

Le Lemniadi, il matriarcato e le sue interpretazioni da J.J. Bachofen a P. Vidal-Naquet.

GIULIO COPPOLA

Premessa.

«D al punto di vista della sua forma, il mito è originariamente una tradizione orale della società. Non lo racconta chiunque: presso popoli di grande antichità etnologica esistono narratori ‘specializzati’ che a volte si possono considerare come ‘proprietari’ dei singoli miti, o questi vengono raccontati dagli anziani, da persone di qualche prestigio, ecc.; non lo si racconta in qualsiasi occasione (ma solo p. es. in determinate occasioni rituali); esattamente come alla celebrazione di un rito, anche al narrare un determinato mito si attribuisce importanza ed, eventualmente, efficacia immediata. Solo secondariamente, nelle civiltà c.d. ‘superiori’, in possesso di una scrittura, il mito può rivestire forma scritta, dapprima probabilmente in contesti liturgici [...] poi in opere poetiche a carattere più o meno religioso, e infine anche in scritti profani. Il mito, di solito, ha varianti, e ciò dipende soltanto dal fatto che nella trasmissione orale un racconto non *può* conservarsi sempre esattamente uguale, ma anche perché sia i diversi narratori, sia l’unico narratore nelle diverse occasioni del racconto vi apportano modifiche ritenute opportune; il mito scritto, naturalmente, s’irrigidisce: ma l’insieme della letteratura mitologica di un popolo può ben conservare diverse varianti dello stesso mito»¹.

La rapida, ma efficace sintesi proposta da A. Brelich riguardo il mito lascia intendere la complessità di questo prodotto culturale. Obiettivo di queste pagine è evidenziare come l’interpretazione di uno stesso complesso mitico (nella fattispecie le vicende che sotto illustreremo delle Lemniadi) nel corso del tempo sia mutata e come tali cambiamenti siano lo specchio dell’evoluzione del pensiero: studiare quindi come la leggenda in questione sia stata vista in una determinata epoca equivale a comprendere meglio anche quella data età.

Il mito.

Nell’antichità proverbiale era il ‘crimine lemnio’ (*lemnion kakon*)²: le donne di Lemno avevano trucidato tutti i maschi dell’isola (la sola Ipsipile aveva salvato la vita al padre Toante, re del luogo) dando luogo ad un regno di sole donne. A questo gesto terribile si era giunti a causa dell’ira di Afrodite, offesa in quanto il suo culto sarebbe stato trascurato dagli isolani³; la dea si sarebbe vendicata infliggendo alle donne del posto un terribile fetore che avrebbe tenuto lontano i loro uomini spingendoli a cercare conforto tra le braccia di fanciulle provenienti dalla Tracia. Di qui la decisione inesorabile delle Lemniadi di eliminare dall’isola la stirpe maschile. Solo secondo Pindaro e Mirsilo di Metimna⁴ sarebbe stata Medea a provocare la ‘menomazione’ con i suoi filtri magici in quanto gelosa che Ipsipile potesse

¹ A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Pisa-Roma 1995, 9.

² Zenob. IV 91; Diogen. VI 2

³ Aeschyl. *Choeph.* 631-634; Id. *Hypsipyle* p. 352 Radt (= *Schol. Ap. Rhod.* I 769 Wendel = Herodor. *FGrHist* 31 fr. 6); Asclep. *FGrHist* 12 fr. 14 (= *Schol. AD Gen. Hom.* II. VII 468); Ap. Rhod. I 609-623; Hyg. *Fab.* 15; Apd. I 9, 17; Stat. *Theb.* V 57-60; Val. Flacc. II 77-328; Dio. Chryst. XXXIII 50; Philostr. *Her.* 207; *Schol. Stat. Theb.* V 59; *Schol. MB Eur. Hec.* 887 Schwartz; Zen. IV 91; Eust. II. I 158; Phot. *s.v. Lemnion kakon*.

⁴ Pind. *Pyth.* IV 447-451; Myrs. *FGrHist* 477 fr. 1 (*Schol. Ap. Rhod.* I 609-10 Wendel; Antig. *Hist. Mir.* 118; Phot.-Suid. *s.v. Lemnion kakon*).

sottrarle Giasone. Proprio la presenza di Medea tra gli Argonauti comporta lo spostamento del loro arrivo a Lemno non nel viaggio di andata, ma in quello di ritorno.

La critica.

II. 1. J.J. Bachofen e la teoria del matriarcato.

Lo studioso svizzero nato a Basilea nel 1815 incentrò anche sul mito delle Lemniadi la sua argomentazione tesa a dimostrare che, prima dell'affermazione di una società patriarcale, l'umanità avrebbe conosciuto un primitivo stadio di *afroditismo* o *eterismo* caratterizzato da promiscuità sessuale a cui avrebbe poi fatto seguito un momento di pieno potere da parte delle donne che avrebbe instaurato una condizione di pace, serenità e uguaglianza. Lo studio, dunque, del trattamento del mito in J.J. Bachofen non può prescindere da un esame generale della sua teoria. Come è stato ben sottolineato da diversi autori⁵, già nella conferenza che lo studioso svizzero tenne al XVI Congresso dell'Associazione dei filologi svizzeri svoltasi a Stoccarda dal 23 al 26 settembre del 1856⁶ sono contenute in buona sostanza le linee guida della sua tesi sulla *Ginecocrazia*⁷. Proprio da lì, quindi, partiremo in questa disamina.

Lo storico dà il via al suo ragionamento da un passo di Erodoto (I 173, 4) in cui si dice che, unici tra tutti i popoli, i Lici derivano il loro nome non dal padre, ma dalla madre e se una donna si unisce ad uno schiavo, il figlio che nascerà sarà libero e godrà di pieni diritti; se, al contrario, un maschio avrà rapporti con una schiava e ne nascerà un bambino, quest'ultimo non sarà considerato libero⁸. Ad ulteriore conferma di questa situazione particolare dei Lici, lo studioso svizzero reca una tradizione riferita da Plutarco nella sua opera *De Virtute mulierum* 9: si narra che in Licia (τὸ δ' ἐν Λυκίᾳ γενέσθαι λεγόμενον μυθῶδες μὲν ἔστιν) giunse per mare Amisodaro, dai Lici detto Isara, il quale inflisse tanti danni alla popolazione locale che essa non si arrischiava più a prendere il mare né ad abitare lungo le coste (Ἀμισώδαρος γάρ, ὥς φασιν, ὃν Ἰσάραν Λύκιοι καλοῦσιν, ἦκεν ἐκ τῆς περὶ Ζέλειαν ἀποικίας Λυκίων... καὶ πολλὰ κακὰ τοὺς Λυκίους ἐποίει, καὶ πλεῦσαι τὴν θάλατταν οὐκ ἦν οὐδὲ τὰς ἐγγὺς θαλάττης πόλεις οἰκεῖν). A difesa dei Lici arrivò Bellerofonte che lo uccise ed inoltre mise in fuga anche le Amazzoni (τοῦτον οὖν ἀποκτείνας ὁ Βελλεροφόντης φεύγοντα τῷ Πηγάσῳ διώξας, ἐκβαλὼν δὲ καὶ τὰς Ἀμαζόννας). Malgrado questi servigi, l'eroe non ottenne il meritato premio e quindi invocò Poseidone perché rendesse sterile e deserta quella terra (ὅθεν εἰς τὴν θάλατταν ἐμβὰς ἠῤῥατο κατ' αὐτοῦ τῷ Ποσειδῶνι τὴν χώραν ἄκαρπον γενέσθαι καὶ ἀνόνητον). Subito si alzò il mare e sommerse la regione; al comando di Bellerofonte l'onda invadeva la pianura (κῦμα δὲ διαρθεὲν ἐπέκλυζε τὴν γῆν, καὶ θάλαμα δεινὸν ἦν ἐπομένης μετεώρου τῆς θαλάττης καὶ ἀποκρυπτούσης τὸ πεδῖον). Se gli uomini del luogo non riuscirono a fermare la collera di Bellerofonte, le donne, invece, alzando le loro vesti, fecero sì che egli si allontanasse (ἐπεὶ δὲ τῶν ἀνδρῶν δεομένων τὸν Βελλεροφόντην ἐπισχεῖν οὐδὲν ἔπειθον, αἱ

⁵ Ad esempio E. Cantarella, 'Introduzione', in J.J. Bachofen, *Il potere femminile*, Milano 1992², 8.

⁶ Una versione in italiano dell'intervento è leggibile in J.J. Bachofen, *Diritto e storia. Scritti sul matriarcato, l'antichità e l'Ottocento*, Venezia 1990, 94-124.

⁷ Va detto che l'opera maggiore dello studioso prende il nome di *Das Mutterrecht*: è stato notato che la traduzione con l'italiano 'Matriarcato' può essere fuorviante in quanto il termine tedesco indica propriamente il 'diritto materno' laddove nell'accezione di 'Matriarcato' è implicita un'idea di dominio supremo femminile. Lo stesso J.J. Bachofen era cosciente che la presenza del diritto materno (successione matrilineare, nome assegnati dalla madre e non dal padre, istituti giuridici fondati sulla priorità sacrale della donna) non sempre equivale ad una supremazia politica della donna, vd. F. Jesi, 'I Recessi infiniti del «Mutterrecht»', in J.J. Bachofen, *Il Matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, a cura di F. Jesi e G. Schiavoni, I, Torino 1988, XXIX-XXX. Cfr. anche le cautele di M. Ghepard e A. Cesana nel presentare in italiano il saggio del 1856 (J.J. Bachofen, *Diritto e storia*, op. cit., 94 n.1): si sottolinea come lo studioso utilizzi *Mutterrecht* nel senso di *Weibrecht*, 'diritto materno'.

⁸ Per un commento a questo passo erodoteo, vd. Erodoto. *Le storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, a cura di D. Asheri, Milano 1988, 366: non sembra che le iscrizioni liche confermino l'onomastica matrilineare.

γυναῖκες ἀνασυράμεναι τοὺς χιτωνίσκους ἀπήνησαν αὐτῷ· πάλιν οὖν ὑπ' αἰσχύνης ἀναχωροῦντος ὀπίσω καὶ τὸ κῆμα λέγεται συνυποχωρῆσαι). Si tratta, dunque, a detta del Bachofen, di un esempio che mostra la maggior importanza dell'elemento femminile rispetto a quello maschile: l'acqua di cui Poseidone è il signore (evidentemente acqua dolce, non salata – cfr. l'etimologia di Poseidone come "Sposo della Terra") rappresenta la forza fecondativa maschile, mentre le donne che mostrano il sesso sono simbolo della potenza femminile. Se questi dati sono riferiti alla Licia, ce ne sono altri che riguardano anche altre regioni. Per quanto concerne Creta, ad esempio, si sa che qui non si usava la formula "terra paterna", ma "terra materna"⁹. Più rilevante ancora la leggenda che ci porta in Attica e che parla della contesa tra Poseidone e Atena. Si tratta della versione attestata da Varrone e riportata da Agostino (*de Civitate Dei* 18, 9). Ad Atene nello stesso momento spuntò un ulivo dalla terra e dell'acqua (*cum apparuisset illic repente oliuae arbor et alio loco aqua erupisset, regem prodigia ista mouerunt*); interrogato l'oracolo, il dio rivelò che l'ulivo rappresentava Minerva, l'acqua Nettuno (*ille respondit, quod olea Mineruam significaret, unda Neptunum*). L'allora re Cecrope radunò l'intera cittadinanza (uomini e donne) per stabilire a quale divinità assegnare il favore (*isto Cecrops oraculo accepto ciues omnes utriusque sexus...ad ferendum suffragium conuocauit*). Gli uomini si pronunciarono per Nettuno, le donne per Minerva; siccome però la maggioranza era delle donne, Minerva prevalse (*consulta igitur multitudine mares pro Neptuno, feminae pro Minerua tulere sententias, et quia una plus inuenta est feminarum, Minerua uicit*). Il dio si adirò a tal punto contro le donne che sommerse il territorio attico (*tunc Neptunus iratus marinis fluctibus exaestuantibus terras Atheniensium populatus est*) e si ritirò solo quando fu commutata alle donne una triplice punizione (*triplici supplicio*): 1) sottrazione del diritto di voto; 2) i figli non sarebbe più stati chiamati dal nome della madre; 3) esse stesse avrebbe perso il nome di *Athenaeae*. Anche in questo caso, il Bachofen legge lo scontro tra Poseidone e Minerva come lo scontro tra diritto paterno e diritto materno. Quel che conta, a suo dire, è che in questo mito viene prefigurato un tempo lontano in cui le donne partecipavano alle assemblee, avevano diritto di voto come gli uomini (*mos enim tunc in eisdem locis erat, ut etiam feminae publicis consultationibus interessent*). Se il presente, dunque, si caratterizza come un tempo che vede la sottomissione del mondo femminile a quello maschile, ben diversa deve essere stata la realtà di un tempo passato. Sempre restando ad Atene, J.J. Bachofen chiama in causa un'altra antica testimonianza, relativa questa volta alle *Eumenidi* di Eschilo. Anche qui si ripropone la contrapposizione tra il diritto materno (nella fattispecie rappresentato dalle Erinni) e il diritto paterno (Apollo e Atena)¹⁰. Siamo, dunque, ai vv. 595 e ss. della tragedia, passo in cui le Erinni incalzano Oreste, uccisore della madre. Esse lo accusano proprio di essersi macchiato dell'uccisione del sangue più caro, quello della madre (ἄμια φίλτατον). Di fronte a ciò, esse non sembrano riconoscere come crimine superiore l'uccisione da parte di Clitennestra di Agamennone: il fatto che abbiano messo da parte questo reato dinanzi al matricidio è una prova – secondo J.J. Bachofen – che esse non riconoscano il diritto del padre e dell'uomo. In questa luce vengono lette le parole di Atena al momento del voto decisivo che darà la vittoria ad Oreste (vv. 734 e ss.): la dea, nata dal padre senza la mediazione di una madre (μήτηρ γὰρ οὐτις ἔστιν ἢ μ' ἐγείνατο...κάρτα δ' εἰμι τοῦ πατρός), dice di lodare tutto ciò che è maschile (τὸ δ' ἄρσεν αἰνῶ πάντα) e per questo anteporrà l'uccisione di Agamennone a quella di Clitennestra (οὕτω γυναικὸς οὐ προτιμήσω μόρον ἄνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον) determinando l'assoluzione di Oreste (νικᾷ δ' Ὀρέστης). Con il giudizio di Atena, si afferma – dice lo studioso svizzero – un mondo *nuovo*, di *nuovi* dei, quale è appunto il regno di Zeus da poco insediatosi dopo aver scalzato le precedenti divinità. Questa *novità*¹¹ è ribadita anche dalle Erinni che proprio di ciò si lamentano (vv. 778-779: ἰὼ θεοὶ νεώτεροι, παλαιούς νόμους /καθιπάσασθε καὶ χερῶν

⁹ Plut. *At seni gerend.* 17: ἡ δὲ πατρὶς καὶ μητρὶς ὡς Κρήτες καλοῦσι.

¹⁰ In merito a questo punto, vd., V. Di Benedetto, 'Introduzione', in *Eschilo. Oresteia*, a cura di V. Di Benedetto, E. Medda, L. Battezzato, M.P. Pattoni, Milano 2005¹⁰, 118-119: non è del tutto certo che le Erinni rappresentino sempre le istanze della madre; più che il diritto materno o paterno, le figure delle Erinni mettono in campo la difesa della consanguineità.

¹¹ Sul valore politico di queste nuove divinità, vd. G. Cerri, *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo. Saggio di semantica*, Roma 1975.

εἴλεσθ' ἐ μού). La tragedia, allora, mette in scena il passaggio da un mondo dominato dall'elemento femminile ad uno dove il perno è costituito dalla sfera maschile. Si tratta, a ben vedere, non di un peggioramento, ma al contrario di un avanzamento: «L'antica norma viene rovesciata e al suo posto subentra un nuovo principio che rinuncia al legame predominante tra madre e figlio»¹². Il Bachofen individua anche altri miti che possono essere letti come la trasposizione mitica della lotta tra diritto maschile e diritto femminile e come l'affermazione del primo sul secondo: Teseo ed Eracle che combattono contro le Amazzoni; Giasone che unisce ad Ipsipile. «Tutte queste leggende si basano su un identico principio: che la fondazione di una superiore condizione degli uomini e dello Stato poggia sul superamento del diritto materno. I medesimi eroi, che annientano le forze brutali della terra, e che perciò appaiono benefattori dell'umanità, sono quelli che annientano le Amazzoni»¹³. Appare evidente, allora, come la ricostruzione del nostro autore, lungi dall'anticipare teorie femministe, si presenti al contrario come supporto ideologico al predominio maschile: affermare che il matriarcato sia stato un momento precedente e quindi imperfetto, superato dall'instaurarsi della società patriarcale, inequivocabilmente significa anteporre i diritti maschili a quelli femminili¹⁴.

Una volta delineata in termini generali la struttura della riflessione di J.J. Bachofen è opportuno ritornare alle nostre Lemniadi. Abbiamo già detto che nella conferenza del 1856 l'autore svizzero delinea le linee fondamentali del suo sistema. Appare indicativo, allora, come sempre in quel saggio egli parli di «Amazzoni di Lemno»¹⁵: è chiaro, cioè, che la vicenda delle Lemniadi sia interpretata alla stregua del mito delle Amazzoni. Si tratta, in altri termini, di realtà in un certo modo parallele dal momento che mettono in scena situazioni di dominio di donne, fase come abbiamo visto precedente al ripristino di una situazione di normalità, di *cultura*. Nella fattispecie, comunque, l'esame di questo mito permette di illuminare un momento preciso della linea evolutiva che conduce all'affermazione patriarcale. Nell'edizione maggiore della sua opera¹⁶, il Bachofen pone l'accento sulla testimonianza di Apollodoro (I 9, 17) che descrive il crimine delle Lemniadi. La sua attenzione si concentra soprattutto sulla verbo utilizzato dall'autore antica per indicare il 'dominio' a Lemno delle donne: l'isola è *gynaikokratoumene*. Si tratta – a suo dire – quasi di un termine tecnico che lo spinge a fare delle ulteriori considerazioni. L'evento mitico in questione illustra «il passaggio dalla ginecrazia di tipo coniugale a un ammazzonismo ostile al matrimonio»¹⁷. In effetti, al gesto estremo di eliminazione degli uomini si giunge per una sorta di deriva che ha il suo inizio nell'ira di Afrodite: queste Lemniadi che hanno rifiutato la suprema legge della dea che impone loro il matrimonio e la maternità non possono che divenire il bersaglio della collera divina. La manifestazione concreta di questa avversione è la *dysosmia* che le colpisce e che allontana da loro i maschi conducendoli tra le braccia delle schiave della Tracia. La strage, allora, nasce oltre che dalla volontà di vendetta di donne tradite, anche dal timore che eventuali nuove nascite possano mettere in pericolo il proprio dominio¹⁸. «L'attuazione dello sterminio dei maschi evidenzia il potere della donna nel suo momento culminante»¹⁹: in questo modo, però, si prepara anche la sua fine. L'eliminazione degli uomini, infatti, prelude all'ingresso degli Argonauti e quindi all'instaurarsi di un nuovo ordine. Fondamentale in tal senso è il ruolo di Ipsipile: ella, ancora vergine e l'unica a non uccidere il padre, diviene una volta unitasi con Giasone «madre di una stirpe che fa risalire la propria origine alla linea paterna»²⁰. Secondo il testo di Apollonio Rodio (I 828-829), infatti, al momento della partenza di Giasone Ipsipile promette che se egli tornerà gli darà il regno non già suo, ma di suo padre

¹² J.J. Bachofen, *Diritto e storia*, op. cit., 105.

¹³ *Ibid.*, 107-108.

¹⁴ Cfr. E. Cantarella, 'Introduzione', art. cit., 40.

¹⁵ J.J. Bachofen, *Diritto e storia*, op. cit., 108 n. 26.

¹⁶ *Il Matriarcato. Ricerca sulla ginecrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, a cura di F. Jesi e G. Schiavoni, I, Einaudi, Torino 1988, 209 [tr. it. integrale di *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie des alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861].

¹⁷ *Ibid.*, I, 209.

¹⁸ *Ibid.*, I, 212.

¹⁹ *Ibid.*, I, 213.

²⁰ *Ibid.*, I, 214.

(τῷ ὑμεῖς στρωφᾷσθ' ἐπιδήμιοι: εἰ δέ κεν αὔθι/ ναιετάειν ἐθέλοις καὶ τοι ἄδοι, ἦ τ' ἂν ἔπειτα/ πατρὸς ἐμεῖο Θόαντος ἔχουσ γέρας). A stare, poi, alle parole del mitografo Igino (*Fab.* 15), le donne di Lemno che si erano unite con gli Argonauti diedero ai figli, frutto di queste unioni, i nomi dei loro padri (*Lemniades autem quaecunque ex Argonautis conceperunt, eorum nomina filiis suis imposuerunt*). Per uno studioso di diritto come il Bachofen quest'ultimo particolare appare di estrema di rilevanza: «Se le donne di Lemno danno ai loro figli il nome del padre e se gli stessi figli di Ipsipile vengono ricordati come Giasonidi, allora segno che l'amazzonismo e qualsiasi diritto materno in generale è stato superato e che si è instaurato il principio paterno»²¹.

Se, dunque, la vicenda delle donne di Lemno è esemplare del passaggio da una fase di amazzonismo a quella dell'affermazione del diritto paterno, il Bachofen è dell'idea che tutto ciò non sia solo esagerazioni del mito, ma concrete realtà storiche. La strage può essere realmente accaduta, dice lo studioso, se si pone mente al «carattere della donna, insaziabile nella sua sete di sangue»²²; l'arrivo di Giasone e dei suoi compagni può essere letto come l'arrivo di nuovi popoli nell'isola²³; la sostituzione al diritto materno di quello paterno adombra la sottomissione di Lemno pelasgica, «di diritto tellurico», all'Atene Apollinea, diritto paterno²⁴. Saranno anche queste connessioni troppo meccaniche tra fatti del mito ed eventi storici ad a sollecitare la critica di G. Dumézil, come vedremo.

II. 2. F. Engels e le teorie di J.J. Bachofen.

La ricostruzione del Bachofen sulle fasi evolutive che conducono ad un originaria condizione di 'diritto materno' all'affermazione della società patriarcale non hanno avuto grande successo in ambito scientifico²⁵. È stato affermato che un grosso limite alla lettura integrale della sua opera fu dovuto anche a problemi tipografici ben precisi: l'edizione originale consta di 424 pagine, su due colonne senza divisioni in capitoli, ma soprattutto con note inserite all'interno del testo così da rendere difficoltosa la comprensione²⁶. In effetti, se col tempo si andò affermando sempre più la distanza tra il metodo del Bachofen e quello della scuola (alla fine vincente in sede scientifica) di T. Mommsen e U. von Wilamowitz²⁷, è anche vero che le sue teorie trovarono ottima accoglienza tra gli studiosi socialisti. In tal senso il merito va a F. Engels che ebbe modo di apprezzare e di servirsi per la propria battaglia politica della ricostruzione storica proposta dall'autore svizzero. F. Engels, infatti, riconobbe al Bachofen di essere stato il primo ad impegnarsi in una ricostruzione della storia della famiglia²⁸, mentre prima di lui «la scienza storica era ancora completamente sotto l'influsso dei cinque libri di Mosè»²⁹. Sono chiare le motivazioni di questo felice incontro tra un personaggio che non ha mai fatto mistero delle sue simpatie politiche conservatrici e lo stretto collaboratore di K. Marx. J.J. Bachofen con la sua ricerca permetteva di relativizzare l'idea di famiglia e di stato borghese basato sulla proprietà privata e sul dominio patriarcale: «Era pressoché inevitabile che le idee di Bachofen – che ipotizzavano all'alba della storia un *Urkommunismus* che appariva quasi inseparabile dalla ginecrazia e dalla presenza comunità femminili basate sull'eguaglianza civile, sulla democrazia e sull'abolizione del sopruso – finissero per sollecitare l'interesse di anarchici come Kropotkin e dei teorici socialisti (da Paul Lafargue,

²¹ *Ibid.*, I, 214.

²² *Ibid.*, I, 211.

²³ *Ibid.*, I, 215.

²⁴ *Ibid.*, I, 218-219: «In quanto terra autonomamente pelasgica, Lemno può essere soggetta soltanto al diritto pelagico; e in ciò si afferma il tellurismo materno. Per farsi valere, la legge di Apollo implica che Lemno, da terra pelasgica, diventi terra ateniese. Questo requisito parve soddisfatto quando Milziade, partendo dal Chersoneso, con l'aiuto del vento di borea compì la traversata fino a Lemno in una giornata».

²⁵ Cfr. in generale E. Cantarella, 'Introduzione', *art. cit.*, 20-40; G. Schiavoni, 'Bachofen in-attuale? Note in margine alla sua ricezione', in J.J. Bachofen, *Il matriarcato*, *op. cit.*, XXXVII-XLVII.

²⁶ F. Jesi, 'I recessi infiniti', *art. cit.*, XIII.

²⁷ Cfr. E. Cantarella, 'Introduzione', *art. cit.*, 9-10, per i rapporti con T. Mommsen e G. Schiavoni, 'Bachofen in-attuale?', *art. cit.*, XXXVIII, che paragona l'isolamento del Bachofen alla medesima condizione di F. Nietzsche.

²⁸ F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato in relazione alle ricerche di Lewis H. Morgan*, a cura di V. Parlato, Roma 2006², 33 [tr. it. di *Der Ursprung des Familie, des Privateigentums und des Staats*, Stuttgart 1886].

²⁹ *Ibid.*, 32.

a Marx, a Engelse successivamente a Bebel e a Cunow»³⁰. Si offriva, dunque, la possibilità ai contestatori dell'ordine borghese di indicare un precedente di organizzazione sociale alternativo alla realtà contemporanea. Se ci sono dubbi che F. Engels abbia letto *tutta* l'opera maggiore del Bachofen³¹ e se va detto che accenni diretti alla vicenda delle Lemniadi non ci sono nell'opera dell'autore comunista, quel che appare certo è che abbia riscosso grande interesse in primo luogo l'interpretazione dell'*Oresteia* di Eschilo. Viene, infatti, considerata «indubbiamente giusta» oltre che suggestiva la chiave di lettura proposta dallo studioso svizzero secondo il quale in scena – come abbiamo visto – viene presentata la vittoria del diritto patriarcale (Oreste, Apollo, Atena nata dal padre e non dalla madre) su quello matriarcale (Clitennestra, le Erinni)³². Accanto ai consensi, comunque, non mancano delle riserve. Ciò che non convince F. Engels è il troppo rilievo che viene assegnato alla religione: se anche le pagine dedicate all'*Oresteia* sono le migliori del libro, dice il collaboratore di Karl Marx, esse dimostrano che «Bachofen crede alle Erinni, ad Apollo e ad Atena almeno tanto quanto ci credeva Eschilo ai suoi tempi»³³. La rottura tra i due, quindi, è una rottura di impostazione metodologica che si consuma in merito al diverso peso attribuito alla dimensione religiosa³⁴: «È chiaro che una tale interpretazione, nella quale la religione è considerata la leva decisiva della storia del mondo, debba alla fine sfociare nel puro misticismo»³⁵.

II. 3. G. Dumézil.

Come abbiamo già detto, il grande studioso francese affrontò ancora giovane il mito delle Lemniadi in un agile saggio del 1924. La sua posizione risulta molto critica in primo luogo nei confronti di J.J. Bachofen³⁶. Se da un lato, infatti, egli ritiene che lo studioso svizzero abbia ben individuato tre punti fondamentali del mito in questione (ostilità di Afrodite nei confronti delle donne; massacro degli uomini dell'isola; istituzioni di nuovi matrimoni dopo l'arrivo degli Argonauti)³⁷, dall'altro è convinto che deve essere mutata la logica di lettura dei fatti. Mostrando tutto il suo debito verso le teorie di James Georges Frazer³⁸, il giovane Dumézil ritiene che la chiave d'interpretazione giusta per comprendere appieno il blocco mitico sia la 'festa di rinnovamento del fuoco'. Vanno, dunque, messi al bando i tentativi di J.J. Bachofen di considerare storico il dato di Apollodoro secondo cui nell'isola di Lemno ci sarebbe stato un assassinio di tutti i maschi e l'istituzione di una *gymnokratia*³⁹. Ginocrazia e amazzonismo appaiono agli occhi dello studioso francese «come nozioni limite, artificiali, comode per l'analisi e per la spiegazione, ma che non troviamo da nessuna parte in situazioni sociali normali e ancor meno in situazioni di crisi»⁴⁰. Avremo modo di verificare come tale affermazione in un certo modo prefiguri le posizioni della critica recente secondo cui il modello ideologico proposto dalle Lemniadi (come delle Amazzoni), cioè di un regno di sole donne senza uomini, lungi dall'essere il ricordo di un'antica situazione, sia al contrario la proiezione mitica del modello opposto a quello della città 'normale' al maschile.

Tornando, comunque, al nostro Dumézil, va detto che, a sostegno delle sue ipotesi, egli cita i lavori di É. Durkheim secondo il quale non assolutamente la norma che in una piccola comunità primitiva la

³⁰ G. Schiavoni, 'Bachofen in-attuale?', *art. cit.*, XLIV. Cfr. anche E. Cantarella, 'Introduzione', *art. cit.*, 24-27.

³¹ F. Jesi, 'I recessi infiniti', *art. cit.*, XIV.

³² F. Engels, *L'origine della famiglia*, *op. cit.*, 34-35.

³³ *Ibid.*, 35.

³⁴ Secondo E. Cantarella, 'Introduzione', *art. cit.*, 9, questo era il discrimine che allontanava il Bachofen dal Mommsen.

³⁵ F. Engels, *L'origine della famiglia*, *op. cit.*, 35.

³⁶ E lo rimarrà anche nel successivo articolo dedicato a 'falsi massacri' mitici, G. Dumézil, 'De quelques faux massacres', *Quaderni di storia* 32, 1990, 19-22 [ristampa dell'art. apparso in *Revue turque d'anthropologie* 1927].

³⁷ G. Dumézil, *Riti e leggende del mondo egeo. Il crimine delle donne di Lemno*, a cura di B. Leclercq-Neveu, Sellerio Editore, Palermo, 2005, 45 [tr. it. di *Le Crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*, Paris 1998²].

³⁸ Cfr. B. Leclercq-Neveu, 'Prefazione', in G. Dumézil, *Riti e leggende*, *art. cit.*, 14-17.

³⁹ Si tenga presente che lo stesso J.G. Frazer nel suo commento al testo di Apollodoro aveva riportato la tesi del Bachofen senza prendere posizione in merito, ma anche senza smentirla; vd. *Apollodoro. Biblioteca*, commento di J.G. Frazer, a cura di G. Guidorizzi, Milano 2001², 211.

⁴⁰ G. Dumézil, *Riti e leggende*, *op. cit.*, 46.

posizione della donna sia preminente ed, inoltre, quando essa è centrale, lo è in funzione della sfera religiosa, giuridica o morale, non politica⁴¹. Se, dunque, il mito delle Lemniadi va interpretato alla luce delle feste di rinnovamento del fuoco è perché in esse «si constata due momenti ben distinti e persino opposti: un periodo di lutto più o meno lungo, una finta morte, la sospensione delle funzioni essenziali della natura; poi un periodo di gioia, una resurrezione, l'inizio di una nuova vita»⁴². Questi aspetti generali si ritrovano esattamente nel mito così come le fonti ce lo tramandano: all'uccisione degli uomini, le donne dell'isola conducono una vita 'anormale'; in Valerio Flacco si parla di una finta esecuzione di Toante, l'unico maschio, padre di Ipsipile, ad essere sopravvissuto alla strage; soltanto con l'arrivo degli Argonauti ci sarà il ritorno del fuoco, cioè il ripristino delle funzioni essenziali della natura; con l'istituzione di nuovi matrimoni c'è il momento della festa, la celebrazione di una nuova condizione di vita. Va sottolineato che in questa ricostruzione G. Dumézil valorizza due aspetti del mito tra loro strettamente legati, la *disosmia* e la separazione tra uomini e donne, mostrando in questo modo – come è stato ben notato⁴³ – di aver recepito a fondo la lezione di A. Van Gennep. Sempre sulla base del confronto etnografico con numerose realtà, lo studioso è convinto che la *disosmia*, il terribile fetore che accompagna le donne di Lemno e che è alla base dell'allontanamento dei maschi, rappresenti «una di quelle malattie che rendono la donna inadatta alla sua vita di moglie e di madre»⁴⁴: in questione, dunque, c'è sempre la condizione di normalità, di cultura, (la società ben ordinata) che viene ad essere messa in crisi periodicamente, alterazione il cui sintomo preciso è il nauseabondo odore femminile. Il rinnovamento del fuoco deve permettere proprio questo: il ripristino di positive condizioni di vita; non a caso, allora, proprio in coincidenza con il ritorno del fuoco scompare la *disosmia*⁴⁵. In termini analoghi va letto il problema dell'eliminazione fisica dei maschi e dell'eventuale salvataggio di Toante. Su questo punto l'analisi si concentra sul testo di Valerio Flacco che più di ogni altro ha fornito una descrizione precisa dell'accaduto (*Arg.* II 242 e ss.): Ipsipile, anziché uccidere il padre, lo nasconde nel tempio di Bacco tra i veli che avvolgono la statua del dio; il giorno seguente lo traveste da Bacco e così abbigliato lo conduce su un carro attraverso la città nascondendolo in un bosco prima di farlo salpare su una nave e metterlo al sicuro. Ciò che interessa in questo racconto è il fatto che si tratta di una «immolazione simulata... Questo Toante travestito da Dioniso, figlio di Dioniso, fratello di Enopione e di Stafilo, cioè del 'Bevitore di vino' e del 'Grappolo', questo Toante, i cui nipoti Euneo e Toante II portano come segno di riconoscimento l' 'uva d'oro', questo Toante probabilmente non altri che l'eroe lemnio di un rito annuale simile, con travestimento vegetale, processione e immersione»⁴⁶. Se, allora, tutto il complesso mitico va visto alla luce del rinnovamento del fuoco, «non è sorprendente vedere questo rito congiunto alla festa annuale del rinnovamento del fuoco, che ha anch'essa l'obiettivo di stimolare le forze vitali della natura»⁴⁷.

Avremo modo di verificare come i nuclei tematici individuati da G. Dumézil (*disosmia*, estinzione dei fuochi, separazione dei sessi, immolazione rituale) siano stati accettati anche dalla critica successiva, in primo luogo da Walter Burkert⁴⁸.

II. 4. Burkert.

Walter Burkert affrontò il mito delle Lemniadi per una relazione presentata alla Joint Triennial Classical Conference ad Oxford nel settembre del 1968; dal quel lavoro, lo studioso tedesco trasse un articolo pubblicato per la prima volta nel 1970 su *Classic Quarterly* (20, pp. 1-16) dal titolo: 'Iason, Hypsipyle and

⁴¹ Sul rapporto Dumézil/Durkheim, vd. B. Leclercq-Neveu, 'Prefazione', *art. cit.*, 20.

⁴² G. Dumézil, *Riti e leggende*, *op. cit.*, 53.

⁴³ B. Leclercq-Neveu, 'Prefazione', *art. cit.*, 17-18.

⁴⁴ G. Dumézil, *Riti e leggende*, *op. cit.*, 59.

⁴⁵ *Ibid.*, 60.

⁴⁶ *Ibid.*, 67.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cfr. B. Leclercq-Neveu, 'Prefazione', *art. cit.*, 28.

the New Fire at Lemnos. A study in Myth and Ritual⁴⁹. In effetti, il sottotitolo lascia intendere la prospettiva d'analisi del contributo: l'obiettivo, cioè, è quello di servirsi della vicenda delle Lemniadi per sottolineare lo stretto rapporto mito/rito. Solo dall'esame congiunto dei due fattori, infatti, egli ritiene si possa arrivare a gettar luce sull'intero complesso mitico/rituale: «Il rito, nella misura in cui riusciamo ad ottenere informazioni al riguardo, spiegherà soprattutto i dettagli strani di un mito [...]. Ancora più importante del valore del rito per la comprensione del mito è il valore del mito per la ricostruzione e l'interpretazione del rito, e dunque per la storia della religione in assoluto. Il mito, in quanto trama narrativa, può indicare rapporti fra riti che compaiono isolatamente nella nostra tradizione; può colmare le lacune disperate della nostra conoscenza; può offrire indizi decisivi per la datazione»⁵⁰. Lo sforzo dell'autore, dunque, sarà quello di tentare di ricostruire i nessi, le corrispondenze tra mito e rito. Proprio per questo poco spazio sarà lasciato al problema del matriarcato: si tratta di un problema già ampiamente risolto dal Dumézil⁵¹ che merita solo qualche puntualizzazione. Lungi dall'essere un documento che attesta la presenza in un lontano passato di un regno dominato dalle donne, il mito delle Lemniadi rappresenta «il dissolvimento di una società patriarcale, una fase di transizione, una specie di carnevale [...]. L'ordinamento sociale è capovolto precisamente allo scopo di provocare il successivo rovesciamento che significa ristabilimento della vita 'normale'»⁵².

Se, dunque, poco di nuovo c'è da dire su questo versante, molto più stimolante per lo studioso teutonico si rivela la ricostruzione delle corrispondenze mito/rito. A tale scopo, il Burkert – come è stato acutamente notato⁵³ – inverte l'analisi del Dumézil partendo dal rito presente a Lemno e descritto da Filostrato. Su questa base egli intesse la sua rete di ipotesi di collegamenti tra elementi del mito ed elementi del rito. Le corrispondenze tra i due poli si possono inserire all'interno di una logica comune: dall'una come dall'altra parte si assiste ad un'opposizione anormalità/normalità⁵⁴. Scendendo sempre più nei particolari, lo studioso tedesco avanza delle ipotesi di corrispondenza. Se il mito si basava sull'eccidio di uomini, anche nel rito vi doveva essere qualcosa che in un certo modo richiamava tutto ciò: probabilmente esso doveva comprendere particolari sacrifici cruenti, magari con donne come protagoniste. È il caso della festa detta *Chthonia* naturalmente in onore delle divinità inferie che si svolgeva ad Ermione e che preveda lo sgozzamento da parte di donne anziane armate di falci di vacche destinate al sacrificio⁵⁵.

Allo steso modo, se il mito ci parla di Argonauti che gareggiano per una veste (Pind. *Pyth.* IV 447-451)⁵⁶, non deve essere difficile immaginare che nel corso del rito si siano svolti agoni che avessero per

⁴⁹ Il testo disponibile anche in italiano: W. Burkert, 'Il fuoco di Lemno. A proposito di mito e rito', in Id., *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia antica*, Roma-Bari 1998, 35-56 [tr. it. di Wilder Ursprung, *Opferritual und Myth bei den Griechen*, Berlin 1990].

⁵⁰ W. Burkert, 'Il fuoco di Lemno', *art. cit.*, 53-54.

⁵¹ Per i rapporti Burkert/Dumézil, cfr. B. Leclercq-Neveu, 'Prefazione', *art. cit.*, 28.

⁵² W. Burkert, 'Il fuoco di Lemno', *art. cit.*, 55. Sull'amazzonismo e i crimini femminili in generale come rovesciamento della normalità, vd. la sintetica, ma efficace analisi di E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1986², 32-34.

⁵³ B. Leclercq-Neveu, 'Prefazione', *art. cit.*, 27.

⁵⁴ W. Burkert, 'Il fuoco di Lemno', *art. cit.*, 42-43.

⁵⁵ *Ibid.*, 44-45. Il ricordo della celebrazione è in Paus. II 35, 7.

⁵⁶ Sulla base del testo di Pindaro e di iscrizioni si è proposto di inserire nella saga degli Argonauti la decorazione presente in un'olpe di Cerveteri del VII sec. a.C. (La pubblicazione e lo studio del reperto, della sua iconografia e delle sue iscrizioni si deve a M.A. Rizzo-M. Martelli, 'Un incunabolo del mito greco in Etruria', *Annali della Scuola di Archeologia Italiana ad Atene*, 66-67, n.s. 50-51, 1988-89 [1993], 7-56). Il reperto in questione è un vaso etrusco in bucchero ritrovato a Cerveteri, nella zona ad ovest della necropoli di monte Abatone, chiamata San Paolo, all'interno di una tomba monumentale a tumulo che in base ai corredi funebri è stata datata intorno al 630 a.C. La decorazione dell'oggetto si sviluppa su due registri: uno superiore con una teoria di animali, uno inferiore maggiormente esteso e interessante per il nostro discorso. Quest'ultimo presenta la successione di quattro scene. In successione incontriamo: 1) due figure maschili che si fronteggiano in una gara di pugilato; 2) un personaggio maschile nell'atto di sollevarsi da un calderone con a destra una colonna e una figura femminile munita di bastone e riconoscibile in quanto sulla veste c'è l'iscrizione *Metaia* (= Medea); 3) una processione di uomini che avanzano da destra verso sinistra recando un lungo drappo indicato sul vaso con il termine *kanna*; 4) una figura alata indicata con il nome di *Taitale* (= Dedalo). Proprio la scena degli uomini che recano la veste ha suggerito la riproposizione in chiave iconografica della vicenda narrata da Pindaro. Per un esame recente della questione, vd. L. Breglia Pulci Doria, 'Gli Argonauti in

premio una veste, «un premio tanto caratteristico quanto l'olio d'oliva ateniese alle Panatenee o il ramo d'ulivo ad Olimpia»⁵⁷. Sulla questione dell'*agon* c'è anche un particolare che attira l'attenzione di W. Burkert⁵⁸: nel racconto di Pindaro si dice che il vincitore della gara è un certo Ergino, nome parlante per indicare il 'lavoratore'. Questi è raffigurato con i capelli bianchi anche se si tratta di un giovane e per questo deriso dai compagni. Notevoli sono allora le vicinanze di questo personaggio con Efesto, il dio fabbro il cui lavoro lo riempie di polvere ed che è oggetto di risa tra gli dei. D'altra parte, la festa a Lemno non è forse un ritorno di Efesto (= del fuoco)? Proprio per questo, allora, il Burkert propone di vedere nella nave degli Argonauti che sbarcano a Lemno, una nave di Cabiri. Si tratta, infatti, di personaggi presenti nel racconto mitico: secondo Fozio⁵⁹ i Cabiri, i mitici artigiani che risiedevano a Lemno, abbandonarono l'isola dopo la strage degli uomini; in un dramma di Eschilo (*Kabeiroi*) Cabiri e Argonauti invadono l'isola per darsi a bagordi e bisbocce⁶⁰. La possibilità di interpretare la nave degli Argonauti come nave dei Cabiri sta nel fatto che l'araldo degli Argonauti è *Aithalides*⁶¹, il 'fuliginoso', un nome che ben si adatta a chi lavora in una fucina come i Cabiri ed Efesto. Sottolineare tutti questi elementi permette al Burkert, in conclusione, di ipotizzare che il rituale prevedesse una partecipazione attiva di una confraternita di fabbri visto che nel mito così numerosi erano i richiami a questo mondo.

In definitiva, per chiudere il discorso sul trattamento del mito delle Lemniadi in Walter Burkert, è possibile rilevare come la vicenda mitica serva in questo caso per affrontare i problemi del rapporto mito/rito. Si tratta di una tematica di grande rilevanza nell'attività scientifica del nostro autore⁶² e che, successivamente allo scritto che abbiamo preso in esame sopra, sarà oggetto di una precisa analisi nell'ambito dell'opera *Homo necans*⁶³. Lo studioso cerca di sviscerare a fondo i rapporti tra i due elementi giungendo a stabilire una priorità cronologica del rito sul mito: «Sotto il profilo dello sviluppo storico, i riti sono molto più antichi, in quanto risalgono sino al mondo animale, mentre il mito divenne possibile solo con la facoltà specificamente umana del linguaggio; i miti, tuttavia, non possono essere documentati prima dell'età dell'invenzione della scrittura, rispetto alla quale però sono di gran lunga più antichi»⁶⁴. Ciò non toglie, comunque, che mito e rito, in quanto operanti *nella* e *per* la formazione dell'identità collettiva, «si spiegano e si rafforzano a vicenda[...]. Nel mito tutto viene portato alle sue estreme conseguenze: l'atto di minaccia diventa un assassinio, il lamento recitato un vero lutto, l'eroticismo solo accennato una storia d'amore e di morte. In tal modo il 'come se' del rito assume nel mito una dimensione di realtà, ma a sua volta il rito costituisce, per il mito tradito, una convalida di quel suo contenuto di realtà. A questa stregua mito e rito, anche se di origine diversa, sono potuti diventare, convalidandosi a vicenda, potentissime forze plasmanti di una tradizione culturale»⁶⁵.

II. 5. Studiosi francesi: M. Detienne e P. Vidal-Naquet.

Abbiamo visto come già con Walter Burkert la comprensione del mito delle Lemniadi non costituisca più il problema principale, ma la tradizione viene presa in esame in quanto funzionale alla risoluzione di altri problemi. Vedremo che anche con autori quali Marcel Detienne e Pierre Vidal-Naquet c'è la volontà di inserire la vicenda mitica specifica in un ambito più vasto.

Occidente e la colonizzazione greca', in *Mito e storia in Magna Grecia*, Atti del Trentaseiesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 4-7 ottobre 1996), Taranto - Napoli 1997, 230-253.

⁵⁷ W. Burkert, 'Il fuoco di Lemno', *art. cit.*, 45.

⁵⁸ *Ibid.*, 45-47.

⁵⁹ Phot. *s.v.* Kabeiroi.

⁶⁰ Aeschyl. *Frr.* 95-97 Radt.

⁶¹ Ap. Rhod. I 641-651.

⁶² Cfr. G. Arrigoni, 'Prefazione. Walter Burkert e la religione greca in Italia', in W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, a cura di G. Arrigoni, Milano 2003², 16-19 [tr. it. di *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977].

⁶³ W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981, 40-44 [tr. it. di *Homo necans: Interpretationem altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972].

⁶⁴ *Ibid.*, 41.

⁶⁵ *Ibid.*, 42-43.

II. 5. a. M. Detienne.

Lo studioso francese, allievo di J.P. Vernant, affronta il mito delle donne di Lemno nella sua opera *I giardini di Adone*⁶⁶. Per inquadrare meglio il fatto mitico viene proposto un confronto con il mito di Mirra e la festa delle Tesmoforie; fattore unificante è il codice olfattivo. In quanto alla vicenda di Mirra, sappiamo che era fanciulla figlia di Tia, re del Libano o del re Cinica di Cipro, che, per la sua trascuratezza nei confronti di Afrodite, meritò l'ira della dea, la quale fece in modo che si innamorasse perdutamente del padre. Con l'inganno riuscì ad unirsi con lui senza che egli si accorgesse dell'incesto; quando, però, tutto fu chiaro, il padre inseguì con le armi la figlia ormai in cinta; per le preghiere accorate della fanciulla, ella venne trasformata dagli dei in un albero che esala un soave profumo, la mirra; dopo nove mesi dall'albero nacque Adone⁶⁷. Ovviamente, la possibilità di un accostamento con il crimine lemniaco sta nella comune valorizzazione del fattore olfattivo (in senso positivo nel primo caso, in senso negativo nell'altro). Alla fragranza piacevole della storia di Mirra, dunque, corrisponde la *dysosmia* delle compagne di Ipsipile: nell'una e nell'altra circostanze, comunque, si hanno di fronte vicende d'amore *extra ordinem*⁶⁸. Per quanto riguarda le Tesmoforie, poi, la vicinanza con la storia di Lemno sta nel fatto che le donne ateniesi sposate che celebrano questa festa sono caratterizzate da un leggero cattivo odore, segno della distanza dai mariti che devono rispettare durante il periodo festivo⁶⁹. M. Detienne⁷⁰ sottopone il confronto tra i due momenti ad un'ulteriore precisazione: una glossa al testo di Mirsilo (Myrs. *FGH* 477 F 1 b = Antig. *Mir.* 118) ci dice che la pianta utilizzata da Medea per rendere maleodoranti le donne di Lemno è il *peganon*. Si tratta di una pianta della famiglia delle Rutacee, dotata di ricchissime proprietà medicinali e capace di emanare uno sgradevole odore. Siamo, dunque, conclude il Detienne, nella medesima sfera d'azione dell'agnocasto che opera nel rituale delle Tesmoforie ed è funzionale a marcare la separazione anche fisica che deve sussistere per il tempo della festa tra uomini e donne. In definitiva, al codice olfattivo (profumo/cattivo odore) corrisponde un codice sociologico (congiunzione eccessiva tra i sessi, storia di Mirra/disgiunzione dei sessi, Lemno e Tesmoforie). L'analisi di confronto, però, non si ferma qui, ma investe anche un altro particolare del mito: il rinnovo del fuoco. L'attenzione si concentra sul fatto che per il rinnovo dei focolari viene utilizzato il fuoco sacro proveniente da Delo. L'isola «nel mondo greco condivide con Delfi il privilegio di custodire un fuoco 'immortale e sempre puro', al quale le altre città vengono per riaccendere il proprio focolare perpetuo, come fecero dopo l'invasione dei Medi che avevano contaminato i fuochi pubblici (Plut. *Num.* IX 10-12)»⁷¹. L'eccezionalità del fuoco di Delo e di Delfi si spiega con il fatto – ci informa Plutarco, che fu sacerdote di Apollo Pitico – che quando qui esso si spegne viene riacceso non da altri fuochi, ma con l'ausilio di specchi ustori che consentono una congiunzione tra la Terra e il Sole (Plut. cit., ἐὰν δὲ ὑπὸ τύχης τινὸς ἐκλίπη, καθάπερ Ἀθήνησι μὲν ἐπὶ τῆς Ἀριστίωνος λέγεται τυραννίδος ἀποσβεσθῆναι τὸν ἱερὸν λύχνον, ἐν Δελφοῖς δὲ τοῦ ναοῦ καταπρησθέντος ὑπὸ Μήδων, περὶ δὲ τὰ Μιθριδατικά καὶ τὸν ἐμφύλιον Ῥωμαίων πόλεμον ἅμα τῷ βωμῷ τὸ πῦρ ἠφανίσθη, οὗ φασὶ δεῖν ἀπὸ ἐτέρου πυρὸς ἐναύεσθαι, καινὸν δὲ ποιεῖν καὶ νέον, ἀνάπτοντας ἀπὸ τοῦ ἡλίου φλόγα καθαρὰν καὶ ἀμίαντον. ἐξάπτουσι δὲ μάλιστα τοῖς σκαφεῖσι, ἃ κατασκευάζεται μὲν ἀπὸ πλευρᾶς ἰσοσκελοῦς ὀρθογωνίου τριγώνου κοιλαινόμενα, συννεύει δὲ εἰς ἓν ἐκ τῆς περιφερείας κέντρον).

Entra in scena, così, anche il «codice cosmologico»: «La 'nuova vita' si instaura a Lemno solo quando la mediazione del fuoco riportato da Delo viene ad abolire la separazione tra il Sole e la Terra, favorendo il ritorno alla vita civile con l'azione convergente del fuoco tecnico e del fuoco alimentare⁷²».

⁶⁶ M. Detienne, *I giardini di Adone*, Milano 2009², 108-116 [tr. it. di *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972].

⁶⁷ Apd. III 14, 3-4; Ov. *Met.* X 311-518; Hyg. *Fab.* 58; Ant. Lib. 34.

⁶⁸ M. Detienne, *I giardini di Adone*, op. cit., 108-109.

⁶⁹ *Ibid.*, 111.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, 114.

⁷² *Ibid.*, 115.

II. b. P. Vidal-Naquet.

Se l'obiettivo delle ricerche di Marcel Detienne era confrontare la vicenda delle donne di Lemno con altre tradizioni mitiche per evidenziare parallelismi e contrasti relativamente alla sfera olfattiva, l'attenzione di P. Vidal-Naquet per il mito in questione si pone all'interno di una ricerca avente come centro lo statuto degli schiavi e delle donne. I due elementi vanno considerati insieme perché «la città greca si definiva per un duplice rifiuto: rifiuto della donna (la città greca è un 'club di uomini') e rifiuto dello schiavo (è un 'club di cittadini')»⁷³. La prospettiva d'analisi, dunque, si allarga ed assume i contenuti del mito per una comprensione di strutture ideologiche del mondo antico.

Lo studioso concentra la sua attenzione su tradizioni che collegano il potere femminile al potere servile. Nello specifico, egli porta tre episodi al riguardo. In primo luogo, viene considerata la tradizione relativa ad Argo secondo la quale la città, in seguito alla disfatta contro Sparta nella battaglia di Sepia del 520/494 a.C., avrebbe visto donne e schiavi unirsi per assicurare la continuità della stirpe⁷⁴. Al di là delle varie versioni di questa tradizione⁷⁵, quel che appare chiaro sin da Erodoto è che «il mondo argivo è un mondo invertito: la femmina ha vinto il maschio e gli schiavi sono al potere»⁷⁶. Come seconda tradizione, P. Vidal-Naquet riporta la leggenda di fondazione di Locri Epizefiri così come essa emerge in Polibio che riporta la contrapposizione tra Aristotele e Timeo di Tauromenio⁷⁷. Aristotele riteneva che la città in Italia fosse stata realizzata da donne di nobili origini della Locride della madrepatria insieme a loro schiavi; di qui il fatto che a Locri in origine la nobiltà proveniva dalle donne non dagli uomini, da quelle *Cento Case* tra le quali era in uso scegliere una fanciulla che servisse nel santuario di Atena ad Ilio. Timeo, da parte sua, contestava Aristotele dal momento che – a suo dire – in quel lontano passato i Greci ancora non avrebbero avuto schiavi acquistati. Anche in questo caso, l'elemento principale del discorso è il fatto che «alle origini della nobiltà locrese vi è un gruppo di donne; esse erano cittadine e, in parte, di grandi famiglie; i loro sposi erano degli schiavi»⁷⁸. Infine, viene citata la leggenda di fondazione di Taranto, ricca di varianti⁷⁹, ma sempre coerente con il quadro precedente nel rilevare una straordinaria fusione tra mondo femminile e mondo servile. La città, infatti, deve la sua fondazione ad un elemento maschile 'debole', i *Parteni*, a cui si contrappone l'elemento femminile 'forte'. Nella sintesi operata dal Vidal-Naquet, la 'debolezza' di questi *Parteni* nasce dal fatto che essi in un caso sono i vili di Sparta che non hanno preso parte alla guerra messenica⁸⁰; in un altro sono dei giovani di cui si conoscono le madri, ma di cui è impossibile stabilire i padri⁸¹; nell'altro ancora sono degli schiavi⁸². «Nel primo caso sono degli emarginati per un giudizio morale, nel secondo caso per un giudizio sociale, nel terzo tenendo conto del loro posto nelle classi d'età»⁸³. La negatività, dunque, che il pensiero greco assegna alla *parthenia* in quanto sinonimo di sterilità riproduttiva e quindi sociale, automaticamente svaluta la componente maschile e valorizza quella femminile. Si tratta, dice P. Vidal-Naquet, di un mondo sì «invertito», ma comunque «concepibile»⁸⁴. Ed è esattamente a questo punto che acquista rilevanza il nostro mito relativo a Lemno e alle sue donne, leggenda che, opportunamente considerata, permette di far risaltare la distanza tra il modello di società arcaico rappresentato da Sparta e l'Atene di impostazione democratica. In effetti, ad essere più precisi, sono due sviluppi della saga di Lemno a

⁷³ P. Vidal-Naquet, 'Schiavitù e ginecocrazia nella tradizione, nel mito e nell'utopia, in *Schiavitù antica e moderna. Problemi Storia Istituzioni*, a cura di L. Schirollo, Napoli 1979, 118 [tr. it. di 'Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie', in *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, éd. par C. Nicolet, Paris 1970, 63-80].

⁷⁴ Hdt. VI 77 e 83.

⁷⁵ Cfr. Aristot. *Pol.* VII 1302 b33 – 1303 a14; Plut. *Mor.* 245 e ss.; Paus. II 20, 8-9.

⁷⁶ P. Vidal-Naquet, 'Schiavitù e ginecocrazia', *art. cit.*, 123.

⁷⁷ *Pol.* XII 5,6 = Tim. *FGrHist* 566 F 12b.

⁷⁸ P. Vidal-Naquet, 'Schiavitù e ginecocrazia', *art. cit.*, 127.

⁷⁹ Cfr. Antioch. *FGrHist* 555 F 13 (= Strab. VI 3, 2, C 278); Eph. 70 F 216 (= Strab. VI 3, 3, C 280); Aristot. F 611, 57 Rose.

⁸⁰ Antioch. *FGrHist* 555 F 13 (= Strab. VI 3, 2, C 278).

⁸¹ Eph. 70 F 216 (= Strab. VI 3, 3, C 280).

⁸² Aristot. F 611, 57 Rose.

⁸³ P. Vidal-Naquet, 'Schiavitù e ginecocrazia', *art. cit.*, 129.

⁸⁴ *Ibid.*, 130.

costituire oggetto d'analisi. Ci si riferisce a due passi di Erodoto. Nel primo⁸⁵ si parla di discendenti di Argonauti e donne di Lemno che trovano ospitalità a Sparta ricevendo in moglie donne del posto; in seguito questi Minii si dimostrano troppo arroganti e così si decide di metterli a morte; intervengono allora le loro moglie spartane con le quali scambiano le vesti in modo da permettere loro di trovare rifugio sul monte Taigeto. A sbloccare la situazione giunge Tera, di stirpe cadmea, che proprio in quel periodo stava organizzando una spedizione coloniale e che prende con sé questi Minii. L'altro racconto erodoteo⁸⁶ si riferisce alle vicissitudini dei Pelasgi che, cacciati da Atene, trovano rifugio a Lemno; da qui partono per rapire le donne ateniesi e portarle nell'isola; queste, divenute concubine, allevano i loro figli nella lingua e nei costumi attici destando in questo modo il sospetto dei Pelasgi che arrivano ad uccidere loro insieme con i figli. Appare significativo – nota il Vidal-Naquet⁸⁷ – la contrapposizione di destini tra Sparta e Atene: nella prima città, infatti, c'era l'apertura alla realtà dei Minii, nella seconda una chiusura totale che si esprime nel massacro. C'è, dunque, tra Sparta e Atene una differenza di fondo che lo studioso francese sviscera in maniera ancora più approfondita servendosi della tradizione di Varrone riportata da Agostino in merito alla contesa tra Atena e Poseidone di cui abbiamo già parlato. Abbiamo visto che in quel caso si rimandava ad un passato irrimediabilmente lontano il momento in cui le donne, in quanto maggioranza, avevano la supremazia. Se questa opzione viene confinata in un tempo che è appunto 'altro', essa è comunque contemplata, presa in considerazione, ad Atene. «Un mito spiega la perdita di prestigio e potere delle donne ad Atene come uno degli elementi che separano la barbarie e il disordine dall'ordine civico, ma la separazione tra uomini liberi e schiavi non pone alcun problema del genere»⁸⁸. In sostanza, l'Atene democratica, nella misura esclude dal mito la possibilità di un rapporto tra mondo libero e mondo servile, opera una cesura molto netta tra il cittadino e lo schiavo, una distanza che è anche maggiore della separazione che pur esiste tra maschio e femmina⁸⁹. Tale considerazione è presente anche nel passo di Aristotele (*Poet.* 1454 a 21) che sistematizza lo status dello schiavo come inferiore anche a quello della donna: καὶ γὰρ γυνή ἐστὶν χρηστὴ καὶ δοῦλος, καίτοι γε ἴσως τούτων τὸ μὲν χεῖρον, τὸ δὲ ὅλως φαῦλόν ἐστιν.

Conclusioni.

L'analisi di una leggenda specifica quale quella relativa al crimine delle donne di Lemno, dovrebbe costituire – speriamo – un chiaro esempio di quale complessità e ricchezza sia depositario il mito e di come la sua interpretazione nel corso del tempo non sia data una volta e per sempre, ma sia partecipe del travaglio culturale delle varie epoche in questione. Interrogare il mito, ma potremmo dire interrogare il passato, non è mai un'operazione che riguarda esclusivamente la ricostruzione del tempo che fu, ma mette in gioco anche la costruzione del 'presente'⁹⁰.

⁸⁵ Hdt. IV 145.

⁸⁶ Hdt. VI 137.

⁸⁷ P. Vidal-Naquet, 'Schiavitù e ginecocrazia', *art. cit.*, 132.

⁸⁸ *Ibid.*, 135.

⁸⁹ *Ibid.*, 135-136 n. 83 confessa di non poter stabilire una data precisa per questa presa di posizione ideologica.

⁹⁰ Cfr. le recenti considerazioni di M. Bettini, *Radici. Tradizioni, identità, memoria*, Bologna 2016.