1982, p. 836 ss.

⁹¹ Sul nome e sull'uccisione di Melissa vd. Diog. Laert. 1. 94. Erodoto, invece, è estremamente avaro di particolari circa la fine di Melissa. Sull'intera tradizione di Melissa si sofferma LORAUX 1993, pp. 5-37. Per il valore del soprannome Melissa (= Ape) rimando a ELENA 2001, p. 174 n. 135.

⁹² Hdt. 5. 92 η 2-4. Sulla logica del *segreto*, che funziona in numerosissimi casi come operatore di *manque* e che sta alla base, per esempio, di tutte le storie di «ricerca di un tesoro perduto», rimando alle osservazioni di PELLIZER 1987, p. 46 ss.

⁹³ Hdt. 5. 92 η 2.

⁹⁴ Cfr. PELLIZER 1993, p. 805.

in un discorso cifrato e allusivo che solo Periandro, destinatario finale del responso, può decifrare: «la prova della verità di ciò che diceva era che Periandro aveva posto i pani nel forno freddo». Cosa significa questa espressione, a prima vista così incomprensibile? Come scrive Pellizer, «la decifrazione del misterioso enunciato è affidata alla retta interpretazione di quattro isotopie apparentemente semplici, che derivano però il loro grado di complessità dal fatto di alludere a un atto segreto, intimo ed infame»⁹⁵: il forno allude all'utero sulla base del sema comune /cavità/; i pani rappresentano metaforicamente il seme del maschio e quindi il membro virile⁹⁶; «entrambi i significati rinforzano il loro senso allusivo per il fatto di essere posti in relazione con il predicato *inserire*, infilare, mettere dentro, e dunque alludono a una *copulazione*, a un atto sessuale»⁹⁷. Ma c'è ancora qualcos'altro da chiarire: perché il forno è definito freddo, cosa che contraddice sia le qualità abituali e comuni dei forni, sia la possibilità di leggere l'insieme come l'allusione a un atto sessuale, che è solitamente associato al sema /calore/, a tratti isotopici esprimenti ardore e focosità? Proprio qui si nasconde l'atroce verità, l'allusione a un atto segreto che solo chi l'aveva commesso poteva conoscere. La soluzione dell'enigma sta nel fatto che Periandro si era unito a Melissa quando era già morta, aveva cioè commesso un atto di necrofilia, il che spiega l'espressione «porre i pani nel forno freddo»⁹⁸.

«Il responso diviene così una *prova* (μαρτύριον) della identità e veridicità dello spettro di Liside, e un segno credibile di riconoscimento (πιστὸν συμβόλαιον) per Periandro, e per lui solo, perché egli si era effettivamente congiunto con Mèlissa (Liside) quando era già morta: πιστὸν γὰρ οἱ ἦν τὸ συμβόλαιον, ὃς νεκρῶ ἐούση Μελίσση ἐμίγη»⁹⁹.

L'azione di Periandro non è altro che la manifestazione aberrante di una sessualità sfrenata e tirannica. Appena la risposta dello spettro gli fu riferita, Periandro, organizzata una festa, fece riunire tutte le donne della città nel tempio di Era, le fece spogliare – altro misfatto da tiranno – e, accumulate le vesti, le bruciò, rivolgendo preghiere alla moglie defunta. Conclude Erodoto che «l'ombra di Melissa indicò a lui, che aveva fatto questo e per la seconda volta aveva mandato a consultare l'oracolo, in quale luogo aveva posto il deposito dell'ospite»¹⁰⁰.

La donna è, dunque, colei che produce il cotto, è un forno che cuoce la prole: «se il maschio vi mette dentro le sue pagnotte, i suoi semi, il suo pene, il suo liquido seminale, con un'azione analoga a quella del cucinare, allora il ricettacolo femminile contribuisce solo con il suo calore e con lo spazio in cui le pagnotte crescono e cuociono»¹⁰¹.

⁹⁵ PELLIZER 1993, p. 807.

⁹⁶ Per la metafora sessuale del pane nella cultura greca vd. OIKONOMIDES 1985, pp. 130-131 e *id.* 1986, pp. 168-178.

⁹⁷ PELLIZER 1993, p. 807.

⁹⁸ L'accostamento dell'utero della donna morta al forno freddo trova riscontro in un detto popolare tirolese: vd. ZINGERLE 1859, p. 454. Sempre nel Tirolo si consiglia a una donna sterile di infilarsi in un forno mentre è ancora caldo: vd. HARTLAND 1909, p. 98. Nella Grecia moderna si dice che una giovane donna abbia un forno che scotta: vd. REEDER 1995, p. 199 n. 4.

⁹⁹ Così PELLIZER 1993, pp. 807-808.

¹⁰⁰ Hdt. 5. 92 η 4.

¹⁰¹ Così DUBOIS 1988, p. 147. Per PERPILLOU 1984, p. 53 si può ravvisare «l'existence d'un système dans lequel tous les éléments d'un champ sémantique donné se trouvent commis à la représentation métaphorique des réalités sexuelles, avec transposition sur ce plan de leurs liaison techniques réelles».

5. CONCLUSIONI

Il percorso che abbiamo seguito ci ha portati ad indagare racconti mitici, immaginario greco e riti nuziali romani. Da quanto visto, è emerso che fuoco e focolare appaiono nettamente caratterizzati, l'uno al maschile e l'altro al femminile. È attraverso la loro reciproca relazione che nelle vicende mitiche si producono il concepimento e la nascita degli eroi leggendari: nell'unione di fuoco e focolare si realizza, per così dire, l'unione del maschile e del femminile che consente la generazione. Privilegiare soltanto l'uno o l'altro elemento non ci permette di cogliere appieno il significato di queste storie che condividono un comune patrimonio culturale, che assorbe molti elementi simbolici e rituali non solo latini ma anche greci, come si è evidenziato nelle pagine precedenti. Se le designazioni linguistiche del focolare rinviano agli organi sessuali femminili, a cui rimanda anche la metafora del forno, nelle leggende italiche l'elemento igneo è legato al genere maschile che nel racconto della nascita dei gemelli di Promathion e di Servio Tullio si manifesta attraverso un fallo che viene fuori dal focolare. Nel racconto della nascita di Ceculo, è semplicemente una scintilla che viene fuori da un focolare. Lo studio della sessualità del fuoco ci ha poi condotti ad esaminare alcuni segmenti della cerimonia nuziale romana, nella quale il culto di *Mutunus Tutunus*, che possiamo definire divinità fallica del fuoco, tutelava la capacità generatrice della coppia. Ancora l'elemento igneo, nelle sue diverse forme, presentava nella cerimonia nuziale romana una forte carica sessuale. Fiaccole e tizzoni portati accesi nel corteo nuziale e poi in casa dove senza dubbio c'era anche un focolare e l'unione simbolica della sposa con il simulacro fallico di *Mutunus Tutunus* avevano come fine quello di propiziare la fertilità della coppia, di garantire quelle nascite poste sotto il segno del fuoco, di cui le leggende romane costituivano una sorta di riflesso sul piano mitico.

Antonino Caratozzolo

e-mail: caratozzolo@unisi.it

BIBLIOGRAFIA

ADAMS 1982: J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore - London 1982.

ANDRE 1991: J. André, *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, Paris 1991.

AMPOLO 1999: C. Ampolo, *Introduzione*, in C. Ampolo, M. Manfredini (curr.), *Plutarco. Le Vite di Teseo e di Romolo* (ed. or. 1988), Roma - Milano 1999³, pp. ix-lv.

BACHELARD 1932/1938: G. Bachelard, *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco* (ed. or. *L'intuition de l'instant*, Paris 1932; *La psychanalyse du feu*, Paris 1938), trad. it. Bari 1973.

BETTINI 2007: M. Bettini, *Lar familiaris: un dio semplice*, «Lares» 73 (2007), pp. 533-551.

BOËLS 1988: N. Boëls, *Le fiancée embrasée*, in D. Porte e J.-P. Néraudau (éds), *Hommages à Henri Le Bonniec: Res Sacrae*, publiés avec l'aide de l'Université de Paris-Sorbonne, Bruxelles 1988, pp. 19-30.

- BOWMAN 1997: L. Bowman, *Klytaimnestra's Dream: Prophecy in Sophokles' Elektra*, «Phoenix» 51 (1997), pp. 131-151.
- BRILLANTE 1991: C. Brillante, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo 1991.
- CAPDEVILLE 1995: G. Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Rome 1995.
- CARATTOZZOLO 2007: A. Caratuzzolo, *I figli del focolare: storie di eroi fondatori*, «Paideia» 57 (2007), pp. 193-226.
- COOPER 1978: J.M. Cooper, *Enciclopedia illustrata dei simboli* (ed. or. *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, London 1978) trad. it. Padova 1987.
- CORNELL 1975: T.J. Cornell, *Aeneas and the Twins: the Development of the Roman Foundation Legend*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» n. s. 21 (1975), pp. 1-32.
- DES BOUVRIE 1990: S. Des Bouvrie, *Women in Greek Tragedy. An Anthropological Approach*, Symbolae Osloenses Fasc. Suppl. XXVII, Oslo 1990.
- DETIENNE 1989: M. Detienne, *La scrittura di Orfeo* (ed. or. *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989) trad. it. Roma - Bari 1990.
- DUBOIS 1988: P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica* (ed. or. *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago - London 1988), trad. it. Roma - Bari 1990.
- ELENA 2001: C. Elena, *Le συμφοραί di Periandro nelle Storie di Erodoto*, «Rivista storica dell'Antichità» 31 (2001), pp. 147-199.
- ÉLIADE 1956: M. Éliade, *Arti del metallo e alchimia* (ed. or. *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956), trad. it. Torino 1987².
- FRAENKEL 1950: E. Fraenkel (ed.), *Aeschylus: Agamemnon*, Oxford 1950.
- FRASCHETTI 2002: A. Frascetti, *Romolo il fondatore*, Roma - Bari 2002.
- GOLDBERG 1992: C. Goldberg (Hrsg.), *Carmina Priapea, Einleitung, Übersetzung, Interpretation und Kommentar*, Heidelberg 1992.
- GOLDHILL 1984: S. Goldhill, *Language, Sexuality, Narrative: The Oresteia*, Cambridge 1984.
- GOUREVITCH 1982: D. Gourevitch, *Quelques fantasmes érotiques et perversions d'objet dans la littérature gréco-romaine*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité» 94 (1982), pp. 823-842.
- HARTLAND 1909: E.S. Hartland, *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family*, vol. 1, London 1909.
- HENDERSON 1991: J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New York-Oxford, 1991².
- KAMERBEEK 1974: J.C. Kamerbeek (ed.), *The Plays of Sophocles, Commentaries, Part V, The Electra*, Leiden 1974.

- KOMORNICKA 1981: A.M. Komornicka, *Sur le langage érotique de l'ancienne comédie attique*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» n. s. 9 (1981), pp. 55-83.
- LAURENT 1989: S. Laurent, *Naître au Moyen Âge*, Paris 1989.
- LÉVI-STRAUSS 1985: C. Lévi-Strauss, *La vasaia gelosa. Il pensiero mitico nelle due Americhe* (ed. or. *La potière jalouse*, Paris 1985), trad. it. Torino 1987.
- LORAU 1993: N. Loraux, *Melissa, moglie e figlia di tiranni*, in N. Loraux (cur.), *Grecia al femminile*, Roma - Bari 1993.
- MACLEOD 2001: L. Macleod, *Dolos and Dike in Sophokles' Elektra*, Leiden - Boston - Köln 2001.
- MARCELLI 2004: E. Marcelli, *L'eau et le feu dans le mariage romain: Plutarque, Quaest. Rom. 263 d-f*, in G. Capdeville (éd.), *L'eau et le feu dans le religions antiques. Actes du premier colloque international d'histoire des religions organisé par l'Ecole Doctorale Les Mondes de l'Antiquité* (Paris, 18-20 mai 1995), Paris 2004, pp. 189-200.
- MARRALE 1990: A. Marrale, *L'infamia del nome. I modi e le forme della soprannominazione a Licata*, Palermo 1990.
- NAGY 1990: G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca - London 1990.
- OIKONOMIDES 1985: A.N. Oikonomides, *The Bread-stick of Mantios*, «Horos» 3 (1985), pp. 130-131.
- OIKONOMIDES 1986: A.N. Oikonomides, *Κόλλιξ, ὄλιβος, ὀλιβοκόλλιξ*, «Horos» 4 (1986), pp. 168-178.
- PELLIZER 1987: *Attraversare Gorgò. Riflessioni sull'operatore "segreto" in alcuni racconti greci*, in *Il silenzio, il segreto. Atti del convegno internazionale svoltosi a Padova nei giorni 24, 25 e 26 maggio 1984*, «Media e Messaggi» 4 (1987), pp. 46-53.
- PELLIZER 1993: E. Pellizer, *Periandro di Corinto e il forno freddo*, in R. Pretagostini (cur.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, Roma 1993, pp. 801-811.
- PERFIGLI 2004: M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana*, Prefazione di J. Scheid, Pisa 2004.
- PERPILLOU 1984: J.-L. Perpillou, *Signifiés clandestins ou le poêle et le tisonnier*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes» 58 (1984), pp. 53-62.
- PICCALUGA 1982: G. Piccaluga, *Attualità dei «Sondergötter»? «Divinità funzionali» e funzionalità divina nella religione romana arcaica*, in G. Arrighetti et al. (curr.), *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, prefazione di A. Momigliano, Pisa 1982, pp. 147-159.
- POMEROY 1975: S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975.
- PULLEYN 1997: S. Pulleyn, *Erotic Undertones in the Language of Clytemnestra*, «The Classical Quarterly» n. s. 47 (1997), pp. 565-567.
- REEDER 1995: E.D. Reeder, *Containers and Textiles as Metaphors for Women. Women as Containers*, in E. D. Reeder (ed.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Baltimore-Princeton 1995, pp. 195-199.
- ROSSBACH 1853: A. Rossbach, *Untersuchungen über die romische Ehe*, Stuttgart 1853.

ROWLAND 1970: B. Rowland, *The Oven in Popular Metaphor from Hosea to the Present Day*, «American Speech. A Quarterly of Linguistic Usage» 45 (1970), pp. 215-222.

SASSI 1988: M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988.

SCERBO 1991: E. Scerbo, *Il nome della cosa. Nomi e nomignoli degli organi sessuali*, Milano 1991.

TAILLARDAT 1965: J. Taillardat, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris 1965.

THIERCY 1997: P. Thiery, *L'amour à la cuisine, ou la sexualité quotidienne chez Aristophane*, in A. López Eire (ed.), *Sociedad, Política y Literatura. Comedia Griega Antigua*. Actas del I Congreso Internacional (Salamanca, noviembre 1996), Salamanca 1997.

VERNANT 1965: J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (ed. or. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1965), trad. it. Torino 1978.

WILKINS 2000: J. Wilkins, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000.

WINNINGTOM-INGRAM 1948: R.P. Winningtom-Ingram, *Clytemnestra and the Vote of Athena*, «The Journal of Hellenic Studies» 68 (1948), pp. 130-147.

WISEMAN 1995: T.P. Wiseman, *Remus. Un mito di Roma* (ed. or. *Remus. A Roman Myth*, Cambridge 1995), trad. it. Roma 1999.

ZINGERLE 1859: I. Zingerle, *Sagen, Märchen und Gebrauche aus Tirol*, Innsbruck 1859.