

## FEMMINILE E INIZIAZIONE ALLE ORIGINI DELL'INDEUROPA

di Erika Notti

(Libera Università di Lingue e Comunicazione IULM, Milano)

### **Feminine and Initiation at the Origins of the Indo-European Cultures.**

#### *Abstract*

The aim of this study is to investigate various aspects of the “Feminine” *status* - such as the ambiguity, duplicity, transpersonal and transfunctional *status* of female characters and their relation to life and death - from the cultural and mythical context of the Aegean to the origins of the Indo-European Cultures. Special attention is attributed to the figure(s) of Erinys.

**Keywords:** Feminine, Initiation, Minoan, Mycenaean, Aegean, Indo-European.

ὄλβιος, ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων:  
ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν ὅς τ' ἄμμορος, οὐποθ' ὁμοίων  
αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι

### **Riti di passaggio e iniziazione**

Caratteristica distintiva del genere umano, sin dalla sua prima apparizione in epoca preistorica, è quella di raccogliersi in sistemi di organizzazione fondati su relazioni interne biologicamente, socialmente e culturalmente stabilite, al fine di rispondere al bisogno universale di perpetuare e consolidare i gruppi di appartenenza, favorendo la coesione e arginando l'insorgenza di conflittualità. Alla luce di tale primaria preoccupazione, le società umane escogitano le più diverse soluzioni, che ne denotano la straordinaria “creatività” e “variabilità”.<sup>1</sup> Esse nascono e si

---

<sup>1</sup> Mi riferisco in particolare agli studi antropologici sulla parentela che mettono in risalto, in materia di “genere”, la preminenza del ruolo sociale sul ruolo biologico. Sono opere di riferimento: C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, trad. it di A. M. Cirese, Milano, Feltrinelli, 1969; *Antropologia strutturale*, trad. it di R. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1966; G. P. Murdock, *La struttura sociale* (a c. di F. Remotti), Milano, Etas Kompass, 1971; sui “sospetti antropologici” intorno alle questioni di genere: M. Mead, *L'adolescenza in Samoa*, Firenze, Giunti, 2007, trad. it di Sarfatti-Noferi, v. in particolare l'introduzione all'edizione dei *Perennial Classics* di M. Pipher, p. xiii; v. inoltre di B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, trad. it di M. Ariotti (con introduzione di G. M. G. Scoditti), Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

consolidano, mosse da un'universale esigenza tassonomica, per mezzo di divisioni e separazioni. Come a più riprese sostenuto da Van Gennep, le società non sono tali se non assegnano all'individuo una collocazione mediante operazioni divisorie. Tutte le grandi società ne conoscono una, primaria, che comporta la distinzione o separazione fra maschile e femminile. Analogamente è nota l'opposizione fra sacro e profano, fra il mondo che precede la vita, il mondo dei vivi e il mondo dei defunti, e così i livelli di divisione che interessano il quotidiano, scandito nei tre momenti fondanti della nascita, del matrimonio e della morte, i quali "situano" l'individuo determinandone la posizione nella comunità. La vita comunitaria, e individuale, è dunque contrassegnata, secondo le ben note categorie euristiche illustrate da Van Gennep, da una successione di passaggi,<sup>2</sup> mutamenti di *status* scanditi da dinamiche di separazione, margine e aggregazione, uscita ed entrata, celebrati attraverso appositi rituali. I riti di iniziazione possono essere osservati come fenomeni complessi che si inseriscono entro tale prospettiva. Sia che siano essi vissuti come momenti comunitari e collettivi imposti dall'esterno, dalla società, sia che siano essi esperiti sul piano individuale, come condizione di perfettibilità in primo luogo interiore,<sup>3</sup> i riti di iniziazione sanciscono, attraverso atti simbolici tesi ad assolvere una funzione ordinativa, il passaggio da un precedente stato dell'esistenza ad uno nuovo, esito di una profonda rinascita. L'iniziazione, la forma forse più "drammatica" dei riti di passaggio, apparirà dunque, in questa luce, come un evento di straordinaria rilevanza, in relazione, in particolare, all'ontologia

---

<sup>2</sup> "In qualsiasi tipo di società la vita dell'individuo consiste nel passare successivamente da un'età all'altra e da un'occupazione a un'altra ... Ogni mutamento di situazione viene a comportare dunque delle azioni e delle reazioni tra il profano e il sacro; queste azioni e reazioni devono essere appunto regolamentate e controllate, affinché la società generale non subisca né disagi, né danni. È il fatto stesso di vivere che rende necessario il passaggio successivo da una società speciale a un'altra e da una situazione sociale a un'altra, cosicché la vita dell'individuo si svolge in una successione di tappe nelle quali il termine finale e l'inizio costituiscono degli insiemi dello stesso ordine: nascita, pubertà sociale, matrimonio, paternità, progressione di classe, specializzazione di occupazione, morte. A ciascuno di questi insiemi corrispondono cerimonie il cui fine è identico: far passare l'individuo da una situazione determinata a un'altra anch'essa determinata ... Né l'individuo né la società, d'altra parte, sono indipendenti dalla natura, dall'universo, il quale, peraltro, è esso stesso soggetto a ritmi che hanno le loro ripercussioni sulla vita umana. Persino nella vita dell'universo esistono tappe e momenti di passaggio, avanzamenti e fasi di arresto relativo, interruzioni. È necessario perciò anche riconnettere le cerimonie dei passaggi cosmici alle cerimonie di passaggio umane." Cito da A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, trad. it di M. L. Remotti (con introduzione di F. Remotti), Torino, Bollati Boringhieri, 1981, pp. 5-6.

<sup>3</sup> Sulle forme di iniziazione (che segnano l'ingresso all'età adulta, alle società segrete, oppure di tipo magico-mistico) si veda C. Bonvecchio, *Esoterismo e Massoneria*, Milano, Mimesis, 2007, v. in particolare § *Iniziazione, esoterismo e mondo moderno*, pp. 227-239; e la relativa bibliografia.

dell'oggetto di indagine del presente studio, il Femminile, che parrebbe per sua stessa natura - non sembra irrilevante sottolinearlo - luogo di trasformazione e rigenerazione.

### **Donne e iniziazione nella Grecia classica**

Sembra opportuno volgere lo sguardo in primo luogo al mondo greco, che ben si presta - al di là dell'affezione di chi scrive - a fornire preziosi indizi all'indagine che qui si intende perseguire. È una società fondata sulla rigida separazione dei sessi quella che si consolida in Grecia tra il VI e il IV secolo a.C. Nella Grecia classica, entro la quale sono note le divergenze che connotano i sistemi educativi del binomio spartano<sup>4</sup>-ateniese, la condizione della donna può essere in primo luogo desunta osservandone la partecipazione - ovvero l'esclusione - alle cerimonie pubbliche. Le notizie della tradizione consentono così di risalire ai momenti salienti nella vita delle donne, fissati e organizzati entro le prescrizioni dei cerimoniali iniziatici. È del resto attraverso i riti di iniziazione che la società greca si definisce e si rappresenta, consolidando la differenziazione dei ruoli - prima sociali e poi biologici - maschili e femminili. I riti di iniziazione sono volti a preservare l'οἶκος su cui si struttura la πόλις. La dimensione sociale che tali riti assegnano agli iniziati risponde così all'esigenza di mantenere saldi e invalicabili i confini fra i ruoli sociali. Sulla base delle prove documentarie di cui si dispone è possibile individuare, in particolare, tre momenti centrali nella vita delle donne, scanditi nell'Attica, per esempio, da riti di iniziazione con carattere elettivo, volti a determinare il passaggio dallo statuto precedentemente assunto alla nuova identità sociale acquisita di: giovinette, spose e donne mature.<sup>5</sup> L'uscita dall'adolescenza e l'integrazione al mondo adulto coincidono con grandi cerimonie iniziatiche che celebrano la continuità della comunità e il suo rinnovamento. Il coro delle donne Ateniesi della *Lisistrata* di Aristofane reca notizia dei primi riti di uscita cui prendevano parte le: *arrefore*, quattro giovinette fra i sette e gli undici anni, che erano scelte fra le più nobili della città, incaricate di partecipare alla tessitura del

---

<sup>4</sup> A Sparta appare evidente il ruolo sociale primario di mogli e madri assegnato alle donne. Due erano gli aspetti salienti del percorso iniziatico femminile: il passaggio dallo stato di παρθένος a quello di donna matura, idonea al matrimonio e alla procreazione. In età puberale le spartane passavano dalla protezione di Artemide a quella di Elena. Tale momento coincideva con la celebrazione di un rito iniziatico che prevedeva un periodo di allontanamento e segregazione, al termine del quale le donne, ormai atte al matrimonio, abbracciavano la società adulta. Per un approfondimento su questi temi: E. Cantarella, *L'ambiguo Malanno*, Roma, Editori riuniti, 1986.

<sup>5</sup> “Appena ebbi sette anni, io fui *arrephephoros*, / poi a dieci ero *aletris* per l'*Archegetis*, / poi portai il vestito arancio come *arktos* alle Brauronie / e finalmente, diventata una bella fanciulla, / feci la *kanephoros*, con la collana di fichi secchi.” / (Aristofane – *Lisistrata*, 641-645); sulla materia: E. Cantarella, *op. cit.*

πέπλος offerto ogni anno ad Atena in occasione delle Panatenaiche (che coinvolgevano tutti nella grande celebrazione annuale e penteterica di Atene); le *aletridi* che macinavano il grano della focaccia sacra per la dea; le *orse* che al termine di un periodo di segregazione celebravano la grande festa di Artemide Brauronia;<sup>6</sup> le *canefore*, le fanciulle che alle Panatenaiche portavano le ceste con gli arredi e le offerte sacre. Sin dalla più tenera età, dunque, i riti d'iniziazione appaiono scandire in tappe successive, in conformità con i diversi costumi diffusi sul suolo greco, il percorso di avvicinamento al compimento dei ruoli sociali assegnati alla donna dalla collettività. Si ricordino in particolare, accanto alle altre, le Tesmoforie, giornate dedicate alla coppia divina Demetra-Core<sup>7</sup> attraverso le quali venivano celebrate le capacità fecondanti e rigenerative della donna, nel suo legame inscindibile con la terra. Del resto non stupisce la posizione altresì riconosciuta alla donna nel contesto domestico in relazione ai momenti salienti della nascita, e parimenti della morte.<sup>8</sup> Se da un lato pare dunque possibile risalire ai ruoli sociali assegnati alla donna dalla collettività attraverso le notizie recate dalla tradizione in merito alle grandi cerimonie iniziatiche, dall'altro appare ben più arduo e complesso il compito di discernerne la percezione, investigando cioè l'ontologia della "donna immaginata e immaginaria",<sup>9</sup> filtrata dallo statuto ad essa via via assegnato dall'ideologia corrente. Labilissime sono le tracce che consentono di ripercorrerne a ritroso la

---

<sup>6</sup> Per un approfondimento si veda: B. Gentili – F. Perusino, *Le orse di Brauron*, Pisa, ETS, 2002.

<sup>7</sup> Il femminile si autodefinisce come sorgente e rinnovamento della vita. L'affermazione di questo principio avviene attraverso il ricongiungimento della madre con la figlia. Il maschile non vi partecipa. La discesa negli inferi e il rapimento da parte dell'elemento di alterità, il maschile, si concludono con il ripristino dell'unità originaria che celebra il mistero dell'eterno rinnovamento della madre-vergine. Non sembra irrilevante ricordare che le dee vergini per eccellenza, Atena, Artemide ed Estia, sono non a caso connesse a funzioni rigenerative: la prima legata alla guerra e alla magia; la seconda alla caccia (e dunque all'iniziazione), protettrice del parto; la terza, protettrice del fuoco, dunque del focolare della casa come della città; v. N. Loraux, *Che cos'è una dea?*, in *Storia delle donne* (a c. di G. Duby – M. Perrot), Roma-Bari, Laterza, 1990, in particolare p. 20; a proposito di "Estia": di chi scrive *Lo spazio circolare nelle culture dell'Indeuropa*, Milano, Arcipelago, 2008, in particolare § 2.

<sup>8</sup> "Nella sfera privata della casa, le donne amministrano la vita rituale connessa ai momenti della nascita e della morte: "come se gli uomini assegnassero alle donne il campo sacro, in cui sembra loro che affiorino le forze meno controllabili [carattere numinoso del femminile] in nome di una specificità implicitamente riconosciuta alla 'razza delle donne'"; L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, in G. Duby – M. Perrot *op. cit.*, p. 374. Sull'iniziazione femminile si veda anche K. Dowden, *La vergine e la morte*, trad. it di E. Guano, ECIG, Genova, 1991.

<sup>9</sup> G. Duby – M. Perrot *op. cit.*, p. VI.

storia, a ridosso del trapasso culturale descritto da Bachofen,<sup>10</sup> indietro nel tempo sino al II millennio a.C.

### La caduta delle “Grandi Madri”

I popoli dell’*Old European Culture* furono assoggettati da guerrieri a cavallo costruttori di Kurgan. Le dee che avevano a lungo dominato la Vecchia Europa, lasciando traccia dietro di sé negli idoli senza volto, nei simboli incisi sulla pietra, negli affreschi e nei graffiti, cedettero il passo a nuovi dèi celesti. Le popolazioni dell’*Old European Culture* avevano seppellito gli antenati in tombe collettive che attraverso la forma ovale o antropomorfa richiamavano l’idea del grembo materno. Sulle pietre megalitiche che spesso segnalavano l’ingresso delle tombe a corridoio comparivano le immagini dei serpenti attorcigliati, simboli della rigenerazione, e le figure esagerate del corpo femminile, emblemi del rinnovamento della vita. Il corredo funebre era costituito dagli idoli della dea, madre di tutti gli esseri viventi e simbolo della creazione. Le “Grandi Madri”, dal carattere archetipico e polivalente, erano state venerate, prima della caduta, come dispensatrici di vita, fonti di energia e sviluppo, garanti del rinnovamento costante della terra e al contempo simboli di morte e rigenerazione.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Con le dovute correzioni prospettiche alla tesi della caduta del “matriarcato” (o “ginecocrazia”) a vantaggio del patriarcato, suggerite dalle prove emerse in campo antropologico e archeologico, si concorderà sulla bontà euristica della traccia delineata nel testo fondamentale di J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (Stuttgart, 1861), ancorché, specialmente dal punto di vista antropologico, sia preferibile, come è noto, ragionare in termini di “matrilinearità” e “patrilinearità”, privilegiando l’analisi del particolare sull’universale. Sono sempre testi di riferimento su questi temi i lavori di M. Gimbutas (v. in particolare: *The Kurgan Culture and the Indo-Europeanization of Europe*, M. Robbins Dexter-K. Jones-Bley (a c. di), *JIES, Monograph 18*, Washington D.C., 1997); v. inoltre v. G. Sermoniti, *Il mito della Grande Madre*, Milano, Mimesis, 2002 e la bibliografia ivi citata.

È opportuno sottolineare che il modello generale di tipo invasionistico, che si è costituito a partire dagli studi di Marija Gimbutas, ha alimentato un vivace dibattito. Tuttavia, alla luce di dati ad oggi non pienamente condivisi, specialmente sul piano linguistico, non ravviso motivi cogenti per abbandonare le linee generali di questo modello esplicativo. Sulla complessità di questi temi commentava già Campanile in un saggio fondamentale per la linguistica comparativa “Qui non intendiamo discutere né i dati archeologici che suggeriscono al Renfrew di porre in Anatolia il centro di diffusione dell’agricoltura, né l’ipotesi che i primordiali agricoltori d’Anatolia parlassero indoeuropeo, cosicché agricoltura e indoeuropeo si sarebbero diffusi di pari passo ... Il punto da sottolineare, a nostro parere, è che il quadro di una colonizzazione indoeuropea operata da pacifici agricoltori diffusi in piccolissimi gruppi su aree vastissime e sempre più lontane e divergenti dall’originaria Anatolia, non è assolutamente coerente con l’ideologia indoeuropea, quale noi fattualmente possiamo ricostruire, che presuppone, invece, compattezza etnica, forte coesione politica e sociale, differenziazione gerarchica e conseguente esistenza di famiglie elitarie, unità religiosa, intensa attività militare”; E. Campanile, *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, Pisa, 1990, p. 34; di C. Renfrew, v. in particolare, a questo proposito, il testo di riferimento *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, London, 1987.

<sup>11</sup> E. Notti *op. cit.* 2008.

Della posizione di rilievo attribuita al Femminile prima del trapasso culturale reca numerose prove il mondo minoico(-miceneo). Si pensi, per esempio, ai ben noti soggetti degli affreschi e dell'oreficeria minoica<sup>12</sup> e alla ricca documentazione figurativa rinvenuta non solo a Creta, ma anche nella "Pompei" di Akrotiri, a Thera (Santorini): di speciale suggestione appaiono le sale affrescate dell'edificio denominato *Xeste 3*, presso le quali si possono forse riconoscere rappresentazioni di cerimonie iniziatiche, come pare suggerire la presenza del motivo del croco<sup>13</sup> unitamente al motivo del sangue.<sup>14</sup> In *Xeste 3* sono stati infatti rinvenuti gli splendidi affreschi delle famose Raccogliatrici di Croco in abiti minoici,<sup>15</sup> delle Adoranti<sup>16</sup> e della "Potnia",<sup>17</sup> che raffigurano

---

<sup>12</sup> I documenti figurativi suggeriscono la presenza nel pantheon minoico di una divinità femminile. Mi riferisco in special modo alle famose "Signore dei Serpenti" esposte al Museo Archeologico di Heraklion e agli anelli aurei "di Minosse" con rappresentazioni di figure femminili e danze sacre. Nel pantheon miceneo sarà attestata una divinità chiamata Potnia, "la signora". Particolarmente significativa è l'attestazione in KN V 52 in cui è attestata la forma *a-ta-na-po-ti-ni-ja* (già epiteto omerico).

<sup>13</sup> M. Giuman, *Croco e simbologia liminare*, in B. Gentili – F. Perusino *op. cit.*, pp. 79-101.

<sup>14</sup> Dal punto di vista biologico la trasformazione della donna nel passaggio dall'adolescenza alla maturità assume una connotazione intensa poiché legata al mistero del sangue, che l'uomo non esperisce: "la mestruazione, il primo mistero di sangue del femminile è in ogni senso una svolta più importante della prima emissione di sperma nel maschile ... La gravidanza è il secondo mistero legato al sangue. Secondo la concezione dei primitivi l'embrione viene elaborato dal sangue della madre la cui fuoriuscita come testimonia l'interruzione della mestruazione cessa nel periodo della gravidanza. Il femminile esperisce nella gravidanza una combinazione di carattere elementare e carattere trasformatore. Già la crescita del feto viene esperita attraverso il corrispondente mutamento della personalità femminile. Ma quando con la nascita si conclude la trasformazione della donna in madre, si pone in movimento anche una nuova costellazione archetipica che trasforma la vita femminile nelle radici più profonde. Nutrire, proteggere e mantenere al sicuro sono le funzioni in cui il carattere elementare del femminile esercita un influsso nei confronti del bambino. Dopo la nascita si produce il terzo mistero di sangue del femminile: la trasformazione del sangue in latte, che è il fondamento dei misteri primordiali della trasformazione del cibo." Dal punto di vista archetipico, l'umanità esperisce "un Femminile che esige sangue. Questo femminile terribile è la terra affamata, che divora i propri figli e si impingua con i loro cadaveri, è la tigre e l'avvoltoio, è il sarcofago che divora la carne, le cui fauci terrene, digrignando i denti, leccano il seme-sangue di uomini e animali; il Femminile fecondato e appagato da questo seme-sangue, lo riespelle con una nuova nascita verso un'altra morte e sempre verso la morte"; E. Neumann, *DIE GROSSE MUTTER*, trad. it di A. Vitolo *La grande madre*, Roma, Astrolabio, 1981, pp. 40.-1, 153. Il Femminile, in questo senso, rimarrebbe indifferente alla morte.

<sup>15</sup> Le raccogliatrici di croco (si veda di seguito) sono raffigurate in uno scenario montuoso le cui tinte evocano il paesaggio dell'isola di Thera (sulla continuità di questa tradizione e a proposito delle sue attuali attestazioni a Thera: C. Palyvou, *Akrotiri Thera. An Architecture of Affluence 3,500 Years Old*, Philadelphia, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, p.21). Sugli affreschi therani v. il testo di riferimento: C. Dumas, *The Wall-Paintings of Thera*, London, The Thera Foundation, 1992; mi permetto inoltre di rinviare al mio lavoro su *Atlantide*, Milano, Arcipelago, 2009, § 2.4 e alla relativa bibliografia.

<sup>16</sup> Le tre adoranti (raffigurate al pian terreno, sulla parete nord) indossano vesti e gioielli minoici. La prima figura avanza da sinistra porgendo una collana di perline. La seconda figura, anch'essa di profilo, è seduta, porta un ramo di mirto sulla fronte ed è caratterizzata da una ferita al piede destro, che sanguina. La terza compie una rotazione all'indietro col capo. Forse il sangue della ferita richiama simbolicamente la raffigurazione delle corna di consacrazione insanguinate che sormontano l'altare subito accanto (presso il bacino lustrale). Su questi temi: C. Boulotis, "Aspects of



i momenti successivi della cerimonia della raccolta dei fiori di croco, dei gigli e delle rose selvatiche. La complessa composizione attraverso la quale è rappresentato il rituale si articola sotto lo sguardo di una figura femminile in trono, rappresentata accanto alla sacralità del grifone. Questi affreschi sembrano rimandare a scenari isolani ed è assai probabile che possano fornire la narrazione di una tradizione locale cui forse prendevano parte le giovani donne di Thera. È lecito inoltre supporre che almeno alcune fasi di questa particolare cerimonia avessero luogo ad Akrotiri e che proprio l'edificio pubblico di *Xeste 3* ne fosse coinvolto. L'atmosfera evocata dagli affreschi e dalle peculiari caratteristiche architettoniche dell'edificio lascia immaginare che in *Xeste 3* si svolgessero importanti riti di passaggio che coinvolgevano, verisimilmente, soggetti femminili e maschili. È assai probabile che alcune fasi della cerimonia avessero luogo presso il bacino lustrale le cui pareti erano affrescate con inequivocabili rimandi simbolici. Il nudo maschile delle figure rappresentate nel vano 3b,<sup>18</sup> i soggetti femminili della processione nell'affresco della sala corrispondente al piano superiore e infine l'altare con le corna della consacrazione insanguinate, rappresentato proprio presso il bacino lustrale, contribuiscono a suffragare l'ipotesi secondo la quale nell'edificio dovevano essere officiate cerimonie iniziatiche contemplate nella tradizione

---

Religious Expression at Akrotiri", C. Doumas (ed), *AΛΣ Periodical Publication of the Society for the Promotion of Studies on Prehistoric Thera*, III, Athens, Vagenas, 2005, pp. 20-75.

<sup>17</sup> Al primo piano di *Xeste 3*, sulla parete settentrionale: la *Potnia* giace seduta su di un altare minoico. Di fronte alla dea una raccoglitrice di croco versa il contenuto del secchio in un recipiente più grande. Una scimmia azzurra porge alla divinità i prodotti raccolti. Accanto alla *Potnia*, sulla sinistra, giace un grifone. Splendida è la raffigurazione della *parure* minoica, con orecchini a circolo, collana doppia con motivo a libellula e anatra. È questa l'unica rappresentazione di una figura femminile scoperta sino ad ora ad Akrotiri che si può ritenere, con buon grado di confidenza, "divina". La *Potnia* appare maestosa mentre giace su di piedistallo tripartito caro all'iconografia minoica. La dea osserva la raccolta che è a lei destinata. Un fiore di croco dipinto sulla guancia (di cui ormai restano visibili solo gli stami) pone in evidenza il profondo legame fra la divinità e la pianta. Il grifone, animale sacro e fantastico, dipinto alla destra della *Potnia*, sembra contribuire a trasportare l'osservatore nella dimensione trascendente, così come la scimmia azzurra, anch'essa intermediaria fra umano e divino. In *Xeste 3* nel vano 4 si osserva una scimmia che suona la lira e altre che brandiscono delle spade cfr. la famosa raffigurazione in piccola scala nel fregio della *House of the Fresco* di Cnosso in cui sono ritratte scimmie azzurre, che raccolgono croco, dai gesti antropomorfizzati.

<sup>18</sup> Nel vano 3b sono ritratte quattro figure maschili coinvolte molto probabilmente in un rituale di iniziazione, forse concernente il passaggio alla maturità. Tre di esse sono caratterizzate dalla colorazione azzurra della capigliatura (e si potrebbe forse supporre che siano dei giovani). Uno di essi si volta all'indietro e tiene fra le mani una veste policroma, che forse doveva essere indossata durante o al termine del rituale per sancire il passaggio dalla nudità della giovinezza alla piena maturità. La quarta figura, connotata con tratti maturi, regge un grande recipiente, contenente probabilmente acqua o un altro liquido utilizzato per la fase di purificazione. Si ha ragione di credere che il rito avesse luogo proprio presso le raffigurazioni lungo lo stretto corridoio 3b, contiguo allo spazio consacrato di *Xeste 3*. L'ingresso dalla luce all'oscurità, dall'aperto al chiuso, garantito dalle strutture *pier-and-door* minoiche contribuiva, con ogni probabilità, a rendere l'atmosfera consona e suggestiva al carattere di iniziazione del rituale. Protagonista del rito è molto probabilmente il ragazzo più grande che volge il capo verso l'anticamera, dove forse erano riuniti i membri della famiglia e della comunità di cui si apprestava a far parte.

minoica. Restituisce voce alle vestigia palaziali l'evidenza epigrafica, specialmente grazie ai risultati raggiunti nel campo della micenologia, non in contrasto con le pur assai incerte illuminazioni che ci vengono dalla minoicologia. Sulle tavolette del II millennio a.C. emergono "nomi e luoghi del mito", eco, probabilmente, del processo di sincretismo generatosi alle origini della formazione del pantheon ellenico. Così Zeus, la divinità celeste per eccellenza, l'unica alla quale – è bene ricordarlo – il metodo etimologico-comparativo ha confermato l'ereditarietà indeuropea, suffragando il confronto funzionale,<sup>19</sup> crescerà, con tratti ctoni, secondo la tradizione, presso le montagne e le grotte "labirintiche"<sup>20</sup> cretesi. Si scoprirà altresì che la dea della terra dei Greci, Demetra<sup>21</sup> (ed accanto a lei, Core),<sup>22</sup> così come Dioniso, dio dell'iniziazione per eccellenza,<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> La ricostruzione culturale del pantheon proto-indeuropeo è suffragata dall'equazione lessicale descritta dalle tre formule evocative che indicano il padre degli dèi: lat. *Iuppiter*, gr. *Zēu páter*, e scr. *Dyáus pítar*. *Iu(ppiter)*, *Zēus* e *Dyáus* risalgono all'archetipo indeuropeo \**dyēw-*, derivato dalla radice \**dey-/di-* che significa "brillare, splendere". Erika Notti, *op. cit.* 2008, p. 9.

<sup>20</sup> Il simbolo del labirinto partecipa al simbolismo della montagna e della via. Caro alle "Grandi Madri" della Vecchia Europa, il labirinto, in particolare, conoscerà nel corso dell'evoluzione del pensiero umano, nelle tradizioni che gli riserveranno carattere di sacralità, una tensione nei movimenti che lo attraversano dal di fuori al di dentro e viceversa dal di dentro a di fuori; Erich Neumann (*op. cit.*, p. 20) situa nella preistoria l'origine inconscia di questo archetipo. La via conduceva gli uomini primitivi nelle caverne montane, nei cui recessi, difficilmente raggiungibili, venivano costruiti santuari con immagini di animali, dalla cui uccisione dipendeva l'esistenza umana. Qui risiederebbe il significato magico-sacrale delle immagini delle caverne montane. In uno stadio ulteriore della civiltà questo archetipo si esprime in una via rituale cosciente, dalla periferia al centro, cioè al sacro, per compiere il rituale della via (a proposito del simbolismo del centro del mondo: M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 2001; di chi scrive *op. cit.*, 2008, § 3). Associato alla Grande Madre ne simboleggia il ventre, ossia la protezione, il centro, ma anche il mondo sotterraneo, il grembo della terra. La caverna-labirinto diviene così al contempo spazio vitale e di morte, partecipando al simbolismo del vaso e dell'urna, cioè al carattere ambivalente del femminile che nutre e protegge la vita, ma altresì minaccia di richiamarla a sé, di trattenerla e riprenderla. Per questa ragione tale è il luogo della morte iniziatica per eccellenza su cui si fondano molti miti e riti. Si pensi per esempio alla figura emblematica di Teseo (si veda inoltre di seguito a proposito dell'evidenza epigrafica).

<sup>21</sup> "Demetra" è forse esito della reinterpretazione greca di un teonimo non greco (la sua è del resto l'assenza più vistosa nel pantheon miceneo, che troverebbe così una spiegazione). La possibile segmentazione di *i-da-ma-te* (AR Zf 1, 2), in *i(-)* (prefisso dedicatorio/invocatorio) e *da-ma-te*, è incoraggiata nel *corpus* minoico dall'attestazione di quest'ultima forma in KY Za 2. La presenza della "Terra Madre" appare attestata nella religione micenea, in cui compare la forma *ma-ka*, cioè *Mā Gā*, insieme a *ko-wa*, Core. Appare verosimile - nonostante Y. Duhoux, "Adieu au *ma-ka* cnosien", *Kadmos*, 45, 2006, pp. 1-19 - che i Greci del I millennio a.C. abbiano reinterpretato una forma pregreca come "Terra Madre", *Dāmātēr*, ottenendo *Dā = Gā* "terra" (analogamente "Poseidone", *Poseidōn*, "lo sposo della terra", con probabile funzione originaria di patero della divinità minoica, appare verosimilmente esito di paraetimologia) assegnando ad essa la nicchia culturale che era già stata di *Mā Gā*, accostandovi Core; su questi temi: G. Facchetti – M. Negri, *op. cit.* 2003, pp. 134-6 e la bibliografia ivi citata.

<sup>22</sup> A Tebe è attestata la presenza di *ma-ka* ("Madre Terra") e di *ko-wa*, identificabile con Core. La triade tebana attestata in TH Fq 126 contempla inoltre la forma *o-po-re-i*, la cui etimologia è complessa. Allo stato attuale della documentazione, appare verosimilmente preferibile, sulla base delle prove d'ordine fonetico, l'identificazione con la figura di uno Zeus "Montano", d'altro canto non inconciliabile con la tradizione culturale micenea (KN Fp 1 di-ka-ta-jo,



conoscono dietro di sé una lunga tradizione. Allo stato attuale della documentazione, figurativa ed epigrafica, si deve rilevare, come atteso, la presenza importante (non evidentemente subordinata e verisimilmente almeno paritaria) delle figure femminili non solo per quel che attiene alla sfera religiosa, ma anche nel sociale.<sup>24</sup> Va altresì detto che attualmente sembra forse possibile isolare il nome di una sola divinità cui i Minoici “libavano” per eccellenza: *a-ta-i-jo-wa-ja*.<sup>25</sup> Tuttavia le scarsissime conoscenze di cui si dispone in merito alla morfologia del minoico, che appare a oggi una lingua isolata che a differenza del miceneo non sembra sfruttare la strategia della rappresentazione ideografica del genere naturale, non consentono di avanzare ipotesi sicure in merito al sesso di questa probabile divinità.<sup>26</sup>

---

di-we); i testi tebani sono editi in: V. L. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée*, Pisa-Roma, 2001; su questi temi M. Negri, “L’Inno delle Erinni”, *Paideia*, 64, pp. 9-29.

<sup>23</sup> I testi micenei illuminano, e solo in parte suffragano, le conoscenze trasmesse nella tradizione greca. Le memorie del I millennio a.C. ricordano Dioniso come un dio giunto dall’oriente per sconvolgere la Grecia con la follia bacchica delle donne, ma alla fine del XIII secolo a.C. lo si ritrova a Creta, venerato accanto a Zeus: *di-wo-nu-so* è attestato in KH Gg 5 (e verisimilmente anche a Pilo); M. Negri, “PY Ea 102 (già Xa 102)”, in *SEL XI* (1994), p. 9, “Ancora su di-wo-nu-so”, in *SEL XIII* (1996), p. 1.

<sup>24</sup> Emerge nella documentazione micenea la figura della sacerdotessa (PY Eb 297, Ep 704). Sulla figura della Potnia si veda: R. Hägg – R. Laffineur, *Potnia, Aegaeum 22*, Liège-Austin 2001; sull’iconografia: P. Demargne, *Arte egea*, Milano, 2005, pp. 136-7.

<sup>25</sup> Va da sé che tale considerazione si inquadra nell’idea della leggibilità intesa in senso fonologico ampio. Sul tema complesso della liceità della traslitterazione v. le note introduttive di TMT = C. Consani – M. Negri, *Testi minoici trascritti: con interpretazione e glossario*, Roma, CNR Istituto per gli studi micenei ed egeo-anatolici, 1999, alle pp. 11-34 e la bibliografia di riferimento; v. inoltre C. Consani, “Il greco dal periodo prealfabetico all’età ellenistica e le lingue dell’area egea”, *AIΩN*, 30, II, 2008, pp. 383-7.

<sup>26</sup> Nelle strutture testuali fisse delle formule dedicatorie su tavole da libagione si è osservata (G. Facchetti – M. Negri *Creta Minoica, sulle tracce delle più antiche scritture d’Europa*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 127-32; TMT pp. 27-30, 256-7) la presenza di *a-ta-i-jo-wa-ja* (e varianti). La parte (*j*)*a-ta-i-jo-* appare fissa (con nettissima prevalenza della variante *a-*), mentre la seconda parte presenta, oltre alla forma comune *-wa-ja*, anche *-wa-e* e *-u-ja* e in un solo caso *-de-ka* (in ZA Zb 3.2). Tuttavia lo stato “disperato” delle nostre conoscenze della morfologia minoica, aggravato nel caso specifico dalla riluttanza degli scribi minoici a notare all’interno dell’apparato sematografico la differenziazione per generi naturali, rende impossibile determinare, posto che davvero si tratti di un teonimo (come le circostanze contestuali sembrerebbero alludere, se si tratti di una divinità maschile o femminile (ancorché, se volessimo prestar fede agli argomenti discendenti dagli universali jacobsoniani, non c’è dubbio che la base “a-ta” rinvii più frequentemente a nominazioni di personaggi maschili e *par excellence* alla figura paterna (e.g. got. *atta*, ai. *tata-* ecc.; la presenza del suono nasale nei termini infantili indicanti la madre corrisponde al 55% del campione considerato da Jacobson tuttavia \*atos / \*atta designa la “madre” in etrusco arcaico *ati(v)u* “madre”; antico finnico *eitei*; tamil *attei* ecc.; G. Facchetti – M. Negri *op. cit.* 2003, p. 129). Di particolare suggestione sono le forme attestate su alcune tavole da libagione, che in alcuni casi (PK Za 15; KO Za 1) sembrano evocare luoghi di culto, le grandi grotte labirintiche che le memorie mitiche greche assoceranno più tardi a Zeus (sull’ipotesi che individua nella documentazione minoica, in connessione con verisimili rese di toponimi quali “Ida” e “Dikte”, un termine che denota il “labirinto”, o “recesso sacro” (*du-bu-re*; mic. *da-bu-ri-to* = *dabúrinthos* / *labýrinthos*: rimorfologizzato con suffisso *-inthos* e scambio di consonanti non estraneo all’area di attestazione - cfr. alternanza mediterranea) v. F. Aspesi, *Archeonimi del labirinto e della ninfa*, Roma, “L’Erma” di Bretschneider, 2011.

Possibili echi del conflitto ideologico postulato alle origini dell'Indeuropa, che produssero con speciale evidenza, specialmente in ambito greco, uno “sbilanciamento fra i generi”, possono essere inoltre rintracciati nelle complesse trame mitiche che si sono tramandate. Sono numerosi i miti che serbano memorie di un antico scontro al termine del quale si delineò una rigida separazione fra maschile e femminile, e così il primato del diritto paterno sul diritto materno. I miti nordici, per esempio, consegnano il ricordo di un conflitto fra le divinità ctonie e gli dèi celesti, al termine del quale questi ultimi si impongono. La separazione fra le due classi si traduce nella cosmologia mitica nella rigida gerarchizzazione dello spazio.<sup>27</sup> Il grande mito cosmogonico narra la negazione della linea di discendenza materna, secondo il processo noto in antropologia come “pseudo-male procreation”, pseudo-procreazione condotta solo per via paterna.<sup>28</sup> Nell'Edda di Snorri si legge che all'origine del mondo era il nulla, un baratro immanente dal quale prese forma il cosmo.

Nello spazio vuoto esistevano due poli, uno gelido ed oscuro, l'altro lucente ed infuocato. Dal centro della regione fredda scaturirono le acque velenose dei fiumi cosmici, gli Elivágar, che a contatto con l'estremità calda crearono il gigante primordiale della brina. Ymir, generato dall'incontro tra il fuoco e il ghiaccio, cadde in un sonno profondo e cominciò a sudare. Dalle gocce ardenti che scivolarono lungo il suo braccio sinistro nacquero un maschio e una femmina, dai suoi piedi invece ebbe origine un essere mostruoso a sei teste. Mentre il ghiaccio continuava a sciogliersi si formò un immenso fiume nel quale prese vita una mucca. L'animale leccò le rocce ghiacciate attorno a sé dalle quali nacque il primo uomo, Buri. Dall'unione tra suo figlio Borr e Bestla, della stirpe dei giganti, nacquero gli dèi celesti. Odino e i suoi compagni sacrificarono Ymir e nel sangue delle ferite del gigante persero la vita

---

<sup>27</sup> E. Notti *op. cit.* 2008.

<sup>28</sup> “Pseudo-male procreation” denota la visione riduttiva o la negazione della funzione biologica e dell'importanza sociale della figura femminile; M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, Odense, Odense University Press, 1994.

anche gli altri membri della stirpe. Annegarono tutti eccetto Bergelmir e la sua compagna, che continuarono a riprodursi garantendo la sopravvivenza della razza.<sup>29</sup>

Al femminile sarà dunque negata la funzione biologica primaria, un tempo incarnata dalle Grandi Madri venerate nell'Europa preagraria. Il tema è molto complesso, come testimonia l'edificio ermeneutico costituitosi intorno a uno dei miti più significativi tramandati nel mondo greco: la caduta dell'antico diritto materno che Eschilo mette in atto nella sua *Oresteia*. La trama è nota. Soggetto dell'opera è Oreste, che uccide la madre Clitennestra insieme all'amante Egisto per vendicare la morte del padre Agamennone, assassinato a tradimento dai due amanti. Oreste, matricida, viene perseguitato dalle Erinni e fugge ad Atene. Istituito un tribunale, Atena presiede all'assemblea mentre le Erinni pronunciano l'accusa e Apollo la difesa. Il matricidio non viene riconosciuto delitto di sangue e le divinità tutelari dei diritti femminili, che si vedono infine sconfitte, si muteranno in Eumenidi, le benevole. Intanto il nuovo ordine olimpico si stabilisce ad Atene mentre del passato resta l'emblematica voce del coro "dèi nuovi avete calpestato le antiche leggi". Il tribunale presieduto da Atena sancisce dunque il primato della gravità del delitto di sangue per parte paterna, e così la sconfitta del diritto materno in tema di procreazione e trasmissione di consanguineità, nonché la superiorità delle nuove divinità sostituitesi a quelle arcaiche. Assolutamente emblematico è quindi, accanto all'esito stesso del processo, il ruolo di Atena. Il passaggio alla nuova società patriarcale è stabilito da una dea nata dalla testa del dio padre Giove. Si realizza così una rigida unilateralità<sup>30</sup> e la figura maschile si appropria del ruolo che per ragioni fisiologiche è proprio della donna.

Si dovrà in primo luogo ricordare che il mito racconta per i sentieri scivolosi che gli sono propri ed è dunque un obbligo filologico prestarvi fede, con dovuta cautela, riconsegnandolo allo spazio e al tempo in cui è stato trasmesso. Nel testo di Eschilo appare evidente il recupero del mito alla luce di un evento storico accaduto a pochi anni dalla rappresentazione dell'opera: il ridimensionamento

---

<sup>29</sup> Si veda G. Chiesa Isnardi, *Miti Nordici*; Milano, Longanesi, 1997; dei miti nordici tratto diffusamente in *op. cit.* 2008, § IV.

<sup>30</sup> La tensione fra i generi, alla luce della partecipazione alla procreazione, è evocata nei miti che narrano le nascite per partenogenesi (si pensi per esempio alle Erinni, ad Afrodite ecc.); di rilievo è anche la figura di Era, che genera figli a sua somiglianza. Per un approfondimento su questi temi C. G. Jung – K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it di A. Brelich, Torino, G. Einaudi, 1948.

delle funzioni dell'Aeropago deciso nel 462 a.C. attraverso la riforma legislativa di Efialte. Ma c'è di più. Viene evocato l'antico scontro ideologico che avrebbe segnato la cultura greca non senza esiti – mi sentirei di aggiungere – sulla misoginia che ha attraversato il pensiero occidentale.<sup>31</sup> Nell'*Oresteia* riecheggiano, infatti, le voci del dibattito sulla partecipazione al processo generativo, e dunque sulla filiazione e la consanguineità, infine rielaborato, in veste teorica, nella riflessione aristotelica attraverso l'equazione donna = materia passiva; uomo = spirito attivo.<sup>32</sup>

L'accentuazione di un aspetto della polivalenza archetipale discende dalla cultura entro la quale si realizza. Nella società patriarcale la materia, carattere del materno, viene svalutata caricandosi di valenze negative<sup>33</sup> in contrapposizione all'ideale, attribuito all'aspetto paterno e maschile. Il ribaltamento che assegna al maschile il carattere generativo della trasformazione, che la donna esperisce dal punto di vista biologico e condivide con la terra dal punto di vista simbolico, può forse essere inteso come l'emancipazione dell'individuo dall'aspetto tragico della vita: la sua caducità.<sup>34</sup> Il mondo patriarcale seleziona così sul piano mitico una genealogia che lo elevi e lo allontani dall'originario "abisso del femminile". I due estremi della stessa curva, la vita e la morte, si polarizzano.

---

<sup>31</sup> L'inferiorità postulata sul piano fisiologico e la negazione del ruolo attivo nel processo generativo sarà trasferita sul piano morale. La donna diverrà così "biologicamente" e "culturalmente", un "ambiguo malanno", infine "demonizzata" (significativa è la posizione di Semonide); su questi temi si veda E. Cantarella *op. cit.*

<sup>32</sup> Sulla materia, Anassagora avrebbe affermato che "il seme è il prodotto del maschio, mentre la femmina offre solo il luogo"; M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Milano 2008, pp. cxxxiv-clxvii. Su questi temi è sempre un'opera di riferimento: V. Pisani, "La donna e la terra", *Anthropos*, 37-40, 1942-1945, pp. 241-253 (= *Saggi di linguistica storica*, Torino, 1959, pp. 261-278). Inoltre sul pensiero presocratico si veda il grande *corpus* del DIELS (I ed., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903; tr. It. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari 2004; in particolare, su Parmenide I, pp. 267-268; su Empedocle I, pp. 358-359, 394; su Anassagora II, pp. 599-600; su Diogene di Apollonia II, p. 630; su Democrito (e Aristotele) II, pp. 728-729). Platone fa cenno a questi temi nel *Timeo*, 91a-d (ma cfr. nella *Repubblica*, libro V, a proposito della parità fra uomo e donna); inoltre *Menesseno* 238 a. Sulla posizione di Aristotele: G. E. R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991 (trad. it *Metodi e problemi della scienza greca*, Bari 1993, v. in particolare pp. 637-684) e la bibliografia ivi citata: "Ma il residuo femminile è tale potenzialmente, quale per natura è l'animale, e contiene in potenza le sue parti, anche se nessuna in atto, e questa è la causa del formarsi di ciascuna delle parti e anche il fatto che quando l'elemento attivo e quello passivo vengono in contatto, nel modo in cui ... l'uno è attivo e l'altro passivo, immediatamente l'uno agisce e l'altro subisce. La femmina dunque offre la materia, il maschio il principio del mutamento."; (Aristotele, *Generazione degli Animali*, 740 b 18-25).

<sup>33</sup> Si pensi ai criteri di purezza che le società umane spesso selezionano in relazione al contatto con il sangue e la materia.

<sup>34</sup> E. Neumann *op. cit.* pp. 58-62.

Non stupisce allora rilevare la proliferazione nei miti greci, e non solo, di figure mostruose e demoniache,<sup>35</sup> terribili e divoranti, che fanno del femminile sinonimo di morte<sup>36</sup> piuttosto che di vita. Si ricordino, per esempio, accanto alle terribili Erinni (Aletto, Tisifone e Megera), le Gorgoni dai capelli di serpente e dalle lunghe zanne, con la lingua sporgente e occhi pietrificanti (come nel mito di Medusa),<sup>37</sup> le Graie dal corpo di oche, bianche e lunari come le Erinni, nate vecchie, e con un sol dente e un occhio in tre e poi ancora Cariddi, vortice marino divorante, l'orrendo mostro funesto Scilla, le Chimere e le Sfingi. Alla complessa concezione della morte si legano spesso nella mitologia dell'Indeuropa figure femminili sinistre, agenti personificati o divinità connesse all'aldilà. La greca Moira,<sup>38</sup> in origine una divinità femminile minore del fato, come le norne germaniche,<sup>39</sup> diviene più propriamente una figura portatrice di morte, come le Arpie, spiriti in forma di uccelli, e ancora per esempio, nella cultura irlandese, Morrigan, figura singolare o molteplice (a costituire una

---

<sup>35</sup> La visione maschile del femminile produce "mostruosità". I grandi miti "matriarcali" delle Amazzoni e delle Lemnie, per esempio, possono essere osservati in questa luce. Sull'interpretazione di questi miti: E. Cantarella *op. cit.*, p. 32.

<sup>36</sup> Accolgo la notizia riferitami da Claudio Bonvecchio – che qui mi è caro ringraziare – della sopravvivenza in ambito Mediterraneo di un'antica tradizione che conferma la speciale posizione del Femminile come tramite della morte. In Sardegna è infatti attestata la figura dell'*accabbadora*, che nell'omonimo romanzo di Michela Murgia si definisce emblematicamente l'"ultima madre". Di speciale suggestione sono le caratteristiche attribuite ad essa riconosciute, come per esempio il volto velato (cfr. "l'anonima impersonalità dell'archetipo) e l'attinenza con l'attività della tessitura (che rinvia al dominio del fato). Si noti inoltre che la tradizione spesso associa a questa figura anche la funzione di levatrice, connettendola, dunque, con il momento della nascita, oltre che della morte. Ringrazio Massimo Pittau per avermi fornito ulteriori indicazioni in merito. Apprendo che l'usanza dell'*accabbadura*, cioè della buona morte, praticata dalle *accabbadoras* (ma anche dagli *accabbadores*) su individui in lunga e dolorosa agonia è attestata in epoca recente. Nel febbraio del 2004 il mensile di Cagliari "Il Messaggero Sardo" recava notizia di: "un anziano emigrato che conservava il ricordo chiaro di due casi di eutanasia, effettuata da *accabbadoras* a Cuglieri, dopo la I guerra mondiale, nei primi anni Venti.... In paese se ne parlava in modo molto sommo e riservato ...". Alessandro Bucarelli e Carlo Lubrano hanno recentemente riferito di due episodi di *accabbadura*, uno avvenuto a Luras nel 1929 e l'altro avvenuto ad Orgosolo nel 1952. Sono altresì attestati altri due casi di *accabbadura* avvenuti in epoca recente in Gallura e provocati attraverso il colpo di un martello di legno sul cervelletto oppure sulla tempia, martello di cui esiste un esemplare nel «Museo Etnografico» di Luras. Una fotografia dell'oggetto è pubblicata dallo stesso Pittau in *Storia dei Sardi Nuragici* (Selargius, Domus de Janas, 2007, p. 276; v. inoltre le opere lessicografiche di riferimento: P. Casu, *Vocabolario sardo logudorese-italiano* (a cura di G. Paulis), Nuoro, Isre – Ilisso Edizioni, 2002; M. L. Wagner, *Dizionario etimologico sardo*, Heidelberg, Winter, 1960-1964; inoltre v. W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter, 1969 (REW): si rileva la forma parallela siciliana "akkapari", che pare riconducibile allo spagnolo "acabar", "terminare"; tuttavia si deve osservare (cfr. M. G. Cabiddu, "Akkabbadoras: riso sardonico e uccisione dei vecchi in Sardegna" in *Quaderni Bolotanesi*, XV, (1989), p. 349) che né il verbo (tuttavia presupposto dal participio), né il femminile sono attestati nel vocabolario sardo.

<sup>37</sup> Si noti che nell'ideologia dell'Indeuropa la mobilità è sinonimo di vita, l'immobilità, per converso, rinvia alla morte. Romano Lazzeroni *op. cit.*

<sup>38</sup> Sul mito: G. Guidorizzi *Il mito greco. Gli dèi. Gli eroi*, Milano, Mondadori, 2009-12.

<sup>39</sup> Sulla funzione delle norne germaniche in relazione al fato e alla conoscenza si veda: P. C. Bauschatz, *The Well and the Tree: World and Time in Early Germanic Culture*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982.

triade), originariamente una dea della guerra che più tardi assume la funzione di dispensatrice di morte e padrona del destino, analogamente alle Valchirie.<sup>40</sup>

### Vita, morte e Femminile

Si noterà che nelle lingue indeuropee la morte assume spesso una veste femminile.<sup>41</sup> Tuttavia i fatti di lingua impongono grande cautela.<sup>42</sup> Il genere grammaticale, in particolare, costituisce, per dirla con Pisani, un campo di indagine particolarmente malsicuro.<sup>43</sup> Si correla latamente con la tematica della distribuzione del lessico la specificità della lessicalizzazione della parola per “morte”, investigata da Romano Lazzeroni nella *Cultura Indeuropea*. Ne riprenderò dunque, sommariamente, le argomentazioni.

Il versante indiano fornisce preziose indicazioni. Il nome indeuropeo della morte \**mṛtis* è femminile, come femminili sono, nella maggioranza dei casi i derivati in *-ti*. In sanscrito, tuttavia, “morte” si dice \**mṛtyu-*, che è maschile. *Mṛtyu-* è una neoformazione, esito dall’attrazione di *jīvātu-* “vita”: l’antico *mṛti-* è stato ritematizzato in *-u* sul modello del suo antonimo. Si osservi la coppia polare : “*jīvātave na mṛtyave*” (“per la vita, non per la morte”, *RV X 60 8*),<sup>44</sup> sintagma ripetuto nel formulario e dunque molto antico, e un’altra espressione “*jīvātave na martave*”, che mostra ancora di più l’influenza stringente dell’antonimo, estendendosi all’intero suffisso. Dunque *jīvātu-*, vita, che è stato modello di *mṛtyu-* è femminile; *mṛti-*, che sta alla base di *mṛtyu-*, è anch’esso femminile,

---

<sup>40</sup> J. Mallory – D. Adams, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London-Chicago, Fitzroy Deaborn, 1997 sv. “Underworld”.

<sup>41</sup> E.g. av. *mərəti-*, lat. *mors*, *-tis*, lit. *mirtis*, serb. *smr̃t*. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Tübingen Basel, A. Francke, 2002, p. 735. A proposito di *-ti*: J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1896, § 464-465, pp. 622-623.

<sup>42</sup> Identificare i tratti pertinenti della configurazione dei generi pone numerose difficoltà. Tale compito non si esaurisce nell’individuazione dei processi cognitivi che presiedono, ideologicamente e culturalmente, l’organizzazione tassonomica. Ragionando in chiave comparativa, la logica sottostante ai generi appare spesso sfuggente. Nelle lingue indeuropee le ripartizioni non sono sempre omogenee e in alcuni casi si osserva la presenza di varianti ambigeneri, la cui motivazione deve essere ricercata a partire dall’osservazione di parametri interagenti sul piano semantico e sintattico, tenendo conto delle scale di animatezza; R. Lazzeroni, “Il nome greco del sogno e il neutro indoeuropeo”, *AGI*, vol. 87 (2002), n. 2, pp. 145-162.

<sup>43</sup> Sempre fondamentale per districarsi in un tema tanto vasto: V. Pisani, *Glottologia indeuropea*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, pp. 253-55; inoltre v. O. Szemerényi, *Einführung in die Vergleichende Sprachwissenschaft*, Darmstadt, 1989.

<sup>44</sup> *Rgveda samhita* (with an English translation by Svami Satya Prakash Sarasvati and Satyakam Vidyalkar), New Delhi, 1977; v. in particolare, sul concetto della morte, il decimo libro.



ma *mrtyu-* è maschile. Sul piano etimologico il cambiamento di genere è immotivato. Non così se si suppone che l'opposizione di genere agisca in questo caso come una metafora della polarità. Due nozioni polarizzate come la vita e la morte<sup>45</sup> sono da un lato in rapporto di correlazione, di antinomia dall'altro. L'identità dei suffissi è il segno della correlazione, l'opposizione dei generi quello dell'antinomia.<sup>46</sup>

Mentre appare più immediata l'attribuzione alle divinità maschili, individualizzate, di una funzione distintiva e preminente, il femminile tende spesso ad assumere carattere "transfunzionale"<sup>47</sup> o "multifunzionale". Le divinità femminili vengono più frequentemente ad assumere ruoli passivi, convertendosi talvolta in garanti di sovranità per le figure maschili maggiori ad esse associate. Le

---

<sup>45</sup> Sui rapporti fra la morte e il Femminile, sembra inoltre opportuno ricordare alcuni fatti contemporanei. Il 30 marzo del 2012 CNN México (<http://mexico.cnn.com/>) ha riportato la notizia dell'arresto di otto persone con l'accusa di omicidio. Le autorità hanno riferito che i crimini sono stati commessi nell'ambito della celebrazione di sacrifici umani. Il sangue delle vittime, due bambini di 10 anni e una donna, Cleotilde Pacheco, di 55, è stato fatto colare su di un altare, in offerta alla "Santa Muerte", in cambio della richiesta di protezione per la famiglia degli officianti. I sacrifici di sangue dedicati alla Santa Muerte sono stati compiuti a Nacozari de García, un piccolo centro di circa 25000 abitanti, a 250 chilometri da Hermosillo, non lontano dalla frontiera con gli Stati Uniti. La donna era scomparsa nel 2009, nel 2010 si era registrata la sparizione del primo bambino e il 26 marzo del secondo. Questi fatti portano all'attenzione una conseguenza, in questo caso evidentemente estrema, della notevole ascesa del culto della Santa Muerte e dell'incremento delle pratiche ad esso connesse, specialmente in epoca recente, fra le classi sociali più povere, sia in contesto rurale che urbano (è noto l'altare del barrio di Tepito). Nei primi anni del 2000 la divulgazione del culto è stata promossa dall'allora arcivescovo David Romo Guillén (dell'Iglesia Católica tradicional Mex USA), nel tentativo, vano, di ottenere l'approvazione ufficiale della Chiesa Cattolica. A questo proposito, il 4 aprile del 2005 circa 30000 persone, secondo la cronaca locale, si sarebbero recate in processione per le strade di Città del Messico. Simile nell'aspetto alla Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte è al tempo stesso terribile e consolatoria, raffigurata come uno scheletro avvolto in un mantello e accompagnata simbolicamente da elementi tipici attributivi, solitamente la falce in pugno, la bilancia e il globo terrestre. Secondo il sentimento religioso popolare, la Santa Muerte estende sui fedeli e sui loro cari protezione, o viceversa maledizioni, che possono interessare le diverse sfere del quotidiano (amore, lavoro, salute ecc.). Il culto, analogamente a quello di San La Muerte, per esempio, sembra essere particolarmente diffuso in America Latina fra coloro che "vivono pericolosamente", ai margini della legalità, e altresì fra le frange più estreme del narcotraffico. L'origine del culto e delle sue diverse manifestazioni è incerta, ancorché esso appaia verisimilmente riconducibile ai processi sincretistici che hanno interessato, in particolare, contesti precolombiani, pagani e cattolici (sulla "Santa Muerte" e a proposito di religione Yoruba, Catholic Folk e sui culti di San La Muerte sono a più riprese intervenuti Araujo Peña, Sandra Alejandra, Marisela Barbosa Ramírez, Susana Galván Falcón, Aurea García Ortiz e Carlos Uribe Ordaz; nella letteratura v.: "La Santa Muerte" di H. Aridjis e nella cinematografia il film omonimo diretto da E. S. Aridjis; fra le attestazioni artistiche e.g. Catrina di J. Guadalupe Posada ). Il culto della Santa Muerte rimanda così all'associazione, di speciale interesse antropologico, fra la morte e la figura femminile, nonché alle relative funzioni apotropaiche e ai processi tabuistici (per sostituzione del nome che incute paura con uno più benevolo o familiare) ad essa connessi: basti pensare *exempli gratia* alla proliferazione di attestazioni di figure femminili di morte (la Santissima, Donna Sebastiana, la Paciencia, la Señora de las sombras, la Señora blanca, la Señora negra, la Niña santa ... ) e ancora, anche in Italia, ai luoghi di culto che, con origini e significati molteplici, richiamano la morte (e.g. Chiesa della Morte di Molfetta; Chiesa della Morte di Offida ) e alle credenze popolari, come quella diffusa in Piemonte, che accostano all'uomo nero una figura femminile mortifera, la Catlina (ricordata nel romanzo omonimo di Maria Tarditi).

<sup>46</sup> R. Lazzeroni *op. cit.* 1998, p. 40.

<sup>47</sup> J. Mallory – D. Adams, *op. cit.* sv. "Transfunctional Goddess".

dee così “sbiadiscono” oppure frequentemente si convertono, come si è detto, in figure di morte. Le figure femminili terribili della tradizione drammatica e letteraria greca, il cui potere seduttivo appare oggi immutato,<sup>48</sup> compaiono spesso al plurale e più precisamente, molto di frequente, in gruppi ternari (tale è la veste del plurale a quota indeuropea nell’opposizione con il duale e il singolare). Ai problemi di genere, dunque, si assommano i problemi di numero.

L’esempio delle Erinni si rivela ancora particolarmente significativo. Nelle fonti letterarie il loro numero è imprecisato, nell’oscillazione fra il singolare, e il plurale, che pare tuttavia prevalere. In miceneo sono attestate le forme *e-ri-nu* (*Erinus*) ed *e-ri-nu-we* (*Erinwei*), che incoraggerebbero a postulare, almeno in questo ambito, una veste singolare. Va detto tuttavia che l’identificazione delle forme e funzioni di questa figura con i soggetti evocati nell’*Oresteia*, nella *Teogonia* e nei poemi omerici, è difficilmente dimostrabile. Certamente suggestivo è il contesto culturale in cui viene menzionata, accanto cioè a figure che assumeranno un ruolo preminente nel pantheon greco.<sup>49</sup> Già nella *Teogonia*, tuttavia, le Erinni compaiono, al plurale, e in secondo piano rispetto alle divinità maggiori, nella schiera della terribile progenie della Terra (intesa come principio cosmico). L’associazione delle Erinni con figure di morte connesse agli inferi si riscontra anche in Omero, in cui sono evocate accanto ad Ade (Zeus), Moira e le Arpie.

L’insofferenza delle divinità femminili all’individualizzazione appare evidente anche nel caso di Ilizia.<sup>50</sup> Associata ai cori delle Moire, *Εἰλείθυια*, figlia di Era, è strettamente legata all’universo femminile e conosce un’ininterrotta tradizione che la associa al momento del parto,<sup>51</sup> nonché della morte.

---

<sup>48</sup> M. Treu, *Dark Ladies, Bad Girls, Demon Queens. Female Power and Seduction from Greek Tragedy to Pop Culture*, in corso di pubblicazione.

<sup>49</sup> In KN Fp 1 la figura è destinataria di un quantitativo d’olio e inserita in una lista di offerte a diverse divinità, in cui sono evocate figure e luoghi del mito: *Zeus Diktaios*, che riceve quantitativi doppi, verisimilmente presso l’antro di Ilizia ad Amniso (*a-mi-ni-so*), di un’offerta da inviare al sacello di *Daidalos* (*da-da-re-jo*); in KN V 52 è menzionata accanto ad Atena Potnia (*a-ta-na-po-ti-ni-ja*), Poseidone (*po-se-da-o-ne*), e verisimilmente, evocati per epiteto, Apollo e forse Ares (*pa-ja-wo-ne*; *e-nu-wa-ri-jo*).

<sup>50</sup> *Il.*, XI, 270.

<sup>51</sup> “Ilizia” è ricordata in una tavoletta di Cnosso (Gg 705) su cui è altresì menzionata la località di Amniso, presso cui, come è noto, è situata la famosa grotta “labirintica” (cfr. *Od.* XIX, 188, Strabone X, 4.8). Le guide locali raccontano che al simbolismo propiziatorio della grotta fanno riferimento ancora oggi le ragazze in procinto di nozze. Ilizia è forse altresì evocata, in forma di epiclesi, in un’altra tavoletta cnossia (Gg 702) come *Potnia Daburinthoio*, la signora, cioè, del labirinto. Pindaro la celebra nella VII Nemea: *Ilitia, assistente delle Moire dai pensieri profondi, figlia di Era la potente, ascolta, tu che fai nascere i bambini. Senza di te non vedremmo la luce, né l’ora caritatevole delle tenebre.*

I fatti linguistici impongono, caso per caso, un attento esame, che esula dall'orizzonte euristico del presente studio. È parso tuttavia opportuno accennare anche a questi aspetti – in gran parte irrisolti e forse indecidibili – poichè essi partecipano alla complessità dell'oggetto che si è inteso investigare: il Femminile. Non sembra inopportuno ricordare che una risposta suggestiva intorno al quesito generale della definizione dello statuto del Femminile riconduce, nell'ambito della psicologia analitica, la pluralità, l'impersonalità e la grandezza del femminile, il suo carattere cioè ineffabile e generico, all'"anonima impersonalità dell'archetipo",<sup>52</sup> indice di una fase evolutiva arcaica della coscienza umana e verisimilmente esito, più tardi, di un trapasso culturale che si osserva alle origini dell'Indeuropa. Nel corso della storia le figure femminili restano a lungo senza voce, nell'immaginario si moltiplicano e si personalizzano. Sono queste le orme delle Grandi Madri, "figure che, essendo state rimosse ad opera degli dèi dominanti, sono regredite a una forma primitiva e anonima, anteriore allo stadio della configurazione"<sup>53</sup> Il Femminile si sottrae infine al nostro sguardo e scivola via, senza volto, fra le pieghe del tempo.

---

<sup>52</sup> "Grande" esprime il carattere simbolico di superiorità, che la figura archetipica possiede nei confronti di tutto ciò che è umano, e in generale, di tutto ciò che è stato creato. Il nome "La Grande" che in Egitto spetta alla dea Toeri è l'espressione simbolica dell'anonima impersonalità dell'archetipo, analoga al plurale goethiano "Le madri"; E. Neumann *op. cit.* p. 22.

<sup>53</sup> E. Neumann *op. cit.* p. 86.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metábasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisce una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.