



Μορμώ δάκνει... Morde il babau! Gli spauracchi femminili della Grecia antica. Storie di donne e di dolore.

Alessandra Romeo

Independent researcher

KEYWORDS

bogeywomen, spauracchi femminili, mormolykeia, child-killing demons, Greece, female condition

ABSTRACT

Unconscious fears and the desire to fix specific patterns of behavior find their natural outlet in the myth: Lamia, Empusa, Mormolice, Mormò, Accò, Alfitò and Gellò are unmarried female figures, without children and not subject to male authority. These figures find themselves in an almost subversive position of reality, threatening existing social structures: they become monsters, bogeywomen for children, a symbol of the evil darkness that feeds on the fear of those who believe in them. The purpose of the study is to analyze the connection with the historical context of belonging, through reading of ancient literary sources, to identify the causes that have determined their creation and development over the centuries.

Introduzione

Nella tradizione greca antica esistevano diversi spauracchi usati per spaventare i bambini.

Quelli di genere maschile conosciuti sono unicamente i Ciclopi, ricordati una sola volta nella veste di “uomo nero”, impersonato da Hermes che si maschera per l’occasione, nell’*Inno ad Artemide* di Callimaco (Call. *Dian.* 64-71). Il poeta riporta l’episodio nel quale Artemide, ancora bambina, andò dai Ciclopi per chiedere loro di realizzarle arco, frecce e faretra. Era accompagnata da alcune ninfe che, a differenza della dea, ne avevano paura, un terrore che risale all’infanzia e si protrae nel tempo:

*Non è vergogna: rabbriviscono sempre a vederli,
anche non più piccine, le figlie degli dèi beati.
Quando una bimba disobbedisce alla madre, i Ciclopi,
Arge o Sterope, e dai recessi della casa
arriva Hermes impiastriccato di cenere nera:
subito la bimba spaventa, e lei della madre
in grembo si va a rifugiare, con le mani sugli occhi.
(Trad. it. D’Alessio 2016:105)*

Gli spauracchi più conosciuti e usati dalle nutrici e dalle madri, però, sono di genere femminile: Lamia, Mormò, Mormolice, Accò, Alfitò e Gellò. Il termine greco per identificare questo insieme è *mormolykeia* (cfr. Pl. *Phd.* 77 E; Arr. *Epict.* 2, 1, 15-20) e scopo dello studio è analizzarne eziologia e sviluppo nella tradizione antica. Nell’analisi sarà approfondita anche la figura di Empusa, in quanto spesso le nostre protagoniste sono a essa correlate, sebbene questa non sia esplicitamente indicata come

spauracchio fanciullesco dalle fonti più antiche ma solo in Plutarco.

Punto di partenza per identificare i caratteri principali e i miti e per indagare i motivi che hanno condotto alla loro creazione, individuabili nella paure inconse nell'uomo legate all'infanzia, è innanzitutto la lettura delle fonti greche, seguita poi da quella delle testimonianze latine e patristiche. L'analisi proverà a dimostrare anche che questi *mormolykeia* sono il risultato della precisa volontà di creare *exempla* immorali opposti agli schemi socialmente accettati nell'Atene del periodo arcaico e classico e fondamentale risulta, quindi, un approfondimento sul ruolo della donna in quel contesto storico e sociale.

La soggezione nei confronti della donna e l'incapacità di capire determinati processi legati esclusivamente al mondo femminile, infatti, trovano sbocco naturale nel mito: Lamia, Empusa, Mormolice, Mormò, Accò e Gellò sono figure femminili nubili, senza figli e non soggette all'autorità maschile. Questi aspetti legati alla femminilità indipendente dall'uomo e incompleta dal punto di vista sociale sono basilari per capire come queste figure si trovino in una posizione quasi sovversiva della realtà, minacciando le strutture sociali esistenti. Diventano mostri, spauracchi per bambini, simbolo delle tenebre maligne che si nutrono della paura di chi crede in loro.

Scopo ultimo dello studio, quindi, è analizzare i processi profondi di tali paure e il rapporto con il contesto storico di appartenenza, cercando di comprendere in che misura queste figure femminili si trovino ai margini della vita e della società e come ciò trovi il suo sviluppo inconscio nel mito.

1. Le fonti greche, latine e patristiche

Lamia

Λάμια è da sempre identificata come una donna di origine libica (cfr. D.S. 20, 41, 6; Eudoc. *Violarium* 596; Zonar. *s.v. Λάμια*) trasformatasi in una creatura mortale terribile che rapisce e mangia fanciulli, neonati o i feti strappati dai ventri squartati delle donne gravide (cfr. Anon. *in EN* 1148B). Stefano di Bisanzio (St.Byz. *s.v. Λάμια*, ed. Meineke) la definisce regina dei Trachini, dal cui nome deriverebbe quello dell'omonima città tessala della Melide (Plb. 9, 29, 2; Suid. *s.v. Αντίπατρος*, α 2704 Adler) e negli *Scholìa in Theoc.* 15, 40 è ricordata come regina dei Lestrigoni.

Secondo alcune fonti era di stirpe divina in quanto considerata o figlia di Belos (*Scholìa ad Ar. Pax* 758; Eudoc. *Violarium* 596), a sua volta figlio di Libia e Poseidone, re d'Egitto e colui il quale mise il figlio Danao sul trono della Libia (cfr. Apollod. *Bibliotheca* 2, 1, 4; 3, 1, 1), o figlia di Poseidone (cfr. Stesich. fr. 220 Davies = *Schol. ad A.R.* 4, 828; D.Chr. 37, 13; Paus. 10, 12, 1; Plu. *Moralìa* 398C; Clem. Al. *Strom.* 1, 15, 70, 3; Eumel. fr. 8 Bernabé).

Le fonti non concordano sulla discendenza e sulle unioni amorose: per Stesicoro, Eustazio di Tessalonica (Eust. *Commentarii ad Homeri Odysseam, ad fidem exempli Romani* 1714, 33) e lo scoliasta alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (*Schol. ad A.R.* 4, 828) era madre di Scilla, secondo il Periegeta (Paus. 10, 12, 1) ebbe da Zeus la Sibilla Erofile, considerata prima donna che cantò gli oracoli di Delfi e denominata Sibilla dai Libi, nel Suda si legge che ebbe la Sibilla da Apollo (Suid. *s.v. Σίβιλλα*, σ 355 Adler) e per Tolomeo Efestione ebbe da Zeus il bellissimo Achille, condannato poi alla bruttezza eterna per aver sfidato e vinto in una gara di bellezza Afrodite, giudice della quale fu il dio Pan (cfr. Phot. *Bibl.* 190, 152a-b). La notizia che fosse madre della Sibilla è confermata in Plutarco (Plu. *Moralìa* 398C, dove si afferma che fu la prima Sibilla, giunta dall'Elicona o dalla terra dei Maliesi), Clemente Alessandrino

(Clem.Al. *Strom.* 1, 15, 70, 3) e nella già citata Orazione Corinzia 37 di Dione Crisostomo (Favorin. *Corinth.* (= D.Chr. 37) 13 = Eumel. fr. 8 Bernabé).¹

La figura di Lamia è presente anche nell'omonima opera perduta di Euripide (E. *TGF* fr. 922 = D.S. 20, 41, 6; cfr. Lact. *inst.* 1, 6, 8), dove si conferma la provenienza libica.²

Diverse anche le versioni del mito sul luogo nel quale viveva e sulla descrizione corporea.

Diodoro Siculo (D.S. 20, 41, 2-6) afferma che, secondo la tradizione, la dimora della regina libica Lamia si trovava nei pressi della città di Automola, dove vi è una ripida montagna in mezzo alla quale si trova un profondo burrone dalla parete di roccia liscia e scavata. Ai piedi di questa roccia vi era un grande grotta, all'ombra di piante di edera e tasso. Lo storico la descrive come una donna di straordinaria bellezza che, a causa della sua ferocia, mutò la sua figura in un famelico animale. La metamorfosi avvenne a causa del dolore della perdita dei suoi figli e della sempre più crescente gelosia nei confronti delle altre madri. Ordinò, quindi, che i bambini fossero strappati dalle braccia materne e uccisi all'istante. Ecco perché ancora oggi incute timore nei bambini, che temono anche solo di sentirne pronunciare il suo nome. Diodoro afferma, inoltre, che la regina era dedita al bere, permetteva quindi ai suoi sudditi di fare impunemente ciò che volevano, senza preoccuparsi di ciò che di nefasto accadeva durante il suo torpore da ubriacatura, e conservava gli occhi in un cesto prima di bere: il racconto, afferma Diodoro, è infatti un'allusione alla temporanea cecità metaforica dovuta al bere che comporta uno stato di incoscienza non intenzionale.

Si narra, infatti, che essa fosse solita dormire senza occhi, accuratamente riposti in un vaso e poi reinseriti nelle orbite oculari una volta sveglia (cfr. Plu. *Moralia* 515 f - 516 a).

Le fonti narrano che mentre dormiva o dopo un'ubriacatura, dovuta al vizio del bere, era innocua ma quando insonne vagava di notte diventava pericolosissima e capace di mutare forma (cfr. Ar. *V.* 1035; *Scholia ad Ar. Pax* 758). Aristofane, inoltre, la descrive come un essere volgare con sozzi testicoli (Ar. *V.* 1035; *Pax* 758) che, una volta catturato, si mise a emettere peti (Ar. *V.* 1177). Del commediografo è da segnalare anche un passo da *Le donne al parlamento* (Ar. *Ec.* 75-76):

PRASSAGORA *Vedo che anche il resto è tutto a posto: le scarpe spartane, bastoni, i mantelli da uomo, come s'era detto.*

PRIMA DONNA *Io ho rubato questo bastone a Lamio, mentre dormiva.*

PRASSAGORA *Sì, uno di quei bastoni da scorreggiarci sopra.*

(Trad. it. Paduano 2018:63)

Lamio dovrebbe essere il consorte della donna che ha rubato il suo bastone. Indubbia è la suggestione fonica Lamio-Lamia, che enfatizza la comicità della scena, e possibili sono i riferimenti allo scoreggiare del mostro e all'utilizzo del bastone in quanto cieca, ma non ci sono sufficienti elementi per dichiararne una comprovata concretezza. L'infondatezza della tesi è dimostrata grazie al commento dello scoliasta

1 Questa è la più antica testimonianza di una Sibilla in letteratura (cfr. Debiasi 2004:52). L'orazione è ritenuta in realtà opera di Favorino e i quattro esametri relativi alla Sibilla li riportati e qui considerati sono ritenuti a loro volta opera di Eumelo (Barigazzi 1966a:129-148; 1966b:321-325). Amato (2002) e West (2002:121-122, n. 73), tuttavia, non concordano con l'attribuzione a Eumolo.

2 Secondo l'ipotesi dello studioso Snell (cfr. Cappanera 2016, p. 107, n. 17) il titolo sarebbe *Busiride*, fratello di Lamia e crudele re d'Egitto, poi ucciso da Herakles (cfr. Apollod. *Bibliotheca* 2, 5, 11; D.S. 1, 67, 11; 4, 18, 1; 4, 27, 3; Pherecyd. *FHG* 1 F 33; F 33.f; Hdt. 2, 45, 1).

che afferma che Lamio era un uomo umile che viveva di legna e per questo la donna dice di avergli portato via il bastone, fatto reso ancora più comico perché l'uomo in quanto custode della prigione sarebbe dovuto essere di per sé vigile. Lo scoliasta, tuttavia, ricorda un elemento utile ai fini di questa ricerca, vale a dire la notizia che nella tradizione il nome Lamio è riportato anche al femminile ed è colui di cui parla Cratete nell'omonima commedia *Lamia*, giunta a noi solo in forma frammentaria (Crates Com. fr. 18-21 in *CAF* 1: 136-137; cfr. Suid. *s.v.* *Κράτης*, k 2339 Adler). Il frammento in esame è in particolare il 18: *σκυτάλην ἔχουσ' ἐπέρδετο* [tenendo il bastone scoreggiò] che conferma la caratteristica di Lamia di emettere peti, sebbene il nome Lamia non è citato. Un riferimento importante alla *Lamia* di Cratete è anche in un frammento di Frinico (Phryn. *PS* fr. 213 ed. de Borries, p. 159) che recita *ἀνδριστι μιμῆσθαι φωνήν: ὡς ἀνῆρ. Κράτης Λαμία* [imitare la voce da uomo: come fosse maschio. Cratete, Lamia], forse da inserire in un contesto di un travestimento di una donna in uomo.

Il rimando ai suoi testicoli, invece, farebbe supporre un ermafroditismo di Lamia, come suggerisce anche la *lekythos* attica a figure nere *ABL* 266.1 del National Museum di Atene (inv. 1129) e attribuita al Pittore della Megeira, se si accetta la tesi che vi è raffigurata Lamia torturata dai cinque satiri.

Secondo quanto riportato nel Suda (Suid. *s.v.* *Λάμια*, λ 85 Adler), Lamia era una bestia selvaggia che deve il nome al suo grosso collo (*λαιμός*). In origine, però, era una bellissima donna libica, amata da Zeus, ma dal quale non riuscì ad avere figli perché al momento del parto Era uccideva i neonati (cfr. Suid. *s.v.* *Λάμια*, λ 84 Adler; *Schol. ad Aristid. Or.* 1, 102, 5 ed. Dindorf 3, p. 42; Eudoc. *Violarium* 596). Particolari sull'amplesso consumato col dio sono dati solo da Clemente Romano nella sua quinta *Homilia* (2 *Clem.* 5, 13) che riporta la versione secondo la quale Zeus si trasformò in upupa (*ἔποψ*) per congiungersi a lei.

La sventurata, allora, si nascose in una caverna solitaria e divenne per il dolore un mostro invidioso delle altre madri, di cui rapiva i figli per mangiarne le carni e succhiare loro il sangue (Eudoc. *Violarium* 596; Suid. *s.v.* *Λάμια*, λ 84 Adler; Duris *FHG* 2 F 35; Apostol. 11, 75). Secondo la testimonianza di Eraclito Parodossografo (Heraclit. in *MG* 3 (2), 85 H 34), fu Era a renderla una bestia e la carnivora Lamia, ogni volta che si infuriava, era solita levarsi gli occhi. Egli fornisce, tuttavia, una spiegazione razionale del mito: Zeus, invaghito della sua bellezza, consumò rapporti sessuali con Lamia. Era, gelosa, le cavò gli occhi e li gettò da una montagna. Lì Lamia, dolorante, sola, costretta a vivere nella disperazione e incapace di prendersi cura di se stessa e di lavarsi, finì per sembrare una bestia.

L'aspetto di animale feroce, la cecità, il bere e il vivere in una caverna sono elementi sempre presenti nella tradizione letteraria. Un particolare utile ai fini della ricostruzione dell'aspetto fisico e legato alla ferocia è riscontrabile in un frammento di Lucilio (Lucil. *sat.* lib. 30, fr. 1 Evans= Nonius Marcellus 117, 28-29), dove si ricordano che Lamia e Phyto sono due vecchie ghiottone, maligne, importune e con denti aguzzi.

La sua capacità di trasformarsi in qualsiasi cosa lei volesse, per volontà di Zeus, è riportata solo negli *Schol. ad Ar. Pax* 758, poi ripresa nel *Violarium* di Eudocia Augusta (Eudoc. 5 *Violarium* 96). Queste due fonti si discostano dalla tradizione anche nello specificare che fu proprio il dio a privarla degli occhi affinché trovasse sollievo dall'insonnia, alla quale la condannò Era, e potesse levare e rimettere gli occhi a suo piacimento. Per il resto confermano alla lettera il mito, dalla gelosia di Era che le uccide i figli all'invidia per le altre madri e al conseguente rapimento dei bambini.

Rimandi in negativo, infine, sono in Esopo e in Menandro. Nel primo verso dell'unico frammento che ci è giunto de *La collana* (Men. *CAF* 3: 116-117, fr. 403) il vecchio Lachete si lamenta della consorte, Crobile, affermando 'ho per moglie una Lamia che tanto mira alla mia eredità': la moglie, quindi, è

paragonata a un essere turpe da cui tutti stanno alla larga. Nel *Compendio di un confronto tra Aristofane e Menandro* di Plutarco (Plu. *Moralia* 853 B), invece, si legge che Menandro era lodato per le sue battute, tipo quella nella quale paragonava i tesoriere (*ταμίαις*) alle Lamie (*οὐχί ταμίαις ἀλλὰ Λαμίας ὄντας* [che non erano tesoriere ma Lamie]) e dove è apprezzabile il gioco di parole del cambio delle lettere iniziali dei vocaboli *ταμίαις* / *Λαμίας*. Per la presenza di Lamia in Esopo, invece, fondamentale per questo studio è stata la ricerca condotta da M. Pelluci Duarte Mortoza (2016:58-60), che ha riscontrato il termine *λάμιαν* nella favola 108 (= Aesop. *Prov.* 27 ed. Chambry 1927 = Aesop. *Prov.* 8. 23 ed. Phillips 2012). In essa si legge *Ἐν καιρῷ ἀνάγκης τὴν λάμιαν μητέρα κάλει* [Nel momento del bisogno si chiama la lamia madre]: secondo la ricercatrice, analizzando anche altri traduttori e possibili interpretazioni, il verso può essere interpretato nel senso che in caso di necessità o bisogno di protezione non si guarda a chi chiedere aiuto, si considera come un genitore chiunque, anche se volgare, feroce e disumano.

Il mito di Lamia trova luogo anche in Occidente, in quanto fu portata da Zeus nella penisola italica e diede nome a Lamos, la città dei Lestrigoni, divoratori di uomini, dei quali divenne regina (*Scholia in Theoc.* 15, 40). Negli *Scholia ad Ar. Pax* 758 e nel successivo *Violarium* di Eudocia Augusta (Eudoc. *Violarium* 596), si ricorda, infatti, che Zeus la portò dalla Libia in Italia e da lei prese il nome la città di Lamia.

Nelle *Metamorfosi* di Antonino Liberale (Ant.Lib. 8), invece, è chiamata Sibari e abitava in una caverna ai piedi del monte Cirfi, alle pendici del Parnaso, presso Crisa. Essa era solita rapire il bestiame e gli uomini dai campi e fu interpellato l'oracolo di Delfi per trovare una soluzione al problema: il responso fu che doveva essere offerto un giovane uomo alla creatura. Fu scelto a sorte Alcioneo, bello di aspetto e di carattere tanto da suscitare l'amore del coraggioso Euribato che passava per caso durante la processione verso la caverna. Egli decise di prendere il posto dell'amato e, una volta giunto nella caverna, trascinò Sibari fuori e la scagliò giù dalle rupi. Nel precipitare, il mostro batté la testa sui contrafforti di Crisa e scomparve. Da quella roccia sgorgò una sorgente, chiamata appunto Sibari, dalla quale i Locresi presero il nome della città di Sibari che fondarono in Italia.

Orazio, infine, ricorda il racconto, ritenuto privo di fondamento, che un fanciullo divorato da Lamia potesse essere estratto dalla sua pancia vivo (Hor. *ars* 339-340; cfr. Porph. *Commentarii in Hor. ars* 340, 1-4).

Lamia era anche indicata come un demone dissoluto (cfr. Eust. *Commentarii ad Homeri Odysseam, ad fidem exempli Romani* 1714, 33)³ e come spauracchio per i bambini (D.S. 20, 41, 4; D.Chr. 55, 11; Porph. *Commentarii in Hor. ars* 340, 2; Lucil. *sat. lib.* 20, fr. 1 ed. Evans; Lact. *inst.* 1, 22, 13; Eudoc. *Violarium* 596). Come spauracchio è ricordata insieme a Mormolice (Str. 1, 2, 8; Philostr. *VA* 4, 25) e Mormò (Lucianus *Philops.* 2; Aristid. *Or.* 1, 102, 5 ed. Dindorf 3, p. 42; *Schol. ad Ar. Eq.* 690). È annoverata, infine, tra le Empuse (Philostr. *VA* 4, 25) ed era protagonista di una favola citata da Tertulliano (Tert. *adv. Val.* 3, 3), e quindi conosciuta di certo nel III secolo d.C., che narrava la storia delle torri di Lamia (*Lamiae turres*) ma della quale non ci è dato sapere la trama (cfr. Capanera 2016:124; Leopardi 1851:111-112; Pelluci Duarte Mortoza 2016:248).

Si discostano dalla tradizione, invece, Gregorio Magno e il sofista Dione Crisostomo.

Gregorio Magno (Gr. Mag. *Memorialia in Iob* 33, 53) non riferisce alcun mito legato a Lamia, dà una breve descrizione fisica e ne fa metafora dell'ipocrisia: egli afferma che gli ipocriti si ritraggono dal

3 Eustazio ricorda che lamia era anche il nome di un pesce, una specie di squalo (cfr. Arist. *HA* 5, 4,2; 9, 25, 5; Plin. *HN* 9, 78, 3; Gal. *de alimentorum facultatibus* 1, 729). Non stupisce fosse proprio uno squalo famelico e dall'aspetto terrificante, con denti aguzzi e bocca enorme, ad avere lo stesso nome (cfr. Pelluci Duarte Mortoza 2016:289 ss.).

confessare le proprie colpe, vergognandosi di apparire peccatori davanti agli uomini, e negano la verità una volta scoperti. Nell'analizzare le parole del profeta Isaia (34, 14, 15), afferma che come la 'lamia' che ha il volto umano e la parte finale del corpo di bestia, così gli ipocriti sembrano pii, ma poi in realtà nelle loro azioni solo apparentemente buone si cela la malvagità.

Dione Crisostomo (D.Chr. 5,1; 5, 5-27) ricorda più Lamie e rigetta la tesi dello spauracchio per i più piccoli a favore di quella secondo la quale l'origine del mito sarebbe da collegare alla volontà di mettere in guardia gli stolti che si lasciano trascinare dalle passioni irrazionali verso una triste e miserabile fine. L'autore, tuttavia, conferma invece la tesi dello spauracchio nella sua orazione *Su Socrate e Omero* (D.Chr. 55, 11).

Egli, nella quinta orazione, afferma che la razza delle Lamie è caratterizzata da esemplari animaleschi pericolosi e selvaggi (cfr. D.Chr. 4, 73), che abitano le regioni disabitate della Libia e vagavano fino alle coste del Mediterraneo e infestavano i deserti della città di Sirte in cerca di cibo. Il pasto consisteva nelle carni di leoni, pantere, cervi, asini selvatici e pecore, ma si deliziavano maggiormente di carne umana. Sirte, infatti, si trova in un golfo che si estende nell'entroterra libico, le cui forti correnti e i banchi di sabbia rendono difficile l'approdo, ma se sfortunatamente qualche naufrago o qualche viandante smarrito capitasse nella zona cadrebbe nella trappola della loro sensualità: le Lamie avevano il viso di donna e il petto, il seno e il collo simili a quelli di una fanciulla nel fior della giovinezza e che né scultori o pittori saranno mai in grado di riprodurre. La carnagione era chiara e splendente e lo sguardo suscitava bramosia negli animi. Il resto del corpo era protetto da squame, hanno una coda di serpente che termina con una estremità minacciosa e artigli. A differenza delle sfingi, non hanno ali e non parlano, ma emettono un sibilo acuto.

Sono, inoltre, gli esseri terrestri più veloci di tutti, ma se usano la forza per far soccombere le altre creature, è con l'astuzia che vincono sugli uomini: mostrando loro il seno e il petto e facendoli infatuare con uno sguardo seducente, le facili prede si avvicinano ammaliati alle Lamie e vengono trattenute dagli artigli e uccisi col veleno della coda, per poi essere divorati.

Il mito, prosegue Dione, ricorda anche che un re della Libia ha tentato di distruggere queste creature portatrici di morte. Seguendo le tracce lasciate dalle code di serpente e il fetore proveniente dalle tane, ha scoperto che le Lamie si erano stabilite in un bosco vicino Sirte. Raccolto un esercito, circondò l'insediamento e uccise col fuoco le creature presenti e le più giovani, favorito dal fatto che le Lamie adulte erano a caccia. L'esercito libico, quindi, si rifugiò quanto più lontano, viaggiando senza sosta e stabilendosi sulle rive di un fiume, ma fu raggiunto dalle Lamie assenti durante l'attacco e annientato.

La sconfitta delle Lamie, infatti, non fu opera di un semplice re, ma di Herakles. Egli incendiò l'insediamento e uccise tutte le creature superstiti con le frecce e la clava.

Dione riporta anche un altro mito legato a una delle Lamie. Essa apparve a un esercito di giovani cavalieri e arcieri sdraiata sulla sabbia con la testa rivolta indietro. Indossava una pelle di montone sul capo alla maniera libica, ma col petto e il seno in mostra. La scambiarono per una prostituta e due giovani, affascinati dalla sua bellezza, si avvicinarono per consumare un rapporto. Il primo fu trascinato in un buco nella sabbia e divorato, il secondo, gridando inutilmente per chiedere aiuto, fu avvelenato con la coda. Il corpo di quest'ultimo fu ritrovato in stato di putredine e i libici, assoldati come guide dell'esercito, non permisero a nessuno di toccare il corpo per non rischiare la morte.

Dione Crisostomo, infine, afferma che il mito delle Lamie non è stato inventato per tenere a bada i bambini, ma per ricordare che le passioni irrazionali e fuori controllo per il lusso, il denaro, la lussuria, la fama o qualsiasi altro piacere conquistano solo gli sciocchi e conducono a una fine vergognosa (cfr. D.Chr. 4, 73). La sconfitta dell'esercito libico rappresenterebbe il vano tentativo di sconfiggere queste passioni, ma senza curarsi delle concupiscenze rimanenti. La vittoria di Herakles, invece, testimonia la purezza d'animo dell'eroe ed è il simbolo della sua missione di civilizzazione della Terra.

La vittoria di Herakles è riportata anche da Filostrato nella sua *Vita di Apollonio di Tiana* (Philostr. *VA* 8, 7), ma qui la lamia è solo una e il nome è scritto in minuscolo, come a rappresentare una creatura generica e non la nostra Lamia in persona (cfr. Philostr. *VA* 4, 25). Apollonio, rivolgendosi all'imperatore Domiziano, si difende dall'accusa di essere un mago citando un episodio nel quale chiese l'aiuto di Herakles per sconfiggere una lamia: Apollonio, infatti, pregò il figlio di Zeus di aiutarlo nella lotta contro la creatura che succhiava il sangue di giovani di bell'aspetto nei dintorni di Corinto. L'eroe, di animo puro e benevolo con gli uomini, acconsentì chiedendo in cambio solo focacce al miele e dell'incenso.

La presenza di più Lamie, come nel racconto di Dione, è confermata anche da Filostrato (Philostr. *VA* 4, 25), Plutarco (Plu. *Moralia* 853 B), Dionigi di Alicarnasso, Apuleio, Marco Aurelio, Porfirio, Lucilio e Isidoro di Siviglia. Dionigi (D.H. *Th.* 6, 4-5), nel descrivere l'arte di Tucideide, afferma che lo storico era solito escludere tutto il materiale mitico, a differenza degli storici precedenti che invece scrivevano storie che ingannavano la gente, come quelle sulle Lamie che emergono dalla terra in boschi e foreste. Apuleio (Apul. *met.* 1, 17, 16; 5, 11, 17) ricorda il loro fetido odore di urina e il loro essere armate di pericolosi propositi, Porfirio (Porph. *Commentarii in Hor. epist.* 1, 13, 10) le definisce divoratrici di bambini, Lucilio (Lucil. *sat.* lib. 20, fr. 1 Evans) le ricorda come spauracchi (*terrícola*) per bambini e afferma che le loro sono solo favole irreali. Dello stesso avviso è anche Marco Aurelio (*Pensieri* 11, 23), il quale afferma che 'Socrate aveva l'abitudine di chiamare Lamie le opinioni del volgo: spauracchi per bambini' (*παίδων δειμάτα*), sostenendo quindi che le credenze popolari sono dannose per la società, a maggior ragione quelle per educare i bambini ma che in realtà esistono solo nella mente di chi si diverte a tormentarli (cfr. Pelluci Duarte Mortoza 2016: 215).

Isidoro di Siviglia (Isid. *Etym.* 8, 11, 102), infine, ne ricorda l'etimologia del nome e la ferocia: queste creature, infatti, erano solite rapire e dilaniare neonati e il nome deriverebbe dal verbo *lanio*, "dilaniare".

Da un punto di vista etimologico, oltre alle già citate derivazioni da *λαιμός* e dal verbo *lanio*, Eustazio (Eust. *Commentarii ad Homeri Iliadem, ad fidem exempli Romani* 838, 61) propone l'etimologia da *λέλαμμαι*, perfetto medio del verbo *λάπτω*, "bere avidamente", di certo riferito al sangue succhiato alle vittime. Per gli studiosi contemporanei, invece, le ipotesi sono le seguenti: secondo Carnoy (1957:107, *s.v.* *Lamia*) deriverebbe dalla radice *lem-*, "inghiottire, leccare", da cui deriverebbe il latino *lemures*, "fantasmi, spettri, spiriti dei defunti", tesi quest'ultima sostenuta anche da Geyer (1924:544), e Chantraine (1968:617-618, *s.v.* *λαμυρός*) propone il collegamento con *λαμυρός*, "vorace, sfrontato". Alcuni studiosi, infine, la mettono in correlazione con il demone mesopotamica Lamashtu, anch'esso una creatura mangia bambini (cfr. Ogden 2013:92; Johnston 1995:375; 377-378; 380; 386; Boardman 1992:189).

Mormò e Mormolice

Μορμώ, o Mombrò (cfr. Suid. μ1212 Adler, dove Mombro è anche definita uno *φόβητρον*, "spauracchio"), è descritta in uno scolio al *Panatenaico* di Aristide (*Schol. ad Aristid. Or.* 1, 102, 5 ed. Dindorf 3, p. 42) come originaria di Corinto, colpevole di aver divorato i propri figli di proposito e volata via dopo quella

notte sanguinosa. Da allora le madri la invocano per far spaventare i propri bambini e, infatti, il suo nome terrorizzava i più piccoli (cfr. Johnston 2013:174; 1995: 367-368; Smith 1870:1113, s.v. *Mormo*).

Anch'essa era usata come spauracchio (Theoc. 15,40; X. *HG* 4, 4, 17; Lucianus *Philops.* 2; Suid. μ 1212 Adler; Suid. s.v. *Μορμώ*, μ 1252 Adler; Ar. *Eq.* 693; Ar. *Ach.* 582; Ar. *Pax* 474) e in una occasione (*Schol. in* Theoc. 15, 40) è identificata con Lamia e Gellò.

La parola “mormo” era usata anche con funzione di interiezione (cfr. *LSJ*, s.v. *Μορμώ*; Chantraine 1968: 712-713, s.v. *μορμώ*; Tamborino 1933:310; Suid. s.v. *Μορμώ*, μ 1252 Adler): esempi sono in Teocrito (Theoc. 15,40), dove Prassinosa cerca di dissuadere il figlio nell'andare con lei e l'amica Gorgò affermando *οὐκ ἄξω τυ τέκνον. μορμώ δάκνει, ἵππος* [Te non ti porto, piccino: morde il babau; c'è il cavallo (Palumbo Stracca 2016:257)] (cfr. *Scol. ad* Aristid. *Or.* 1, 102, 5 ed. Dindorf 3, p. 42), e in Aristofane (Ar. *Eq.* 693), dove il Salsicciaio finge di spaventarsi all'arrivo di Paflagone e afferma *Μορμώ του θράσους* [Mamma mia, che ardire! (Mastromarco 2007:269)].

Per il nome di Mormò, lo studioso Carlos Monzó (2019:178) afferma che i nomi degli spauracchi potrebbero derivare o da un sostantivo che si riferisce alle loro proprietà spaventose o al loro aspetto fisico, citando gli esempi di Alfitò, Gorgò e Mormò, o da parole composte, per esempio *Μορμολύκη*, (cfr. Tamborino 1933:311, s.v. *Mormo*; Monzó 2019:178, teoria che Monzó tende a escludere in favore della prima ipotesi): il nome di quest'ultima, infatti, potrebbe essere etimologicamente collegato al latino *formido*, “spauracchio, orrore, spavento” (cfr. Tamborino 1933:311; Ernout - Meillet 2001:248). Chantraine (1968:712-713, s.v. *μορμώ*) afferma che da *μορμώ* derivi l'aggettivo *μορμωτός*, “terribile, orribile”, e il verbo *μορμολύττομαι*, “impaurire, spaventare” o anche “avere paura, temere”, dal quale derivano i vocaboli *μορμολύκη* e *μορμολυκείον*, “spauracchio”, il verbo *μορμύσσομαι*, “spaventare, impaurire”. Collegato a *μορμώ* è anche il composto nominale *μορμωρός*, “spaventoso alla vista”.

Di Mormò rimane una descrizione fisica in un frammento della poetessa Erinna: essa è descritta come un mostro spaventa bambini con enormi orecchie, che cambia continuamente in viso e camminava a quattro zampe (Erinn. in *PSI* IX 1090, cfr. Vitelli 1929:9-16).

Nel suo studio sul significato della maschera in rapporto all'alterità, Vernant (2013:70) si esprime anche su Mormò: ‘Per il bimbo, *Mormō* è una maschera, una testa. Come si vede nell'*Inno ad Artemide* di Callimaco, può essere la figura di Hermes, imbrattata di cenere, divenuto, per spaventare i piccoli rappresentando *Mormō*, viso insolito, faccia circonfusa di notte, senza più tratti riconoscibili, ed equivalente, per questa alterità, alla figura mostruosa di un Ciclope, con il suo occhio gorgonico e il baccano che l'accompagna, ripercosso, amplificato, delocalizzato da un'eco formidabile. In Teocrito, *Mormō* non evoca più la faccia del Ciclope, ma quella del cavallo. Al suo bimbo, per spaventarlo e farlo tacere, la madre grida: “*Mormō*, il cavallo morde!” (*δάκνει ἵππος*).’

Legata alla figura di Mormò era Mormolice (*Μορμολύκη*). Questa era una creatura connessa al mondo degli Inferi e degli spiriti e ritenuta da Apollodoro l'Ateniese, citando Sofrone, balia del fiume infernale Acheronte (Sophr. in *CGF* 1, 2, fr. 9, p. 155).

Spesso era confusa con Mormò (Cfr. Ferrari 2015:479; Grimal 2005:430) e, come quest'ultima, Lamia (cfr. Str. 1, 2, 8; Philostr. *VA* 4, 25, dove è annoverata tra le Empuse), Accò (Plut. *Moralia* 1040 B) e Gellò (*Lexicon Etymologicum Magnum*:795, 11, s.v. *Γελλώ*) era indicata come spauracchio per i più piccoli.

Il nome secondo Tambornino (1933:311) e Carnoy (1957:132, *s.v.* *Mormolykē*) sarebbe quello di Mormò rafforzato da *λύκος*, “lupo”. Su questo si esprime anche Johnston (1995:374; 376-377): secondo la studiosa il termine Mormolice era l’alternativa comune di Mormò e il nome si riferisce a una femmina di licantropo. Su questo riprende le testimonianze di Teocrito, che associa a Mormò il cavallo, e quella di Erinna, che la descrive con grandi orecchie e correre a quattro zampe, tutte caratteristiche che sarebbero in accordo con il lupo o un equino. Ciò suggerisce che Mormò è più che altro un’entità generica e non distinta come Lamia o Gellò e che gli autori ateniesi, prima del periodo romano, la immaginavano in parte lupo.

Accò e Alfitò

Ἀκκώ e *Ἀλφίτώ* sono ricordate da Plutarco e Crisippo lo Stoico (Chrysipp. *Stoic.* in *SVF* 3, 313) e anch’esse sono spauracchi ‘con i quali le donne distoglievano i bambini dal comportarsi male’ (Plu. *Moralia* 1040B).

Secondo l’interpretazione di Winkler (1982:137), tuttavia, entrambe non dovrebbero essere inserite nell’elenco dei “bogy” antichi: nel Suda (Suid. α 946 Adler *s.v.* *Ἀκκώ*) si tramanda che Accò fosse conosciuta e derisa per la sua stupidità. Si narra, infatti, che una volta, dopo aver tirato via un mantello dal telaio e averlo indossato a mezza fattura (*Scholia ad Pl. Grg.* 497A; Suet. *περὶ βλασφημιῶν* in Miller 1868:422), si guardò allo specchio e intraprese una conversazione con il proprio riflesso pensando fosse un’altra donna (cfr. Plu. *Prov. Alex.* 1, 65). Questa sarebbe, infatti, l’origine eziologica del verbo *ἀκκίζεσθαι*, “smaniare, essere fuori di sé” (cfr. Lelli 2006:379, Suid. α 878 Adler *s.v.* *Ἀκκίζόμενος*; *Scholia ad Pl. Grg.* 497A). Lo studioso afferma, inoltre, che la ricca tradizione scolastica e lessicale unanimemente ricorda Accò come un personaggio della scena comica, una donna incredibilmente stolta, il cui nome divenne proverbiale per la folle stupidità, come testimoniano l’omonima commedia di Anfide (cfr. *CAF* 2:236), un frammento della commedia *Discendenti di Atena* (*Ἀθηνᾶς Γοναί*) di Ermippo (*CAF* 1:226-227, fr. 7), i paremiografi Diogeniano (Diogenianus 2, 4) e Zenobio (Zen. 1, 53= Suid. α 946 Adler *s.v.* *Ἀκκώ*), già citato nel passo dei *Proverbi in uso tra gli Alessandrini* di Plutarco.

Prima di Winkler, sulla questione si espresse anche Zieliński (1887:45). Egli avanzò l’ipotesi che Accò fosse in origine una maschera teatrale comica della commedia dorica che, a causa della straordinaria bruttezza, fu usata poi dalle nutrici come stratagemma nella loro opera pedagogica. Teoria, tuttavia, ritenuta poco plausibile da Crusius (1894:1172).

Altro episodio narrato dalle fonti antiche e che confermerebbe la sua stupidità è quello nel quale Accò batte un piolo (*πάτταλος*) con una spugna (cfr. Suid. σ 953 Adler *s.v.* *Σπόγγος*), invece che con un martello: il piolo, come suggerisce Adler, potrebbe essere un eufemismo del membro virile: lo studioso afferma che una connotazione sessuale non può essere esclusa, anche se in genere con la frase “battere un piolo con una spugna” ci si riferisce a sforzi inutili destinati al fallimento. Secondo Winkler (1982:137, n. 5), rimanendo nel contesto erotico, potrebbe indicare una timida riluttanza, nel senso di fingere di non volere nascondendo in verità il reale interesse. Egli, approfondendo il significato del verbo *akkizesthai* attraverso la lettura delle fonti (Philem. in *CAF* 2, 279; Charito 1, 14, 15; Pi. fr. 192 Bowra), suggerisce che probabilmente Accò era rappresentata sulla scena teatrale con false sembianze di una stupida per nascondere la sua vera natura di abile imbrogliona.

In correlazione alla stupidità, nel Suda è citata anche una certa Maccò (Suid. μ 69 Adler *s.v.* *Μακκώ*): Maccò e Laimò (*Λαιμώ*) sono due donne stupide con difficoltà intellettive (cfr. Suid. μ 68 Adler *s.v.* *Μακκοῦ*; μ 550 Adler *s.v.* *Μεμακκοακότα*), infatti il verbo *μακκοῶ* significa “pensare come Maccò,

essere stupido” (cfr. Ar. *Eq.* 62; 396; Schol. ad Ar. *Eq.* 62 ed. Butherford 2, p. 9). Suggestivo, infine, è il possibile collegamento Lamia-Laimò.

Ciò che emerge, quindi, è comunque una visione negativa di questa figura femminile.

Relativamente a possibili connessioni etimologiche, Carlos Monzó (2019:178) afferma che Accò potrebbe essere collegata alla latina *Acca Larentia*, mitica nutrice di Romolo e Remo, e al sanscrito *Akkā*, nome proprio femminile o dal significato dispregiativo di mezzana. La derivazione sanscrita è citata anche da Otto Crusius (1894:1173; Carnoy 1957: 11, *s.v. Acca Larentia*), col significato di madre. Egli suggerisce, anche, che *kk* potrebbe essere un raddoppio ipocoristico e che *Akkò* avrebbe dato origine a parole composte come *Μορμώ* con *Μορμολύκη*, citando gli esempi di *Ακάδημος*, *Άκακος*, *Άκανθώ*, *Άκεσώ*. Un'altra teoria sull'origine del nome è quella di Roscher (1886:210): egli suggerisce l'improbabile derivazione da *άσκός*, immaginando che *Akkò* fosse uno spettro fornito di sacco o borse in pelle per catturare i bambini cattivi. Chantraine (1968:48, *s.v. άκκώ*), infine, cita la derivazione del verbo *άκκίζωμαι*, “simulare, fingere pudicizia, simulare ignoranza o indifferenza, fare smorfie, fare moine”, dal quale a loro volta derivano *άκκισμός*, “ritrosia, moine”, e *άκκιστικός*, “incline a riservatezza” o “incline a timidezza”.

Tra le creature spaventa bambini troviamo anche Alfitò.

Come precedentemente scritto per Mormò, il Monzó (2019:178) afferma che i nomi degli spauracchi potrebbero derivare da un sostantivo che si riferisce alle loro proprietà spaventose o al loro aspetto fisico: il nome Alfitò, che egli definisce una bambola usata per spaventare i bambini, sarebbe legato ad *άλφι*, la farina d'orzo, in riferimento all'antica pratica divinatoria dell'alfitomanzia (una forma di divinazione per mezzo della farina d'orzo compiuta dall'*άλφιτομάντις*) e il personaggio sarebbe da interpretare come “The Floury”, “L'Infarinata”, escludendo tuttavia la teoria di Graves che la identificherebbe come la Dea Bianca (Monzó 2019:178, n. 9).

Anche Otto Crusius (1894:1637) ricorda come Zieliński proponga la derivazione da *άλφός* = *albus*, “bianco”, o da *άλφιτα*, «farina bianca», suggerendo fosse in realtà una figura antropomorfa fatta di farina simile alle *maniolae* (Zieliński 1887:45). Per comprendere quest'ultime, fondamentale è il *De verborum significatione* di Sesto Pompeo Festo (II sec. d.C.): erano figure di pasta, alle quali si dava la forma di personaggi deformi e con le quali le nutrici spaventavano i bambini. Rappresentavano le *larvae*, cioè fantasmi che tornavano dagli Inferi e legati alla dea Mania (cfr. Fest. pp. 92-93 ed. Thewrewk de Ponor). Il Crusius suppone, infine, che il nome Alfitò potrebbe derivare da parole composte (cfr. Monzó 2019:178, teoria che Monzó tende a escludere in favore della derivazione da sostantivi relativi a proprietà intrinseche e aspetto fisico) come *άλφιτόμαντις*, cioè una donna che pratica l'alfitomanzia, o *Άλφιτομήτηρ* e rimanda ad echi in Esichio o Aristofane, ma lo studioso stesso afferma essere solo ipotesi non sufficientemente supportate dalla tradizione letteraria.

Il collegamento con la farina si trova anche in Chantraine (1968:48, *s.v. άλφι*), dove si registra la derivazione di Alfitò, indicata come “croquemitaine femelle (aux cheveux blancs)” [spauracchio femminile (coi capelli bianchi)].

Le fonti antiche, tuttavia, non forniscono informazioni su Alfitò, né eventuali miti o indicazioni sull'aspetto fisico, anche se lo studioso Olender (1990:102) ipotizza fosse anziana e avesse i capelli bianchi come la farina.

Come accennato in precedenza, Alfitò è stata oggetto di studio anche per Robert Graves. Egli dà un'interpretazione, non supportata dalle fonti antiche, che la classifica come una dea legata al mondo vegetale: la identifica come l'arcade Dea Bianca, la Scrofa Bianca, la dea dell'orzo e della farina d'orzo, la dea del grano bianco, la bianca Signora della morte e dell'ispirazione che 'nell'epoca classica era tanto decaduta da diventare uno spauracchio per i bambini' e la definisce come 'la dea del grano bianco come seminatrice', capace di infliggere o curare la lebbra (Graves 2015:75; 165-166; 184; 390), infatti, Alfitò sarebbe collegata non solo ad *alphiton*, "orzo", ma anche ad *alphos*, "lebbra bianca, morfea bianca, vitiligine". Elementi che, sempre secondo Graves, trovano eco nel fatto che la dea viveva sui dirupi di Nonacri tra le nevi perenni. Una dea, quindi, dal candore tipico dell'orzo perlato, del latte della neve e del corpo femminile, ma anche al pallore cadaverico e degli spettri. Egli afferma, inoltre, che questa "Barley-goddess" di Argo ha dato il nome alla Britannia. La identifica ora con Albina, ora con Cardea, che uccideva i bambini dopo essersi travestita da uccello o da animale e a cui sacro era il biancospino, pianta che non doveva essere tenuto in casa perché letale per i bambini, ora con Demetra-Scrofa (Graves 1959:66-67; 364; 432-434).

Gellò

Γελλώ era l'anima in pena di una vergine morta precocemente, che appariva ai bambini e a coloro i quali avrebbero subito morti premature (cfr. Zen. 3, 3; Suid. γ 112 Adler s.v. *Γελλους παιδοφιλότερα*) e, secondo Esichio (Hsch. s.v. *Γελλώ*, p. 340 ed. Schmidt).

Era un fantasma che minacciava i bambini, soprattutto i neonati (cfr. Maas 1910:1006), per vendicare la sua morte e sublimare l'avversione contro le madri per la sua mancata maternità: le si attribuiva, quindi, la colpa per le eventuali morti premature dei più piccoli (cfr. Lawson 2012:71; 177; Fontenrose 1959:116; Burkert 1995:82; West 2003:58).

Per Zenobio il mito sarebbe da collocare sull'isola di Lesbo, come farebbe supporre il frammento 168A Voigt di Saffo '... lei che ama i fanciulli più di Gellò...' (cfr. Zen. 3, 3; Hsch. s.v. *Γελλώ*; *Γέλλως*, p. 340 ed. Schmidt). Il senso del frammento sarebbe ironico, come si intuisce dalle parole dello stesso Zenobio, perché riferito a coloro i quali amano troppo i bambini opprimendoli e rovinandoli con la loro educazione.

Era spesso identificata con Lamia e Mormò (cfr. *Scholia in Theoc.* 15, 40), Empusa (cfr. Hsch. s.v. *Γελλώ*, p. 340 ed. Schmidt; Nic. Kall. *Hist. eccl.* 18, 9, 821 in PG 147, 348 A) e con le streghe (*striges*, cfr. Jo. D. *drac.* in PG 94, 1604 A).

Significativa è la descrizione che ne fa Giovanni Damasceno: egli afferma che alcuni tra i più ignoranti e sciocchi dicono che le Streghe siano donne, anche chiamate *Geludes* (*Γελοῦδες*) – come afferma John C. Lawson (2012:177-178; 211), infatti, Gellò fu il prototipo di una classe di demoni femminili oggi conosciuti come *Gelloudes* – che venivano avviste volteggiare in aria, fare il giro delle case e che in nessun modo venivano trattenute da porte e serrature. Esse, infatti, entrano attraverso le porte d'ingresso, anche se accuratamente chiuse, se non col corpo perlomeno con il solo spirito, per strangolare i bambini e divorarne il fegato, condizione necessaria a conservare il loro aspetto fisico e allungare la durata della propria vita.

Echi della figura di Gellò si riscontrano anche nella produzione letteraria di epoca successiva, ben delineata da Maas (1910:1006), dalla quale spiccano autori come Leone Allacci e Michele Psello (cfr. Lawson 2012:177 ss.). In particolare Psello afferma che era lei il capro espiatorio in caso di prematura morte dei neonati e che per questo essi erano chiamati *Γιλλόβρωτα* (*Gillóbrota*, "mangiati da Gellò").

Da un punto di vista etimologico, Carnoy (1957: 61, s.v. *Gellō*) afferma che il nome potrebbe derivare dall'indeuropeo *gel* ("ingoiare") ed Ezio Pellizer (1982:153-154; cfr. Barb 1966:5; Burkert 1995:82) ricorda la probabile correlazione con la parola *γέλως*, "il riso":

Lo Chantraine, Dictionn. Et.L.Gr. s.v. pensa si possa accostare alla glossa gelêin: lâmpain, antbêin, e sarebbe pertanto derivabile, come ghêlōs, gbelâō, etc., nella nozione di «scoppio» (di riso); penserei all'apparire sul volto di un ghigno, un rictus, una risata agghiacciante che altera l'espressione facendovi balenare i tratti che esprimono un repentino esplodere di reazioni psichiche. In tutti i casi, vale forse la pena di ricordare a questo proposito un testo (pubblicato da Wessely, Denkschr. k. k. Akadem. Wiew. 42, 1893, II, p. 66, 36) in cui si parla di pnêumatata klâionata è gbelônia, dove è certa la correzione gbelônta, ossia «spiriti che piangono o ridono», cosa che fa pensare immediatamente tanto alle risa provocate dalla sconcia esibizione di Baubò quanto al ghigno satanico e terrificante di Gorgò, e in mezzo a questa tensione tra la paura, il pianto e la risata satanica o allegria e rasserenante, può ben trovare la sua collocazione un Popanz che porti il nome di Ghellò.

Un'altra ipotesi avanzata (cfr. Frank 1910:161-165; Burkert 1995:82; West 2003:58-59) è che *Gellō* potrebbe derivare da *Gallû*, un demone malvagio sumero-accadico dell'oltretomba, portatore di malattia e morte.

Il *Libro dei Cyranides*, forse opera di Hermes Trigemiste e datata al I secolo (cfr. Faraone 2009:121), infine, dà utili consigli per scacciare *Gellō*: nella sezione dedicata all'asino (2, 15, 7 ed. de Mély) si consiglia di dormire su una pelle del equino per sconfiggere *Gellō*, demoni e presenze notturne; nella sezione dedicata alla iena (2, 20, 10 ed. de Mély) si afferma che per mettere in fuga qualsiasi demone, tra cui *Gellō* 'che strangola i bambini e impedisce il parto', bisogna cavare entrambi gli occhi dell'animale e conservarli in un pezzo di porpora da avvolgere al braccio. Secondo Johnston (1995: 385) il motivo per il quale questo amuleto fosse fatto con gli occhi è da riportare all'idea che gli occhi di una animale notturno con una vista acuta avrebbe evitato il malocchio di un dio o di un demone.

Empusa

Ἐμπουσα era un'apparizione demoniaca (*φάντασμα δαιμονιώδες*) mandata da Ecate (Schol. Ar. Ra. 293; Hsch. s.v. *Ἐμπουσα*, p. 523 ed. Schmidt; Eust. *Commentarii ad Homeri Odysseam, ad fidem exempli Romani* 1704, 40-42; in D.P. 723; Zonar. s.v. *Ἐμπουσα*, p. 701 ed. Tittmann), dea protettrice della magia e dei crocicchi, e appariva ai mal capitati (*ὁ τοῖς δυστυχούσιν ἐφαίνετο*) (Harp. s.v. *ἘΜΠΟΥΣΑ* ed. Dindorf, p. 112; cfr. Zonar. s.v. *Ἐμπουσα*). Ella, quindi, appartiene alla cerchia della dea (Eust. in D.P. 723; Eudoc. *Violarium* 343, dove Eudecia Augusta raccoglie le principali fonti e le caratteristiche più salienti di *Empusa*).

Filostrato (Philostr. *VA* 2, 4; cfr. Eus. *Hierocl.* 13) ricorda che, durante il viaggio dalla Persia all'India, attraversato il Caucaso e in cammino verso il fiume Indo, Apollonio e i suoi compagni incontrarono uno spettro (*φάσμα*) al chiaro di luna (*ἐν σελήνῃ λαμπρᾷ*). Questa creatura cambiava da una forma all'altra e talvolta svaniva nel nulla e Apollonio capì che era un'empusa: così iniziò a insultarla, esortando gli altri a fare lo stesso, in quanto era l'unico mezzo per mandarla via. L'empusa, infatti, fuggì emettendo un suono stridulo proprio come fanno i fantasmi (*εἶδωλα*).

Questo essere appariva dall'oscurità agli iniziati (Zonar. s.v. *Ἐμπουσα*) o alla luce del giorno durante le celebrazioni dei sacrifici per i defunti (Schol. Ar. Ra. 293) e Aristofane la identifica con la stessa Ecate che, una volta evocata, appariva dimenando le sue spire di serpenti (Ar. *Fr.* 500-501 ed. Hall-Geldart = *PCG* 3 fr. 515; Schol. Ar. Ra. 293; Suid. s.v. *Ἐμπουσα*, ε 1049 Adler; Hsch. s.v. *Ἐμπουσα*, p. 523 ed. Schmidt).

Come spauracchio, e quindi come creatura che incuteva timore nei bambini, è citata solo da Plutarco (Plu. *Moralia* 1101C), che la mette sullo stesso piano della Poiné (*Ποινή*), demone infernale che personifica la Vendetta, la Pena e il Castigo che, ‘pur col piede zoppo’ (Hor. *carm.* 3, 2, 31), raggiunge i colpevoli designati.

Empusa aveva uno sguardo infuocato e una gamba in bronzo e una di sterco (cfr. Ar. *Ra.* 293). Quest’ultima caratteristica fisica sembra alla base dell’etimologia del nome: Empusa, infatti, si muoveva grazie alla sola gamba (*heni podizein*), a causa dell’impossibilità di piegare e muovere quella in bronzo (cfr. Suid. *s.v.* Ἐμπουσα, ε 1049 Adler). Una spiegazione etimologica del nome è presente anche in uno scolio di Aristofane (Schol. Ar. *Ra.* 293; cfr. Hsch. *s.v.* Ἐμπουσα, p. 523 ed. Schmidt), dove si afferma che il nome deriverebbe dal fatto che si racconta che avesse un solo piede (*ἕνα πόδα ἔξουσα*), cioè una sola gamba.

Nel commento di Eustazio all’opera di Dionigi il Periegeta (Eust. *in D.P.* 723), oltre a ribadire la tesi ‘che ha un solo piede’ (*μονόπους ποδι ζώου*) e in bronzo (*ποδὸς χαλκοῦ*), si ricorda che il Mar Caspio offre agli uomini cristalli, pietre e altre cose meravigliose, tra cui il diaspro. Questo era capace di allontanare gli spettri (*ἀποτροπιαστικὴ φασμάτων*), tra i quali Empusa.

Il Suda ed Eustazio (Eust. *Commentarii ad Homeri Odysseam, ad fidem exempli Romani* 1704, 42) ricordano, inoltre, che era conosciuta anche con i nomi Oinopole (*Οἰνοπέλη*) e Onokole (*Ὀνοκώλη*), che sembrerebbe derivare dal fatto che essa avesse una gamba di sterco, più precisamente di asino (*ὄνος*).

Empusa, infine, è da identificare anche nella bellissima *Ὀνοσκελὶς* dei *Parallela Minora* di Plutarco (Plu. *Moralia* 312E), dove si legge che un certo Aristonimo di Efeso, figlio di Demostrato, odiava le donne e si unì con un’asina, che partorì una bellissima fanciulla, Onosceli (letteralmente ‘donna con gambe di asino’).

Secondo Aristofane (Ar. *Ra.* 288-294; Schol. Ar. *Ra.* 293, dove si legge che anche Cratete la indicava come un fantasma capace di assumere diverse forme; caratteristica indicata anche in Zonar. *s.v.* Ἐμπουσα) Empusa poteva prendere sembianze animali (mucca, asino, cane) o di bellissime fanciulle, al fine di sedurre gli uomini di cui poi si cibava, terrorizzava donne e bambini e si nutriva di sangue e carne umani (cfr. Ar. *Ec.* 1056-1057), come si legge nel racconto di Filostrato (Philostr. *VA* 4, 25; cfr. Eus. *Hierocl.* 26; 31; Phot. *Bibl.* 44, 10a, dove Empusa aveva l’aspetto di una cortigiana).

Questa capacità di mutare forma è ribadita anche nell’opera *Sulla danza* di Luciano (Lucianus *Salt.* 19), dove il sofista ricorda il mito di Proteo, vecchio dio marino muta forma e col dono della profezia (cfr. Hom. *Od.* 4, 349 ss.), considerato poi un re d’Egitto (cfr. Apollod. *Bibliotheca* 3, 5, 1; Hdt. 2, 112-120; E. *Hel.* 4-7; D.S. 1, 62, 1-4). Luciano dà una spiegazione eziologica del mito di Proteo: in realtà era solo un abile danzatore, capace di imitare qualsiasi cosa volesse (come la fluidità dell’acqua, il movimento del fuoco, la ferocia del leone, l’attacco di una pantera, il fruscio di un albero), talmente agile e ingegnoso da sembrare che si trasformasse davvero in ciò che imitava e da qui nacque la convinzione che possedesse tale dono e divenne un personaggio del mito. L’autore continua affermando che si potrebbe congetturare che anche Empusa, capace di assumere mille forme, fosse stata trasportata sul piano mitico in modo analogo, essa quindi altro non era che una danzatrice.

Per questa sua dote trasformativa era associata anche a divinità acquatiche come Teti: nell’*Antologia Palatina* (AP 25, 26), infatti, è presente un componimento attribuito a Dosiada, dal titolo *L’Altare*

(*Βωμός*) e che ne ricorda la forma. Quest'ultimo, parlando in prima persona, ricorda che fu consacrato sull'isola di Crisa, presso Lemno, da Giasone, marito di Medea, e non da Achille, figlio di Teti, identificata con l'appellativo "Empusa".

Ne *La vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato è narrato l'episodio, ambientato a Corinto, nel quale Empusa, conosciuta anche come Lamia o Mormolice, aveva attirato a sé il giovane quanto ingenuo Menippo, discepolo di Demetrio, per mangiarlo, ma il piano fallì grazie ad Apollonio. Il ragazzo aveva l'aspetto di un atleta bello e distinto ed era legato sentimentalmente a una bella ed elegante donna fenicia che abitava nei pressi di Corinto e si dichiarava anche ricca. In realtà era tutto un inganno: Filostrato narra, infatti, che lo spettro, sotto le mentite spoglie di donna, avvicinò il giovane sulla via verso Chencre con promesse amorose e seducenti e i due instaurarono una vera e propria relazione. Apollonio, tuttavia, aveva compreso la realtà: 'sei un bel giovane, e le belle donne ti cercano: ma accarezzai un serpente, e un serpente [*ῥοφις*] accarezza te.' (Del Corno 1978:200).

Arrivò, quindi, il giorno delle nozze. All'elegante banchetto vi erano ori, argenti e altri splendidi oggetti e tutto era servito da uno stuolo di coppieri, servi e cuochi:

*non è realtà, bensì apparenza di realtà. E affinché comprendiate ciò che dico, quest'ottima sposa è un vampiro [*ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστίν*], come quelli che la gente chiama fantasmi e streghe [*ἄς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται*]. Questi esseri s'innamorano, e il loro amore è rivolto ai piaceri del sesso, ma soprattutto alla carne umana: e con quei piaceri allettano coloro che essi vogliono divorare. (Trad. it. Del Corno 1978:201)*

La donna si fingeva disgustata e derideva 'i filosofi e le loro vuote ciance', ma il banchetto era solo un'illusione che svanì non appena la creatura fu smascherata e sconfitta dagli scongiuri di Apollonio:

*lo spettro [*φάσμα*] fingeva di piangere: pregava di non torturarlo e di non costringerlo a rivelare chi fosse. Poiché quello insisteva e non lo lascia libero, ammise di essere un vampiro [*ἐμπουσα*], e di saziare Menippo di piaceri per poi divorarne il corpo. Era infatti sua abitudine cibarsi di corpi belli e giovani, poiché il loro sangue è più puro. Ho ritenuto necessario riportare per esteso questo episodio, perché è il più celebre della vita di Apollonio. (Trad. it. Del Corno 1978:201)*

Analizzando questo brano, Ogden (2013: 90) afferma che l'aspetto di base di Empusa era quello di serpente (*ῥοφις*), di un fantasma di natura serpentina mangia uomini.

Tra le fonti su Empusa troviamo anche Demostene (D. *De corona* 130). Egli utilizza il termine in senso denigratorio nei confronti di Glaucotea, madre del suo avversario Eschine e che tutti chiamavano Empusa, essendosi guadagnata questo nome per averne fatte e subite di ogni sorta: l'oratore, quindi, insinua fosse una donna dissoluta che andava in giro a fare e a subire qualunque cosa per denaro, sostanzialmente una prostituta. In senso dispregiativo l'Empusa è usata anche in una scena delle *Ecclesiazusae* di Aristofane. La commedia racconta che un gruppo di donne, capeggiate da Prassagora, prendono il controllo di Atene per sopperire alle mancanze degli uomini che avevano governato fino ad allora e portato la città in rovina. Una delle nuove leggi imposte è che gli uomini potevano fare sesso con le donne desiderate solo se avessero consumato l'atto prima con donne meno avvenenti, onde evitare di favorire solo quelle di bell'aspetto (Ar. *Ec.* 1014-1020). Al v. 960 inizia così la disavventura di un giovane che voleva consumare con una ragazza del demo attico di Anafisto, ma costretto prima a soddisfare le voglie di due anziane di brutto aspetto che si intromettono. Una di queste è descritta come 'un'Empusa iniettata di sangue, ricoperta di pustole' (cfr. Ar. *Ec.* 1056-1057. Trad. it. G. Paduano), cioè presenta sul viso pustole sanguinolente.

2. Le caratteristiche comuni nei *mormolykeia*

La lettura delle fonti antiche permette di osservare come questi *mormolykeia* trascorrono la loro esistenza all'insegna del dolore, provato e inflitto. Fanno della loro triste condizione, spesso frutto di sventure avulse dalla loro volontà, l'arma di difesa contro quel mondo che brulica di vita e della quale non è loro stato concesso di godere se non parzialmente. Una marginalità che porta all'estremo la loro sete di vita: assumono diverse forme animali e si nutrono della vita umana, strappano i bambini dall'abbraccio materno allo scopo di sopperire alla maternità negata o di privarli della vita appena iniziata, godono della morte altrui e sono fonte di paura per i bambini, simbolo di vitalità. Si evince, inoltre, la loro funzione di intermediari tra il mondo degli Inferi e quello della Terra, tra l'aldilà e la sfera dei vivi. Come, infatti, afferma Vernant (2013: 70-71):

questi mostri terrificanti aventi figura di teste mascherate, dalle sembianze del Ciclope o del cavallo, si presume che si impadroniscano dei bambini, li rapiscano, li votino alla morte. Sono vicini alla morte; appartengono al suo regno anche quando vanno errando in mezzo ai viventi. Sono specie di fantasmi, di spettri, di doppi, di eídōla, di phásmata, come quelli che invia Ecate e che si chiamano Hekataîa.

Esse suscitano paura, sgomento e morte.

Le loro caratteristiche si sovrappongono nelle varie figure e si assiste col tempo a una standardizzazione: vivono lontano dal mondo civile e sono esseri famelici, prevaricatori, antropofagi, omofagi, sprezzanti di qualsiasi forma di umanità, cacciatrici instancabili di giovani vite, ricercatori della vitalità altrui, furbi, ingannatori, senza alcun tipo di compassione per le vittime, vivono nell'oscurità e agiscono col favore delle tenebre, prototipo per eccellenza della strega e degli esseri demoniaci così come sono intesi nell'immaginario collettivo odierno.

La loro marginalità fisica si basa sul vivere lontano dalla civiltà, in ogni senso. Hanno dimora lontano dai centri abitati, ma nei loro pressi, come l'Empusa di Filostrato, o in luoghi impervi, come nel caso di Lamia descritta sempre in grotte o caverne. Questo suo aspetto è maggiormente amplificato nel lessico di Giovanni Zonara (Zonar. s.v. *Λάμια*), dove si legge che essa è una bestia (*θηρίον*) e che, oltre a un'antica donna libica, il termine indica uno spazio pieno di grotte (*πολυχώρητόν τι ἀντρῶδες*).

3. I *mormolykeia*, una declinazione al femminile

La caratteristica basilare comune è il loro appartenere al genere femminile, un aspetto che merita un approfondimento.

L'unico strumento in nostro possesso per un'analisi sul genere sessuale dei *mormolykeia* della Grecia antica è la lettura delle fonti antiche di epoca arcaica e classica, contesto nel quale sono sorte le prime testimonianze relative a questi spauracchi e che hanno tracciato quelle linee identificative che rimarranno sostanzialmente invariate nei secoli successivi.

L'apparato iconografico antico, invece, sembra interessare solo la figura di Lamia e non consente una visione globale di questi esseri (cfr. l'*oinochos* ABV 528.44; la *lekythos* ABL 266.1, lo *skyphos* cabirico del Metropolitan Museum di New York, inv. 1971.11.1; l'*oinochos* ABV 524.1, i frammenti dello *skyphos* del Museo dell'Acropoli, inv. 1.1306; il frammento del Museo di Cirene, inv. 417.9; lo *skyphos* della collezione privata di Monopoli (Boardman 1990:120, *Herakles* 2835); lo *skyphos* del Museo di Copenhagen, inv. 834).

Analizzando il complesso dei reperti, inoltre, Boardman (1992:189; cfr. Ogden 2013:86, n. 103; Burkert 1995:82) afferma che bisognerebbe abbandonare ogni tentativo di identificare Lamia nella produzione artistica antica perché sembra che gli spauracchi delle storie e dei racconti per bambini non siano mai stati degni di una forma iconografica da parte degli artisti greci a meno che non avessero una funzione narrativa positiva, come la Gorgone.

Il quesito al quale si vuole dare risposta, quindi, è “perché i *mormolykeia* sono solo ‘donne?’”

Punto di partenza di questo mio studio sono il pensiero di Smith (1978:425-439), secondo il quale i demoni sono “classificatory markers” di una data società in un determinato momento, e quello di S. I. Johnston (1995:362-363), per il quale i demoni aiutano a rafforzare le strutture con le quali una cultura organizza la sua sfera tangibile e quella morale perché, fungendo da specchio dove è mostrato l'inverso degli standard del comportamento e dell'aspetto fisico socialmente accettati in quella cultura, rappresentano ciò che è pericoloso e deve essere evitato:

tra le numerose caratteristiche rintracciabili nel racconto mitico, un ruolo di particolare rilievo è rivestito senza alcun dubbio dalla sua funzione paradigmatica. Assai spesso, infatti, i miti offrono alla comunità che li ha prodotti e tramandati dei modelli di comportamento – che spesso emergono ‘in negativo’, narrando le vicende di personaggi che agiscono contrariamente alle norme condivise e fungono da antimodelli –, ai quali i vari individui sono chiamati ad adeguarsi. Delineandosi come un importante strumento di trasmissione del sistema di credenze, valori, ideologie, vale a dire della cultura di un popolo, il mito possiede dunque un indiscutibile valore educativo, finalizzato a garantire la tutela dell'ordine sociale (Marzari 2010:47).

Lamia, Mormò e Gellò, definite da S. I. Johnston (1995) “*child-killing demons*”, e Accò e Alfitò sono il prodotto della cultura ateniese di epoca arcaica e classica⁴ ed è possibile fare un confronto con alcuni aspetti della condizione femminile contemporanea e relativa alla produzione letteraria in esame.

*O Zeus, perché hai piazzato sotto la luce del sole le donne,
questo flagello subdolo per gli uomini?
(Trad. it. Tonelli 2013:1597)*

È così che Ippolito nell'omonima tragedia euripidea (E. *Hipp.* 616-617) si rivolge a Zeus. Le donne sono un flagello subdolo, un ambiguo malanno, creature funeste per gli uomini, così come Pandora, la prima donna creata da Zeus proprio per punire gli uomini: secondo Esiodo (Hes. *Op.* 47-105; *Tb.* 535-616), il padre degli dei fu raggirato da Prometeo che con l'inganno diede agli uomini la possibilità di godere delle carni dei sacrifici, mentre agli dei rimanevano solo i fumi e le ossa e, contro il volere divino, donò loro persino il fuoco. Zeus si vendicò inviando loro il più grande male, una donna di nome Pandora. Fu modellata nel fango da Efesto e le furono date le sembianze di una fascinosa vergine simile in volto a una dea, le fu insegnata l'arte della tessitura da Atena, infusa la grazia da Afrodite e mente di cagna, un carattere accorto e un animo pregno di menzogne e parole ingannevoli da Hermes. Fu poi adornata di aurei monili, corone di fiori, veste candida come argento, cintura, velo ricamato e diadema cesellato, doni di Atena, Efesto, Peitò, delle dee Cariti e delle Ore. Fu data, infine, allo sciocco dio Epimeteo che, non curante del consiglio del fratello Prometeo di non accettare doni da Zeus, ne fece la sua sposa. Ella aprì il vaso dove erano rinchiusi i mali del mondo, custode del quale era proprio Epimeteo, e gli uomini, che fino ad allora non conoscevano morbi dolorosi, mali, fatiche e morte violenta, iniziarono così a provare dolore, patire sventure e a non avere alcuno scampo perché da Pandora ‘deriva la stirpe delle donne veramente femminili’, che riempiono il proprio ventre con i frutti della fatica dell'uomo, stirpe

⁴ Per le prime tre è possibile, tuttavia, che alcune loro caratteristiche siano state prese in prestito da altre culture del Mediterraneo, cfr. Johnston 1995:364-365

funesta e disgrazia grande alla quale è impossibile sfuggire.

Secondo Esiodo, quindi, le donne sono le responsabili del dolore dell'uomo e, infatti, 'il mito di Pandora fu un caposaldo della costruzione della differenza dei sessi nella cultura greca e dello svilimento del sesso femminile a una categoria inferiore a quella maschile' (Castiglioni 2019:14-15; cfr. Sissa 2010:94-103; Sissa 2009: 58 ss.; Cantarella 2014:56-62; 90-95; Bernard 2011:16-17; 118-120; Tucker 1912: 101-102; 108-111; Vernant 2014: 61-68).

Una concezione negativa che rimarrà ben salda in letteratura (cfr. Semon. fr. 7 Diehl; Phoc. fr. 1, 2 Diehl; X. *Oec.* 7, 23; 36-41; Pl. *R.* 5, 455 C; *Ti.* 90 E; E. *El.* 71-76), nel mito e nella tradizione popolare (cfr. Farioli 2015:1).

Le donne, infatti, sono descritte positivamente solo nel caso in cui si sottomettono ai ruoli di figlie ubbidienti, spose devote e madri amorevoli, compiti imposti e da svolgere rigorosamente all'interno di un preciso spazio sociale quale è l'*oikos*, la casa (cfr. Cantarella 2014:75-76; Bernard 2011:43-44; 118-128; Keuls 1988:111-113). Esemplificativi sono la donna-ape descritta da Semonide (Semon. fr. 7 Diehl) e da Folicide (Phoc. fr. 1, 2 Diehl), grazie alla quale prospera la casa e il marito e i figli sono accuditi e ammirati, l'elenco dei doveri che la moglie di Iscomaco nell'*Economico* di Senofonte deve portare a termine per una corretta amministrazione domestica (X. *Oec.* 7, 5-6; 16; 20-21; 23; 36-41) o il ritratto che si fa di Andromaca nelle *Troiane* di Euripide, virtuoso esempio di sposa che si impegnava 'a praticare tutte le virtù femminili nella casa di Ettore' (E. *Tr.* 643-660).

Uscire da questi rigidi schemi comporta l'essere oggetto di denigrazione e colpevolezza, il diventare maligne protagoniste di favole e miti che mettono in guardia sulla loro instabilità psichica e morale e sulla loro pericolosità (cfr. Farioli 2015:17; Castiglioni 2019:13-18; Cantarella 2014:44-62; 100-110; Bernard 2011:15-25).

Non fanno eccezione i nostri *mormolykeia*. Analizzando le fonti letterarie, risulta evidente che sono emblema di una emarginazione sociale, secondo un modello di vita avulso da ogni contesto sociale rispettabile. Esse agiscono secondo i principi dell'inversione e sono figure femminili fuori dagli schemi convenzionali della società civile: abitano ai margini della collettività, non condividono la propria dimora con un consorte, sono nubili e indipendenti, il loro sostentamento non dipende da un uomo, hanno una vita sessuale attiva all'infuori del matrimonio, non sono madri, non appartengono a una famiglia. Sono l'incarnazione, a volte anche incorporea, di una minaccia per la strutture sociali imposte.

Ma procediamo con ordine e analizziamo ciascun aspetto citato con relativo parallelismo nella vita reale.

I. L'indipendenza: nubilato, sostentamento, cura del corpo, sessualità.

I primi due elementi che connotano l'indipendenza di questi *mormolykeia* sono il nubilato e la conseguente necessità di trovare il proprio sostentamento da sole.

La condizione della donna è sempre associata alla dote matrimoniale (cfr. Bernard 2011:65-67; Leduc 2009:246; Keuls 1988:113-114), come se essa stessa ne facesse parte, e 'non esiste una casa senza una sposa ottenuta secondo le regole' (Leduc 2009:254), ovvero con un matrimonio legittimo. Il matrimonio consiste nel passaggio di una donna dalla tutela del padre a quella del marito, è un contratto tra due uomini, una cessione dei diritti di proprietà sulla donna e un passaggio di tutela giuridica col fine ultimo

della procreazione legittima (cfr. Bernard 2011:59-75; 86; 88; Tucker 1912:51-53; Leduc 2009:246-250; 254 ss.; Vernant 1981: 50-75; Flacelière 2018:103-126; Calame 2010:84-93; Keuls 1988:114-131).

*Tra tutte le creature che hanno vita e intelligenza
noi donne siamo le più disgraziate.
Per prima cosa dobbiamo comprarci un marito, senza badare a spese,
e procurarci un padrone del nostro corpo,
che è una sciagura ancora peggiore.
Ma anche in questa scelta corriamo un grande rischio:
lo prenderemo buono o cattivo?
La separazione non giova certo alla reputazione delle donne,
e non è possibile ripudiare il marito.*

[...]

*E se il nostro sforzo ha successo, e il marito sopporta volentieri il giogo coniugale,
la nostra vita è invidiabile.
Ma in caso contrario, dobbiamo morire.
Un maschio, se si stanca di starsi con i suoi,
se ne va in giro e si libera dalla noia
[rivolgendosi a un amico o ai suoi coetanei],
ma noi dobbiamo tenere lo sguardo fisso su un'unica persona.
Dicono che trascorriamo una vita senza rischi in casa,
mentre loro vanno a combattere le guerre.
Si sbagliano:
tre volte meglio stare in armi che partorire anche una volta sola.*
(Trad. it. A. Tonelli 2013:1483-1485)

Come mostra il monologo di Medea (E. *Med.* 230-251), che fa da eco alle parole di Procne nel *Tereo* di Sofocle (S. *TrGF* 4, fr. 583), le donne sono soggette al volere dello sposo e la procreazione è sempre preponderante nella vita femminile, è un dovere nei confronti della società, come la guerra lo è per gli uomini (cfr. Lissarrague 2009:207-211; Bernard 2011:94-97; Pedrucci 2015:82-83; Keuls 1988:154-162).

I *mormolykeia* si trovano, infatti, in una posizione non convenzionale rispetto alla realtà perché, come afferma Farioli (2015:9), ‘nella mentalità greca il separatismo e il rovesciamento dei ruoli già di per sé stessi si connotano come violazione dell’ordine sociale’.

Non dover condividere la vita con uno uomo legittimo comporta anche il trovare da sole un modo per sopravvivere, soprattutto per coloro che non svolgono alcuna attività artigianale e commerciale né dispongono di alcun tipo di rendita, una dote o aiuti da parte di terzi.

La dote era il segno concreto dell’alleanza della casa del padre con quella del futuro marito e dell’integrazione della sposa nella nuova abitazione. Essa consisteva sia in oggetti preziosi sia in capi di bestiame, una ricchezza quest’ultimo in continuo sviluppo e crescita, ma soprattutto è una ricchezza gestita esclusivamente dall’uomo e di sua proprietà. La sposa e futura madre è sempre sotto il controllo dell’uomo, marito o figlio nel caso di vedovanza. Le strade che rimangono da percorrere, nel caso la donna fosse stata ripudiata anche dalla famiglia di origine o per le donne straniere, sono quella dell’illegalità, con furti e atti violenti, o della prostituzione.

La loro posizione, con le dovute singolarità del caso, è simile a quella di altre figure femminili del

mito. Circe, per esempio, afferma la sua indipendenza vivendo in una casa che non è frutto di unioni familiari, non sottostà ad alcuna figura maschile e non ha una dote, ma se la crea: a mio avviso, infatti, il trasformare i mal capitati sull'isola di Eea nel suo bestiame privato, ricchezza anche qui in continuo sviluppo e crescita, e gestirlo a suo diletto è una prova della sua tangibile superiorità che ovviamente non poteva essere vista positivamente all'interno di una realtà sociale ben differente. È una donna virile che compie le azioni tipiche di un uomo (cfr. Cantarella 2013:135-137, che definisce Circe come 'una donna che si comporta come un uomo'), pur mantenendo la sua femminilità e il suo *status*.

Lamia e le altre non hanno i limiti di un recinto, il loro bestiame è potenzialmente infinito, basta scegliere, attaccare e sfamarsi. Paradossalmente hanno bisogno dell'uomo per nutrirsi, ma non nel senso convenzionale. Succhiano il sangue, mangiano le carni crude, squartano le proprie vittime: Lamia rapisce e mangia i bambini e i feti strappati dai ventri delle gestanti, Empusa si nutre di sangue e carne umani, Mormò divorava la propria prole, Akkò e Gellò rapiscono i neonati. Si procurano ciò di cui hanno bisogno, nutrono la loro insaziabilità di vita.

Queste figure, inoltre, non curano il loro aspetto fisico né per se stesse né per compiacere ideali di bellezza e comportamento imposti (cfr. Castiglioni 2019:26-31; Cantarella 2014:46-47; Bernard 2011:113-115; Tucker 1912:112-116), a meno che non sia necessario per ingannare i malcapitati che cadono nella trappola della loro affabilità e bellezza, frutto della loro capacità di mutare il proprio aspetto in quello di una donna avvenente. E nel farlo esprimono tutta la loro ingannevole sensualità, praticano sesso liberamente e lo fanno al di fuori del matrimonio, come nei casi di Lamia ed Empusa.

Tralasciando momentaneamente quello sensuale di Lamia ed Empusa, soffermiamoci sull'aspetto fisico come segno di separatismo. La studiosa Farioli (2015:9) cita i miti delle Danaidi e delle Pretidi, 'punite per il loro rifiuto del matrimonio con una malattia che faceva loro cadere i capelli e le copriva di macchie bianche, segnalando il carattere patologico della scelta separatista' (cfr. Pedrucci 2015:76-77; Marzari 2010:47-74; Andò 1990:717 ss.). Suggestivo è il parallelismo con la figura di Alfitò.

Le donne sono considerate sedi di azioni misteriose (il mestruo, la gestazione, il parto, la menopausa). Questa repulsione si intensifica nei confronti delle figure femminili anziane (cfr. Castiglioni 2019:78-86).

'I greci vedevano nelle donne primariamente delle produttrici di eredi e degli oggetti di lussuria. La menopausa e la vecchiaia (o l'avvicinarsi di essa) costituivano quindi, durante l'antichità, un cambiamento fondamentale nel rapporto uomo-donna' (Bremmer 2008:275): erano come oggetti che avevano esaurito la loro utilità e il disgusto nei loro confronti trova sbocco naturale nel mito, dove queste anziane quasi sempre sono anche nubili e costituivano, quindi, una categoria marginale. Erano megere, streghe, ninfomani, impure e ubriache (Bremmer 2008:275-293), prototipo per eccellenza della strega così come è intesa nell'immaginario odierno (cfr. Romeo 2020:63-64). Rientrerebbe perfettamente in questo quadro Alfitò, "L'Infarinata". Le fonti antiche, tuttavia, non forniscono informazioni sul suo aspetto fisico, che possiamo solo ipotizzare fosse quello di un'anziana coi capelli bianchi (cfr. Olender 1990:102). Il parallelismo con Alfitò, dunque, rimane una pura suggestione senza elementi concreti.

II. Pulsioni irrefrenabili e lussuria

Le donne, 'che tutti detestano' (E. *Hipp.* 406), sono esseri in preda al dominio dell'emotività, degli istinti primari, dell'irrazionalità (cfr. Farioli 2015:13). Esemplificativo è il mito del Demiurgo di Platone, dove si narra che la genesi della donna è da ricercare nella reincarnazione degli uomini appartenenti

alla prima generazione che, preda di violente passioni (come dolore, paura e ira) e colpevoli di viltà e ingiustizia, si sono trasformati nella seconda generazione in donne (Pl. *Ti.* 42 A-C; 90 E).

Ciò che si evince, quindi, non è solo la convinzione di una superiorità maschile su un essere infido qual è la donna (cfr. Hom. *Od.* 11, 456), ma anche la paura nei confronti di queste figure deboli e che soggiacciono a comportamenti immorali, come l'adulterio, il furto, la lussuria, la menzogna, l'omicidio (cfr. Farioli 2015:5-6).

Questa paura che l'uomo ha della sessualità femminile che conduce alla sventura i mortali è ben espressa nelle parole del Coro delle *Coefore* di Eschilo (A. *Ch.* 585-601):

*La terra nutre molti tremendi flagelli di orrore
e le insenature del mare
brulicano di mostri nemici di mortali. In alto
tra il cielo e la terra, fiamme guizzano a colpire
le creature alate e quelle che si muovono al suolo
e possono narrare la furia del vento in tempesta.
Ma chi potrà dire
l'audacia smisurata dell'uomo
e le passioni sfrenate di donne temerarie,
compagne di rovina per i mortali? < >
L'amore senza amore che domina la femmina
stravolge l'armonia nuziale
delle fiere e degli umani.
(Trad. it. Tonelli 2013:367)*

L'incapacità delle donne di domare le proprie passioni sfrenate e la lussuria ("amore senza amore") è il male peggiore che ci sia al mondo, persino superiore ai flagelli e ai mostri nemici dei mortali, perché comporta lo stravolgimento dell'armonia nuziale, finanche la morte del consorte, come Clitennestra fa con Agamennone (cfr. Imperio 2015:2).

L'incapacità di controllare le proprie pulsioni erotiche è attribuita a una serie di cause organiche, che possono anche portare alla perdita della ragione, e alla debolezza morale: 'questa predisposizione alla depravazione è aggravata da altri vizi, in particolare l'ubriachezza, e spinge frequentemente le donne all'adulterio, se non addirittura alla soddisfazione solitaria' (Bernard 2011:99).

Ancora una volta, quindi, è necessaria la supervisione maschile, che passa anche dal controllo della libido femminile.

Esempi di questa peccaminosità della carne sono Lamia ed Empusa, dove nella prima è presente persino la sfrenata incapacità di controllo nel bere. Possono essere paragonate a delle prostitute (*pornai*) che vendono il loro corpo in cambio non di denaro bensì della vita altrui. Come ricorda N. Bernard (2011:103) 'tutte le fonti concordano nel rappresentare la *porne* in maniera grossolana e volgare, come una figura spersonalizzata, intercambiabile, funzionalizzata. Il sussiego mostrato dai nostri autori, abituati a merce migliore, esprime chiaramente il carattere degradante di questa prostituzione rivolta a chiunque'. Esse, inoltre, erano totalmente alla mercé dei clienti che abusavano di loro anche con violenza, percosse e costrizione (cfr. Keuls 1988: 200-205). Lamia ed Empusa rientrano perfettamente nello schema e ciò che offrono è un piacere effimero, ma dalle implacabili e nefaste conseguenze. Di certo

fondamentale per questo mestiere sono la sfrontatezza e la bellezza fisica che ‘agisce come èmpnous pòrneusis («vivo adescamento») attraverso l’occhio, che è il canale dell’amore’ (Herter 2008:370; cfr. Pl. *Phdr.* 251 A - 252 C), anche se non mancavano prostitute anziane che si vendevano a minor prezzo.

Di Lamia le fonti antiche ricordano la bellezza, senza tuttavia specificare particolari anatomici, né che questa fosse usata come strumento per ingannare le proprie vittime, anzi l’avvenenza poi si muta in deformità ferina dopo i continui lutti subiti e in Aristofane addirittura assume un tratto ben lontano dalla sensualità: emette peti e ha sozzi testicoli. Solo successivamente, come si legge in Dione Crisostomo, le Lamie sono descritte con maggior dovizia di particolari e si pone l’accento sull’uso ingannevole della bellezza per attirare le vittime. La loro è una avvenenza ingannevole sia in quanto trappola sia perché in realtà la parte inferiore serpentina del fisico non rispecchia quella superiore. Si nota, quindi, che col tempo è avvenuta una sovrapposizione degli elementi che porterà persino Lamia, ormai al plurale e quindi come a indicare una vera e propria categoria, a essere scambiata per una prostituta da due giovani per il suo aspetto e la lascivia mostrata.

Nelle fonti antiche Empusa, invece, non ha un aspetto orribile ma è in grado di assumere quello di bellissime fanciulle al fine di sedurre gli uomini per cibarsene e solo con Filostrato (II-III sec. d.C.) si ricorda che aveva l’aspetto di una cortigiana. Anche per Empusa, come per Lamia, il termine finirà per essere usato per indicare una donna allo scopo di denigrarla, come dimostra il caso di Demostene (cfr. Andrisano 2007:26).

III. La mancata maternità

Come si evince dal precedente monologo di Medea, la procreazione è un dovere nei confronti della società, come andare in guerra lo è per l’uomo.

La capacità riproduttiva è un aspetto fondamentale della donna, il suo compito primario (cfr. Castiglioni 2019:103-108) e il non poter procreare era un’onta sociale, una disgrazia che spesso portava all’emarginazione o addirittura al ripudio da parte del marito e della famiglia (cfr. Bernard 2011:91-93). La maternità, tuttavia, deve essere avallata dal matrimonio: come ricorda G. Sissa (2010:119-120) ‘è il matrimonio che fa della maternità un fatto sociale e non un fenomeno naturale. I figli che noi chiamiamo «naturali» non entrano in successione, non sono cittadini (...). Se non c’è matrimonio, congiunzione rituale di un uomo e di una donna e alleanza tra due famiglie, la maternità è socialmente sterile’.

Il tema della mancata maternità è affrontato dalla Johnston (2013:174-176): la studiosa afferma che tutti questi miti esprimono la convinzione che queste figure hanno la loro origine in donne mortali che muoiono prima del matrimonio e senza aver dato alla luce e allevato i propri figli. Il messaggio è che l’obiettivo della donna greca fosse quello di diventare madre e il fallimento o il rifiuto di procreare era un affronto contro l’istituzione della famiglia e un mancato raggiungimento degli obiettivi ai quali una donna poteva aspirare e dell’onore di essere una madre di successo. Questo mancato onore può essere paragonato a quello di un guerriero ucciso a tradimento, invece di morire orgogliosamente sul campo di battaglia, e a quello di una vittima di omicidio non vendicata dai parenti: le anime di questi defunti non avranno pace e si troveranno sempre fra il mondo dei vivi e gli Inferi, costretti a vagare per l’eternità creando disagi e problemi ai vivi.

I *child-killing demons*, donne che hanno fallito l’obiettivo e si sarebbero trasformate in demoni che infliggevano lo stesso dolore alle altre donne (cfr. Farioli 2015:15), rientrano infatti nell’ottica del

demoniaco come rafforzamento dell'opinione comune greca sul ruolo sociale. La Johnston si sofferma sul fatto che uccidere un bambino o impedirne la nascita sarebbe per una donna un comportamento inaccettabile perché contrario alla norma alla quale tutte le donne dovrebbero aspirare. Attribuire, quindi, tale comportamento a queste creature ne sottolineava l'assoluta anormalità al fine di condannarlo: 'i miti eziologici sui *child-killing demons* circoscrivevano il comportamento accettabile di una donna greca ancora più rigorosamente' (Johnston 1995:366-367).

Questi demoni che uccidono i bambini sono Lamia, Mormò e Gellò: la prima perde i propri figli e punisce le altre madri infliggendo loro la stessa sorte, Mormò annebbiata dalla follia uccide e divora i propri e Gellò priva della vita giovani vittime, proprio lei che sa cosa significa morire prematuramente.

Le tre protagoniste non sono madri, seppur in modo diametralmente opposto.

Secondo le fonti arcaiche Lamia riesce a essere madre, come testimoniano le fonti più antiche, ma da Duride in poi è ricordata come amante di Zeus che perde i propri figli poco dopo il parto. La donna, quindi, non ha problemi di gestazione o procreazione. Ciò che colpisce è che fautrice del dolore di Lamia sia proprio Era, dea invocata dalla giovani madri durante il parto insieme a Ilizia, Artemide Lochia e le Ninfe (cfr. Bernard 2011:97; Bruit Zaidman 2009:409-411).

Gellò, invece, non ha neanche la possibilità di procreare, visto la sua prematura morte. Era una donna socialmente incompleta e che non avrebbe mai acquisito a pieno titolo lo status di donna (cfr. Johnston 1995: 369-370). Nel suo caso, quindi, appare un altro aspetto strettamente connesso alla mancata maternità e alla follia: la verginità.

L'autore del trattato *Sulle malattie delle vergini* contenuto nel *Corpus Hippocraticum*, la cui identità è dubbia, afferma che la donna è per sua natura più debole dell'uomo, più soggetta alla depressione, all'irrazionalità e all'autodistruzione, tanto da cadere nella "malattia delle vergini", che colpisce prevalentemente le *parandriumenai*, "trascurate dagli uomini", cioè vedove e vergini (cfr. Guidorizzi 2010: 210). Secondo questa teoria il sangue delle mestruazioni non riesce a defluire dal corpo a causa della "chiusura" della via d'uscita e si accumula all'interno di esso, fino a raggiungere cuore e diaframma e a causarne un intorpidimento simile a quello che avviene nelle gambe. Si crea così un'inflammazione che porta a febbre, delirio, manie omicide, paure e terrore a causa del buio, mente agitata e irrequieta, visioni che suggeriscono di buttarsi in un pozzo o impiccarsi, desiderio di morte. L'autore elenca i rimedi tradizionalmente usati, frutto di superstizione popolare e perciò giudicati privi di fondamento, e afferma che l'unica cura possibile è il matrimonio (e quindi la successiva maternità). L'attività sessuale, infatti, permette quell'"apertura" necessaria al sangue del mestruo per non ristagnare nel corpo (Guidorizzi 2010:210-211; Pedrucci 2015:75-76; Marzari 2010:49-53; Andò 1990:715-722). Trattati medici come questo, pertanto

si configurerebbero come strumenti di controllo sociale: incoraggiavano le donne a sposarsi ed avere figli non appena possibile, spaventandole con la minaccia dei mali fisici che le avrebbero colpite se non avessero seguito la prescrizione. La difesa dello status quo, inoltre, sembra esplicitarsi anche in un altro modo: credere e far credere che la donna fosse dipendente dall'uomo, che il seme maschile fosse garante della sua salute, consentiva di far permanere, immutato, il rapporto di superiorità anche sessuale tra marito e moglie, difendendo la gerarchia dei sessi e, quindi, l'ordine all'interno della comunità. (Pedrucci 2015:76)

Gellò è vergine e, quindi, fisiologicamente portata alla violenza omicida. Stando alla teoria del trattato, si potrebbe persino ricondurre la sua morte prematura a un atto autolesionistico dovuto alla follia della verginità, ma le fonti non menzionano le circostanze della morte. Di certo

la malattia delle vergini rientrerebbe in una raffigurazione simbolica dell'ansia che il corpo femminile produce sulla psiche maschile, essendo una malattia inesistente come realtà nosologica autonoma, ma tale da marcare il periodo della marginalità femminile, ossia dell'adolescenza, come periodo di pericolosità e di emarginazione sociale; e infatti la cura proposta dai medici assume un rozzo carattere maschilistico, consistendo appunto nell'indirizzare la fanciulla verso l'unica funzione che la società riserva alla donna, vale a dire quella riproduttiva. (Guidorizzi 2010:212; cfr. Andò 1990:729)

Mormò, infine, si macchia persino di filicidio, ma ha un tratto simile a Lamia perché, pur riuscendo entrambe a procreare e partorire, non sono state in grado di allevare i figli fino all'età adulta:

tutti questi aitia esprimono la convinzione che i child-killing demon hanno la loro origine in donne mortali che non sono riuscite a partorire e allevare i bambini con successo. Suggesto pertanto che se una donna vuole mantenere la sua appartenenza alla razza umana non è sufficiente che si tratti dall'atto disumano di uccidere i bambini, deve anche partorirli e allevarli (...). Il suo obiettivo nella vita era diventare madre. Il fallimento o il rifiuto di raggiungere questo obiettivo equivaleva in pratica a un attacco contro la struttura più importante con cui l'umanità si è organizzata: la famiglia. L'indebolimento o la distruzione della famiglia consentirebbe all'umanità di tornare a uno stadio primitivo, bestiale e senza regole, come spesso i miti cercavano di dimostrare. L'umanità non sarebbe più umana. (Johnston 1995:368-369)

La mancata maternità, inoltre, suscita in Lamia, Mormò e Gellò l'invidia per le donne che invece sono riuscite a diventare madri. La perdita della maternità si trasforma nella perdita della ragione, il male culmina in follia sanguinaria. Ancora una volta questi demoni sono specchio inverso della morale comune, donne che non riescono a controllare i propri impulsi, donne accecate dal dolore che cercano la propria soddisfazione a discapito del bene comune.

Un altro elemento in Lamia legato alla non maternità è, secondo Johnston (1995:372-374), anche il suo ermafroditismo, riscontrabile in Aristofane e nella *lektybos* del Pittore della Megera. Esso, come la bruttezza e sporcizia, certamente va contro lo standard di donna desiderabile.

IV. Barbarità

Altro elemento che fomenta tale minaccia inconscia è la non greicità.

La barbarità in letteratura, infatti, non ha mai giocato a favore e diviene un'aggravante, ancor più se associata al già essere donna, come nel caso di Medea:

gli stranieri sono persone provenienti da altri territori, sono i barbari nemici della civiltà, depositari di un sapere mistico e lontano, ma soprattutto non rientrano nell'inquadramento sociale predefinito. Nel mito la figura che meglio esprime questo essere straniero è Medea. Donna, straniera e maga, quintessenza della marginalità sociale. Agisce secondo i principi dell'inversione (Maxwell-Stuart 2003:27): non indossa costrizioni vestiarie alla vita lasciando le vesti sciolte, lascia i capelli sciolti e non raccolti sulla nuca, non rimane confinata in casa ma vaga senza meta, uscendo persino di notte, libera la bocca per dare sfogo ai suoi lamenti noncurante delle convenzioni sociali (A.R. 3, 828 ss.): è una donna fuori dagli schemi convenzionali della società civile. (Romeo 2020:64)

Questa barbarità è presente anche in Lamia, non greca ma di origine libica, e questo aspetto è riscontrabile anche in altre eroine del mito, quali le Amazzoni. Proprio nell'analizzare quest'ultime la studiosa Farioli (2015:9-10; cfr. Lissarrague 2009:235-237) fa un'osservazione che calza con la nostra protagonista e col tema della paura che le donne generano nell'uomo greco:

tale insistita accentuazione del carattere mostruoso delle società ginococratiche è rilevatrice della funzione che questi miti svolgevano nelle società antiche: quello cioè di esorcizzare la paura di un potere femminile rappresentandolo come il rovescio della società greca, un antico disordine primigenio in opposizione all'ordine ormai saldo della civiltà androcratica. Accentuarne la barbarie giustifica la scomparsa del potere femminile e l'oppressione della donna. Chi combatte contro la ginocrazia è un eroe culturale: Eracle. Bellerofonte, Teseo, greci e maschi, che sconfiggono le Amazzoni, donne e barbare, fondando la supremazia maschile, sono eroi civilizzatori come Cecrope, che istituisce il matrimonio monogamico ad Atene.

Cioè che si evince dallo studio, quindi, è la concezione greca di una innaturalità del potere femminile (cfr. Farioli 2015:11).

Ritornando sui *mormolykeia*, Dione Crisostomo ricorda che un re della Libia tentò di distruggere le Lamie, ma il suo esercito fu annientato da quelle creature. Quello era un re, un semplice uomo, per sconfiggerle invece serve un eroe: l'unico che riesce a sconfiggerle, infatti, è Herakles. Ecco, quindi, che si ripresenta il *topos* letterario dell'eroe maschile che salva da queste che possono essere inserite nell'insieme di quelle donne definite dalla Farioli (2015:12) '*androktonoi*, assassine di uomini, sanguinarie e incontrollabili'.

Bisogna sottolineare, tuttavia, che il racconto di Dione risale al I-II secolo d.C., sicuramente tratto da fonti precedenti ma delle quali non è giunta traccia. Nelle fonti di epoca classica in nostro possesso, nessuno mai ha tentato di sconfiggerle. Si fa solo un accenno a Empusa che, al massimo, poteva essere messa in fuga dai viandanti rivolgendole parole offensive. Ciò che in generale si evince è che l'uomo può qualcosa contro queste figure solo attraverso il vilipendio o la forza brutta e non per presunte virtù morali o qualità sociali superiori. Se si analizzano i personaggi che li sconfiggono e le scelte fatte per sopraffarle, ci si renderà conto che questi non sono meno atroci delle nostre protagoniste. La differenza sta nella volontà di essere mostri, condizione che invece Lamia e le altre non hanno scelto.

4. 'Μορμώ δάκνει... Morde il babau!': Conclusioni

Analizzato il rapporto con la condizione femminile, bisogna spostare l'attenzione su cosa ha portato gli uomini a creare queste figure, sulle loro paure inconse.

Punto di partenza per questa analisi è il passo delle *Leggi* di Platone 790 C - 791 B. Protagonisti del dialogo sono Clinia e l'Ateniese e il tema trattato sono i motivi per cui i movimenti ritmici giovano allo sviluppo del corpo e dell'anima dei bambini appena nati per accrescere in essi la virtù del coraggio, tanto che, come afferma l'Ateniese, le stesse nutrici e le madri addormentano i bambini insonni cullandoli fra le braccia e intonando una qualche nenia, incantandoli come la musica incanta la baccanti invasate.

Clinia allora chiede all'interlocutore la causa principale di questi fenomeni e l'Ateniese risponde che

ambidue questi stati denunciano una condizione di paura, la quale dipende da una forma di labilità psichica. Pertanto, quando qualcuno vi aggiunge dall'esterno un certo tipo di tremore, questo, proprio per il fatto di provenire dal di fuori, predomina sul tremore interiore dovuto alla paura o alla follia e, soggiogandolo, sembra procurare all'anima una serena tranquillità, nel contempo normalizzando il ritmo cardiaco che prima era pericolosamente agitato.

E ciò è certamente quanto di meglio si possa desiderare, perché agli uni riesce a restituire il sonno, mentre agli altri, restituisce comportamenti da gente posata, al posto di quelli che a

noi sembrano squilibrati. Tuttavia, perché questo si realizzi, bisogna che tali persone vengano risvegliate dal sonno dal flauto e dalle danze e, naturalmente, dall'aiuto degli dèi, ai quali ciascuno avrà offerto sacrifici secondo il rituale (...). Allora, se i rimedi di cui parliamo hanno questi effetti, proprio a partire da essi bisogna riconoscere che ogni animo che fin dalla gioventù conviva con la paura avrebbe una particolare predisposizione per tale sentimento e questo, non c'è dubbio, sarebbe un allenamento alla viltà e non al coraggio. (Trad. it. Reale 1991:1594-1595)

Analizzando questo passo, J.-P. Vernant afferma (2013:69-70) che

secondo Platone, i terrori di questo tipo dipendono, nell'uomo, dalla componente infantile. Ricordando il terrore infantile che, quando l'anima sta per uscire dal corpo, il vento la soffiava via e la disperda, soprattutto se c'è bufera, egli scrive nel Fedone che "c'è forse, anche, dentro di noi, un fanciullino, ed è lui che ha di questi sgomenti. Tu dunque cerca che muti animo questo fanciullo e si persuada a non aver paura della morte, come dell'Orco". Per scaricare tali spaventati, osserva allora il Socrate del dialogo, è necessario un incantatore esperto, si deve fare un incantesimo ogni giorno finché il fanciullo riesca a calmarsi totalmente. Questi testi, ponendo le radici dei nostri timori irrazionali in ciò che sussiste in noi d'infantile, ci hanno portato (...) a cercare a livello delle superstizioni popolari e dell'universo infantile l'espressione di quella stessa Potenza di Terrore – di terrore come categoria del soprannaturale – che la maschera di Medusa ci è sembrata di incarnare, sia in un contesto di guerra sia in un registro infernale. Lamia, Empusa, Gello, Mormō (lo spauracchio) soprattutto, traducono nel mondo dell'infanzia quello che Medusa rappresenta per gli adulti. Il mormolykeion, il bau-bau, corrisponde al gorgoneion.

Alla base di tutto vi sono, quindi, paure inconsce legate alla componente infantile che risiede in noi.

L'uomo, come testimoniato nel corso della storia, tende a esorcizzare le sue angosce per cercare un qualche appiglio di certezza, per ristabilire la propria razionalità perduta. Ecco allora che questi *mormolykeia* diventano oggetto di derisione 'tramite la decostruzione in chiave comica' (Farioli 2015:12) e parte integrante della commedia. Prima fra tutti Empusa, che da pericolosa affabulatrice e assassina si trasforma in una donna con una gamba in bronzo e una di sterco, una sorta di fantoccio puzzolente che ispira forse più compassione che paura.

Apoteosi di questa teoria è Accò, la "donna scema", quella che si guarda allo specchio e parla da sola senza capire di rivolgersi al proprio riflesso. Curioso il contesto nel quale si svolge l'azione: una scena domestica con telaio.

La tessitura, insieme all'amministrazione della casa e alla cura dei figli, era l'attività per antonomasia delle donne (cfr. Pl. *R.* 5, 455 C; X. *Oec.* 7, 36; Ar. *Lys.* 520; Hom. *Il.* 6, 490-494), riscontrabile già nel mito di Pandora (Hes. *Op.* 62-64), nei racconti su protagoniste mitiche, come per esempio Circe (Hom. *Od.* 10, 220-223; 226; 253-256) o Penelope (Hom. *Od.* 15, 515-517; 21, 350-351), e nelle immagini vascolari attiche (cfr. Castiglioni 2019:95-96; Bernard 2011: 122-123; Lissarrague 2009:223-227; Bruit Zaidman 2009:393-396).

Accò, però, abbandona il telaio e questa rinuncia diventa metafora di stupidità o di follia, come nella Lisistrata di Aristofane, dove la protagonista racconta che il marito le ordinava di badare a tessere o le sarebbe venuto il mal di testa (Ar. *Lys.* 517-520), o nelle *Baccanti* di Euripide, dove queste, incalzate dal pungolo di Dioniso e incarnazione del rifiuto del proprio ruolo sociale imposto, sono colpevoli di aver dimenticato ormai i propri doveri domestici (E. *Ba.* 117-119; 1236-1237).

Sul rapporto tra abbandono del telaio e follia omicida si sono espressi anche Antonino Liberale ed Eliano: nel raccontare il mito delle Miniadi che avevano rifiutato di celebrare i baccanali sui monti a causa della loro dedizione al lavoro domestico, Antonino Liberale (*Ant.Lib.* 10, 1-2) afferma che Dioniso rese inutilizzabili i telai, facendo in modo che dai montanti di questi fuoriuscissero nettare e latte, e che le donne arrivarono persino a fare a pezzi il piccolo e innocente Ippaso. Nella versione di Eliano (*Ael. VH* 3, 42), invece, dove i telai furono avvolti da tralci di vite ed edera, nei cesti da lavoro spuntarono serpenti e dal soffitto gocciarono latte e vino: ‘così è trasgredita la doppia attività che definisce la sposa greca nella città, la tessitura e la maternità, l’una mostrandosi qui come l’immagine dell’altra, con il bambino dilaniato al posto del lavoro distrutto’ (Bruit Zaidman 2009:397). Ancora una volta le donne sono soggette a isteria collettiva, irrazionalità, alienazione dovute alla debolezza del genere che si manifesta in modi eccessivi e pubblici, in contrapposizione alla moderazione maschile che comporta a vivere eventuali disagi in totale isolamento e solitudine (cfr. Guidorizzi 2010:213-216).

I sozzi testicoli e i peti di Lamia, l’aspetto ridicolo di Empusa e la stupidità di Accò suscitano ilarità, vago disprezzo, il riso del pubblico. Missione compiuta: l’uomo esorcizza le proprie paure, prende coscienza della propria superiorità e ciò che non si comprende e fa paura non merita altro che essere ridicolizzato e tacciato di stupidità. L’ordine sociale è così ripristinato e si dimostra che senza il controllo razionale e avveduto dell’uomo, la donna è solo una scema, priva di logica e in balia di se stessa, motivo per il quale all’interno della polis non gode di alcun diritto politico e capacità giuridica (cfr. Castiglioni 2029:17-18; Cantarella 2014:97-98).

Sempre meglio, però, come dice Ippolito (*E. Hipp.* 638-642), avere a che fare in casa con una donna stupida che una intelligente che potrebbe ingannare:

*Meglio infilarsi in casa una nullità,
una donna scema che non serve a niente.
Odio le donne accorte,
e mi auguro di non ritrovarmene mai per casa
una più intelligente di quanto deve esserlo la donna:
è nelle femmine accorte che Afrodite insinua meglio la malizia.
Al contrario è proprio la scarsa intelligenza
a preservare le sempliciotte da follie.
(Trad. it. Tonelli 2013:1599)*

Ritorna così sempre preponderante il tema dell’inganno.

In conclusione, il bisogno di conservare i rapporti di dominazione da parte dell’uomo ha comportato la creazione e la trasmissione di racconti e miti che giustificano la subordinazione della donna:

non si tratta naturalmente di una strategia premeditata e consapevole da parte maschile, ma di un meccanismo con cui il sistema riproduce spontaneamente sé stesso attraverso determinati schemi inconsci, anonimi e collettivi: elementi concreti e discorsivi, come il mito, la tradizione popolare, la mentalità, la condizione reale delle donne, entrano in relazioni di mutua influenza, rendendo autentica e spontanea la paura dell’uomo greco e rafforzando il pensiero misogino. Insomma la ginecofobia diviene uno dei dispositivi – nel senso foucaultiano del termine – attraverso cui la polis riproduce le proprie strutture di potere, rinsalda i ruoli, orienta e stabilizza i rapporti di forza. (Farioli 2015:17)

Queste figure femminili, intermediari tra la vita e la morte, non hanno scelto di essere mostri, una condizione che è stata loro imposta da una società spinta da una paura inconscia. Queste entità non

ubbidiscono alle legge degli uomini, ma unicamente alla propria natura. Non vengono concesse loro attenuanti, non sono mai rappresentate come degne di comprensione per il loro nefasto passato, voluto persino dalle divinità come nel caso di Lamia: non hanno avuto scelta, a differenza di coloro che le hanno create e che scelgono di perpetuare odio e rancore, violenza e morte.

Abbreviazioni bibliografiche delle fonti

Le abbreviazioni delle fonti greche, latine e patristiche e delle relative opere sono state redatte secondo le indicazioni rispettivamente del *Liddell-Scott-Jones*, del *Thesaurus Linguae Latinae* e del *Lampe*.

A.	Aeschylus Tragicus <i>Ch. Choephoroi</i>
Aesop.	Aesopus Fabularum Scriptor <i>Prov. Proverbia</i>
Anon.	Aonymus vel Anonymi <i>in EN Anonymi in Ethica Nicomachea commentaria</i>
Ant.Lib.	Antoninus Liberalis Mythographus
Apollod.	Apollodorus Mythographus <i>Bibliotheca</i>
Apostol.	Apostolius Paroemiographus
A.R.	Apollonius Rhodiud Epicus
Aristid.	Aristides Rhetor <i>Or. Orationes</i>
Ar.	Aristophanes Comicus <i>Ach. Acharnenses</i> <i>Ec. Ecclesiazusae</i> <i>Eq. Equites</i> <i>Frag. Fragmenta</i> <i>Lys. Lysistrata</i> <i>Pax</i> <i>Ra. Ranae</i> <i>V. Vespae</i>
Arist.	Aristoteles Philosophus <i>HA Historia Animalium</i>
Arr.	Arrianus Historicus <i>Epict. Epicteti Dissertationes</i>
Call.	Callimachus Epicus <i>Dian. Hymnus in Dianam</i>
Charito	CharitoScriptorum Eroticus
Clem.Al.	Clemens Alexandrinus Theologus <i>Strom. Stromateis</i>
Clemens Romanus	<i>2 Clem. homilia sive epistula secunda Clementis ad Corinthios</i>
Crates Com.	Crates Comicus
Chrysipp.Stoic.	Chrysippus Stoicus
D.	Demosthenes Orator

D.P.	Dionysius Periegeta
D.Chr.	Dio Chrysostomus Sophista
D.H.	Dionysius Halicarnassensis
	<i>Th. de Thucydide</i>
D.S.	Diodoro Siculus Historicus
Duris	Duris Historicus
Eudoc.	Eudocia Augusta
E.	Euripides Tragicus
	<i>Ba. Bacchae</i>
	<i>El. Electra</i>
	<i>Hel. Helena</i>
	<i>Hipp. Hippolytus</i>
	<i>Med. Medea</i>
	<i>Tr. Troades</i>
Erinn.	Erinna Lyrica
Eus.	Eusebius Caesariensis
	<i>Hierocl. Contra Hieroclem</i>
Eumel.	Eumelus Epicus
Eus.	Eustathius Episcopus Thessalonicensis
	<i>Commentarii ad Homeri Iliadem et Odysseam, ad fidem exempli Romani</i>
Gr. Mag.	Gregorius I Papa (Magnus)
Favorin.	Favorinus Philosophus
Gal.	Galenus Medicus
Hes.	Hesiodus Epicus
	<i>Op. Opera et Dies</i>
	<i>Th. Theogonia</i>
Hdt.	Herodotus Historicus
Hom.	Homerus Epicus
	<i>Il. Ilias</i>
	<i>Od. Odyssea</i>
Hor.	Q. Horatius Flaccus
	<i>ars de arte poetica</i>
	<i>carm. carmina</i>
Hsch.	Hesychius Lexicographus
Isid.	Isidorus Hispalensis Grammaticus
	<i>Etym. Etymologiae</i>
Jo. D.	Joannes Damascenus
	<i>drac. de draconibus et strygibus</i>
Lact.	L. Caelius Firmianus Lactantius, rhetor Africanus
	<i>inst. divinarum institutionum</i>

Lucianus	Lucianus Sophista
	<i>Philops. Philopsendes</i>
	<i>Salt. de Saltatione</i>
Lucil.	C. Lucilius
Men.	Menander Comicus
Nic. Kall.	Nicephorus Callistus Xanthopoulos
	<i>Hist. eccl. Historia ecclesiastica</i>
Nonius Marcellus	Nonius Marcellus Grammaticus Latinus
Paus.	Pausanias Periegeta
Pherecyd.	Pherecydes Leries Historicus
Philem.	Philemo Comicus
Philostr.	Philostratus Sophista
	<i>VA Vita Apollonii</i>
Phot.	Photius Lexicographus
	<i>Bibl. Bliotheca</i>
Phryn.	Phrynichus Atticista
	<i>PS Praeparatio Sophista</i>
Pi.	Pindarus Lyricus
Pl.	Plato Philosophus
	<i>Grg. Gorgias</i>
	<i>Lg. Leges</i>
	<i>Phd. Phaedo</i>
	<i>Phdr. Phaedrus</i>
	<i>R. Respublica</i>
	<i>Ti. Timaeus</i>
Plb.	Polybius Historicus
Plin.	Plinius Rerum Naturalium Scriptor
	<i>HN Historia Naturalis</i>
Plu.	Plutarchus Biographus et Philosophus
Moralia	
Phoc.	Phocylides Lyricus
Porph.	Pomponius Porphyrio
Semon.	Semonides Iambographus
S.	Sophocles Tragicus
Sophr.	Sophron Comicus
St.Byz.	Stephanus Byzantinus
Stesich.	Stesichorus Lyricus
Str.	Strabo Geographus
Suet.	Suetonius Grammaticus et Historicus Latinus

Suid.	Suidas Lexicographus
Tert.	Q. Septimius Florens Tertullianus <i>adv. Val. adversus Valentinianos</i>
Theoc.	Theocritus Poeta Bucolicus
X.	Xenophon Historicus <i>HG Historia Graeca (Hellenica)</i> <i>Oec. Oeconomicus</i> <i>Zen. Zenobius Paroemiographus</i>
Zonar	Zonaras Lexicographus

Bibliografia

- ABL: Haspels, C. H. E. (1936). *Attic black-figured lekythoi*. Paris: E. de Boccard.
- ABV: Beazley, J. D. (1956). *Attic Black-Figure Vase-Painters*. Oxford: Clarendon Press.
- Amato, E. (2002). "Su due improbabili citazioni dai Korinthiaká di Eumelo (F 2; 8 Bernabé = 12 Davies): un nuovo frammento lirico di autore incerto (Eschilo?) e un oracolo sibillino", *Emerita. Revista de lingüística y filología clásica* 70:45-68.
- Andò, V. (1990). "La verginità come follia: il *Peri parthenion* ippocratico", *Quaderni storici* 75:715-737.
- Andrisano, A. M. (2007). "Empusa, nome parlante di un mostro infernale (Aristoph. Ran. 288ss.)", *Università degli studi di Ferrara - Annali Online di Ferrara* <<http://dx.doi.org/10.15160/1826-803X/269>> accesso 8 settembre 2021.
- Barb, A. A. (1966). "Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother: A Lecture", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 29: 1-23.
- Barigazzi, A. (1966a). "Nuovi frammenti dei Corinthiaca di Eumelo", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 94:129-148.
- Barigazzi, A. (1966b). *Favorino di Arelate. Opere*. Firenze: Le Monnier.
- Bernard, N. (2011). *Donne e società nella Grecia antica*. Tradotto da Tommaso Braccini. Roma: Crocci Editore.
- Bettarini, L. (2012). "Testo e lingua nei documenti con 'Εφέσια γράμματα", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 183:111-128.
- Boardman, J. (1992). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 6, 1, s.v. *Lamia*, p. 189. Zürich: Artemis Verlag.
- Boardman, J. (1990). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 5, 1, s.v. *Herakles*, p. 120. Zürich: Artemis Verlag.
- Bremmer, J. N. (2008). "La donna anziana: libertà e indipendenza". In G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*, pp. 275-298. Bari: Editori Laterza.
- Bruit Zaidman, L. (2009). "Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città". In Duby, G. and Perrot, M. (eds.), *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*. Tradotto da Villari, F. C. et al., pp. 374-423. Bari: Editori Laterza.
- Burkert, W. (1995). *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Tradotto da Margaret E. Pinder. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Burkert, W. (2010). *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Tradotto da Giampiera Arrigoni. Milano: Jaca Book.
- CAF: Kock, T. (1880-1888). *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Lipsia: BG Teubner.
- Calame, C. (2010). *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi*. Tradotto da Maria Rosaria Falivene. Bari: Editori Laterza.
- Cappanera, C. (2016). "Lamia e le sue metamorfosi", *Gerión* 34:103-126.
- Carnoy, A. (1957). *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Cantarella, E. (2014). *L'ambiguo Malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Castiglioni, M. P. (2019). *La donna greca*. Bologna: il Mulino.
- CGF: Kaibel, G. (1899). *Comicorum Graecorum fragmenta*. Berlin: Weidmannos.
- Chambry, É. (1927). *Ésope, Fables*. Paris: Les Belles Lettres.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Les Éditions Klincksieck.
- Crusius, O. (1894). *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 1 (2), s.v. *Akko* and s.v. *Alphito*, pp. 1171-1173; 1637.
- D'Alessio, G. B., trad. 2016. Callimaco, *Opere*. Milano: BUR Rizzoli.
- Debiasi, A. (2004). *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'occidente*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Del Corno, D., trad. 1978. Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*. Milano: Adelphi.

- Ernout, A. and Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Les Éditions Klincksieck.
- Faraone, C. A. (2009). *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Farioli, M. (2015). “Gynaikophobia. Angosce maschili nella letteratura greca e oltre”, *Griseldaonline* 15:1-22 <<http://www.griseldaonline.it/temi/paura/angosce-maschili-letteratura-greca-farioli.html>> accesso 5 settembre 2021.
- Ferrari, A. (2015). *Dizionario di mitologia greca e latina*. Torino: UTET.
- FGH: Müller, C. (ed.) (1841-1870). *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Paris: Ambroise Firmin-Didot.
- Flacelière, R. (2018). *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*. Tradotto da Maria Grazia Meriggi. Milano: BUR Rizzoli.
- Fontenrose, J. E. (1959). *Pythion: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley: University of California Press.
- Frank, C. (1910). “Zu babylonischen Beschwörungstexten”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 24:157-165.
- Graves, R. (1959). *The White Goddess. A Historical Grammar of Poetic Myth*. London: Faber and Faber Ltd.
- Graves, R. (2015). *I miti greci*. Tradotto da Elisa Morpungo. Milano: Longanesi.
- Geyer, F. (1924). *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 12 (1), s.v. *Lamia*, pp. 544-546. Stuttgart: J. B. Metzlerscher Verlag.
- Grimal, P. (2005). *Enciclopedia della Mitologia*. Tradotto da Carlo Cordié. Milano: Garzanti.
- Guidorizzi, G. (2010). *Ai confini dell'anima. I greci e la follia*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Herter, H. (2008). “Il mondo delle cortigiane e delle prostitute”. In G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*, pp. 363-397. Bari: Editori Laterza.
- Imperio, O. (2015). “La donna diavolo nella grecia antica: Lamia, Circe, Empusa e le stagioni della vita umana”, *Synthesis* 22 <<https://www.synthesis.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SYNv22a03/6899>> accesso 14 settembre 2021.
- Johnston, S. I. (1995). “Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon”. In Meyer, M. and Mirecki, P. (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, pp. 361-387. Leiden: E. J. Brill.
- Johnston, S. I. (2013). *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Keuls, E. C. (1988). *Il regno della fallocrazia. La politica sessuale ad Atene*. Tradotto da Marino Carpi. Milano: il Saggiatore.
- Landucci Gattinoni, F. (2008). “Agatocle, Ofella e il mito di Lamia (Diod. 20.41.2-6)”, *Aristonothos* 2:161-175.
- Lawson, J. C. (2012). *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leduc, C. (2009). “Come darla in matrimonio? La sposa nel mondo greco, secoli IX-IV a.C.”. In Duby, G. and Perrot, M. (eds.), *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*. Tradotto da Villari, F. C. et al., pp. 246-316. Bari: Editori Laterza.
- Lelli, E. (ed.) (2006). *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*. Catanzaro: Soveria Mannelli.
- Leopardi, G. (1851). *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, Vol. 4. Firenze: Le Monnier.
- Lissarague, F. (2009). “Uno sguardo ateniese”. In Duby, G. and Perrot, M. (eds.), *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*. Tradotto da Villari, F. C. et al., pp. 179-245. Bari: Editori Laterza.
- LSJ: Liddell, H. J., Scott, R. and Jones, H. S. (1843). *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- MG: Festa, N. (ed.) (1897-1902). *Mythographi Graeci*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri.
- Marzari, F. (2010). “Paradigmi di follia e lussuria virginali in Grecia antica: le Pretidi fra tradizione mitica e medica”, *Donna – Mito – Miturgia. Paradigmi di costruzione del femminile nei miti della Grecia antica* (Atti del seminario internazionale, Trieste, giugno 2009), *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 3:47-74 <<http://www.qro.unisi.it/frontend/node/71>> accesso 3 ottobre 2021.
- Maas, E. (1910). *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 7 (1), s.v. *Gello*, pp. 1005-1006.
- Mastromarco, G., trad. 2007. Aristofane, *Commedie*, Vol. 1. Torino: UTET.
- Maxwell-Stuart, P. G. (2003). *Storia delle streghe e della stregoneria*. Tradotto da Daniele Ballarini. Roma: Newton Compton Editori.
- Miller, E. (1868). *Mélanges de Littérature grecque*. Paris: Imprimerie impériale.
- Monzó, C. (2019). “Ancient Greek σ -stem. Semantics of a morphological category”, *Journal of Greek Linguistics* 19:168-195.
- Ogden, D. (2013). *Drakon. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Olender, M. (1990). “Aspects of Baubo: Ancient Texts and Contexts”. In D. M. Haelperin, J. J. Winkler, and F. I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, pp. 83-114. Princeton: Princeton University Press.
- Paduano, G., trad. 2018. Aristofane, *Le Donne al parlamento*. Milano: BUR Rizzoli.

- Palumbo Stracca, B. M., trad. 2016. Teocrito, *Edilli e epigrammi*. Milano: BUR Rizzoli.
- PARA: Beazley, J. D. (1971). *Paralipomena: additions to Attic black-figure vase-painters and to Attic red-figure vase-painters*. Oxford: Clarendon Press.
- Pedrucci, G. (2015). "Il corpo biologico e il corpo sociale nella donna alle origini della cultura occidentale. L'obbligo di (imparare a) essere madri in Grecia antica", *Narrare i Gruppi. Etnografia dell'interazione quotidiana. Prospettive cliniche e sociali*, Vol. 10, 1:72-95 <https://www.narrareigruppi.it/index.php?journal=narrareigruppi&page=article&op=view&path%5B%5D=236&path%5B%5D=pdf_23> accesso 8 settembre 2001.
- Pellizer, E. (1982). *Favole d'Indentità. Favole di Paura. Storie di caccia e altri racconti della Grecia antica*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- Pelluci Duarte Mortoza, M. (2016). "As fontes antigas do vacábulo grego λάμια: catalogação, tradução e comentário dos fragmentos". PhD diss., Universidade Federal de Minas Gerais.
- PCG: Kassel, C. and Austin, C. (ed.) (1983). *Poetae comici Graeci*. Berlin - New York: de Gruyter.
- PG: Migne, J. P. (ed.) (1857-1866). *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca. Paris.
- Phillips, C. A. (2012). *Proverbial Aesop: The Complete Aesopic Proverbs*. Saratoga, CA: American Book Publishing.
- PSI: *Papiri della Società Italiana*. Firenze: Firenze University Press.
- Romeo, A. (2020). "Μάγος και Μαγεία. La magia nella tradizione letteraria greca", *Antrocom Journal of Anthropology* 16 (1):55-69.
- Roscher, W. H. (ed.) (1886). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Vol. 1. Lipsiae: BG Teubner Verlag.
- Sissa, G. (2009). "Filosofie di genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi". In Duby, G. and Perrot, M. (eds.), *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*. Tradotto da Villari, F. C. et al., pp. 58-102. Bari: Editori Laterza.
- Sissa, G. (2010). *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*. Bari: Editori Laterza.
- Smith, W. (ed.) (1870). *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, Vol. 2. Boston: Little, Brown and company.
- Smith, J. Z. (1978). "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.1:425-439.
- SVF: von Arnim, H. F. A. (ed.) (1903-1924). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Lipsiae: Stutgardiae In aedibus B.G. Tuebneri.
- Tamborino, J. (1933). *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 16 (1), s.v. *Mormo*, pp.309-311.
- TGF: Nauck. (ed.) (1856). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Lipsiae.
- TrGF: Snell, B., Radt, S. and Kannicht, R. (eds.) (1971-2004). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tonelli, A., trad. 2013. Eschilo – Sofocle – Euripide, *Tutte le tragedie*. Milano: Bompiani.
- Tucker, T. G. (1912). *Life in Ancient Athens, the Social and Public Life of a Classical Athenian From Day to Day*. London: Macmillan and co.
- Vernant, J.-P. (2013). *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*. Tradotto da Caterina Saletti. Bologna: il Mulino.
- Vernant, J.-P. (2014). *L'universo, gli dèi, gli uomini*. Tradotto da Irene Babboni. Torino: Einaudi.
- Vitelli, G. (1929). "III. Frammenti della "Conocchia" di Erinna", *Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología, Universidad de Valladolid* 24, VII, I: 9-16.
- West, M. L. (2002). "'Eumelos': a Corinthian Epic Cycle?", *The Journal of Hellenic Studies* 122:109-133.
- West, M. L. (2003). *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.
- Winkler, J. J. (1982). "Akko", *Classic Philology* 77 (2):137-138.
- Zieliński, T. (1887). *Quaestiones comicae*. Petropoli: Typis Balaschovianis.