

ILEANA CHIRASSI COLOMBO

Mythos/Nomos. Il Racconto e la Legge

Mythos/Nomos. The Tale and the Law

ALBERTO MAFFI

Università degli Studi di Milano Bicocca

ORCID: 0000-0003-0065-0540

alberto.maffi@unimib.it

SABINA CRIPPA

Università Ca' Foscari Venezia

ORCID: 0000-0002-6993-1490

scrippa@unive.it

We republish here in her memory an article by Ileana Chirassi Colombo (1936-2023) regarding the relationship between religion and law in classical Greece and other ancient civilizations with an introduction by Alberto Maffi (co-editor of *Dike*) and Sabina Crippa (professor of History of religions at Ca' Foscari University of Venice).

Presentazione

Ripubblichiamo qui un articolo di Ileana Chirassi Colombo (1936-2023) pubblicato originariamente in *Religione e Politica. Mito, Autorità, Diritto* (a cura di P. Pisi e B. Scarcia Amoretti), La Sapienza Orientale Convegni, Roma 2008, pp. 278-304. Intendiamo così rendere omaggio a una studiosa che ha avuto un ruolo importante nella vita accademica dei due condirettori italiani di DIKE, ossia Michele Faraguna e Alberto Maffi. Le nostre strade si sono incrociate negli anni '70/'80 del secolo scorso presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Trieste, dove Ileana insegnava Storia delle religioni, io insegnavo Storia dei diritti dell'antichità e Michele Faraguna

studiava per poi laurearsi sotto la guida di Filippo Càssola. In una rievocazione dei miei anni triestini, pubblicata nel 2018, scrivevo di Ileana in termini che mi piace trascrivere qui, anche perché mi pare rendano bene l'atmosfera estremamente stimolante che si respirava nell'Istituto di Storia antica diretto da Càssola: "Con i colleghi c'era un dialogo continuo: ricordo in particolare la professoressa di Storia delle religioni, Ileana Chirassi, una donna straordinaria, che arrivava in Istituto tutti i giorni alle cinque del pomeriggio (magari con uno dei suoi amatissimi cani trovatelli). Siccome eravamo in un appartamento, tutti ne avevamo le chiavi, per cui chi voleva si fermava a studiare fino a notte: lei aveva il suo studio in uno sgabuzzino in fondo all'appartamento, con tutti i suoi libri; io andavo lì e magari per due, tre ore, fino alle nove di sera, mi indottrinava o scambiavamo idee. Una situazione inimmaginabile in qualunque università italiana, ma fantastica: io ho imparato tantissimo in questo modo". E Michele Faraguna ricorda come, sempre in quello studiolo, Ileana faceva lezione a pochi eletti studenti affascinati dalla sua capacità affabulatoria. Ma al di là dei ricordi personali c'è una motivazione scientifica rilevante che ci ha indotto a ripubblicare l'articolo di Ileana. Come ha scritto Sabina Crippa (a cui si devono le integrazioni bibliografiche riportate nelle note in parentesi quadra) in 'Civiltà e religioni' del 2023, "partendo dalle fonti antiche" Ileana "faceva emergere e discutere tematiche e problemi sempre attuali, anche di ambito giuridico". In effetti chi legge i lavori di Ileana si renderà facilmente conto dell'importanza da lei attribuita alla funzione regolatrice della vita sociale che la dimensione religiosa, in particolare in Grecia, assume. A titolo di esempio possiamo citare un breve estratto dell'Introduzione a "Sibille e linguaggi oracolari", volume che raccoglie gli Atti di un Convegno tenutosi a Macerata – Norcia nel 1994 (Università degli Studi di Macerata 1998). Scriveva Ileana: "Il tema del convegno intende attirare l'attenzione ... in particolare sulla divinazione come 'rivelazione' discorso, enunciato che si presenta come trasmissione immediata di un sapere 'altro', parola del o di Dio, parola di conoscenza bisognosa di interpretazione e/o parola di comando che deve essere assunta come legge". Emerge qui, nella tipica prosa fiammeggiante di Ileana, la sua sensibilità verso la religione come fattore di regolazione sociale convergente con la funzione ordinatrice del diritto e spesso, soprattutto in Grecia, ad essa sovrapponibile. L'articolo che ripubblichiamo qui ci pare una testimonianza particolarmente acuta di questo atteggiamento di Ileana, che alla fine del '900 appariva fortemente innova-

tivo, aprendo la strada a un approccio alla religione greca che gli studi del nostro secolo stanno sempre più sviluppando (Alberto Maffi).

Nel condividere pienamente quanto affermato da Alberto Maffi, non posso, da storica delle religioni, che sottolineare come la prospettiva prettamente storico-religiosa di Ileana Chirassi abbia consentito di inoltrarsi in contesti di rara difficoltà nell'ambito dei politeismi antichi, anche nel loro dialogo/scontro con le tradizioni monoteiste. Grazie ad una rigorosa lettura interdisciplinare di fonti antiche nella loro unicità storica ma ponendole in dialogo fra loro, Ileana ha saputo tracciare inediti percorsi di ricerca per tematiche fondanti della cultura occidentale. Se l'articolo qui riproposto discute anche concetti costitutivi della disciplina (sacro, religione, puro/impuro), l'originalità e le intuizioni inedite emergono con vivacità e rigore laddove categorie fondanti sono discusse in tutta la loro profondità storica nonché varietà contestuale in alcune civiltà antiche: norma e tradizione mitica, mito ora codice ora negazione del codice, leggi a volte norme rituali a volte prassi/regola sociale, ecc. Tale sguardo storico-religioso consente di ridefinire il sacro, il "religioso" quali chiavi di lettura imprescindibili delle realtà culturali e sociali del Mediterraneo antico. La riedizione di questo contributo costituisce un'occasione preziosa per approfondire le prospettive inaugurate da Ileana e farle riemergere in tutto il loro interesse e complessità (Sabina Crippa).

Il mito è un racconto (e la mitologia è il complesso di tutti i miti esistenti nella tradizione di un singolo popolo) che ha determinati caratteri di contenuto e di forma. Quanto al contenuto, il mito narra eventi svoltisi in un tempo antico soprattutto caratterizzato come diverso da questo ultimo periodo. La diversità del tempo mitico si riflette nella diversità dei personaggi che vi agiscono, rispetto i personaggi del tempo presente o comunque, storico.

La citazione è tratta da un volume di Angelo Brelich molto importante da un punto di vista teorico che va oltre il campo specifico dell'argomento, la riflessione su una categoria particolare del politeismo greco, la categoria degli eroi, esseri extraumani strettamente mitici, agenti in quel tempo inattuale che è il tempo del mito, separati per sempre dal presente. Si tratta della monografia su *Gli eroi greci*, una straordinaria carrellata attraverso gli innumerevoli racconti, i *mythoi*, che organizzano le innumerevoli biografie eroiche, le "avventure" degli eroi, rispetto le quali si dispiegano le avventure irrimediabilmente diverse degli uomini del tempo attuale, il tempo della

storia che proprio dall'intreccio di quelle avventure avvenute una volta per sempre stabilisce i confini entro i quali la società attuale può muoversi¹.

In un certo senso la rete dei miti ha quindi funzione analoga alle enunciazioni di ortoprassi formalizzate nei codici, nei *corpora* legislativi, dei quali la Grecia è straordinariamente carente. È stato detto con ragione che il mito o, meglio, la mitologia, è essenzialmente “un’invenzione greca”, anche se quasi tutti i popoli raccontano, quindi creano miti che sono sempre molto importanti per la cultura che li esprime².

In ogni caso, per ritornare al mito greco, sottolineiamo che il mito continua ad essere estremamente importante e il mito greco, in particolare, importante anche per la cultura contemporanea occidentale.

Per la scrittrice Christa Wolf, l'autrice di “Medea” e di “Cassandra”, il mito greco rimane il pozzo inesauribile al quale attingere³. E già Friedrich Creuzer nella sua *Symbolik*, agli inizi del XIX secolo, in pieno periodo romantico, aveva definito la Grecia, “l'Ellade generatrice di miti” (*mythotokos Hellas*)⁴.

¹ A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958 [= Adelphi, Milano 2010].

² M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981 (trad. it. *L'invenzione della mitologia*, Torino 1987 = Bollati Boringhieri, Torino 2014).

³ Ch. Wolf, *L'altra Medea. Premesse a un romanzo*, Roma, 1999 [= E/O, Roma 2019] (ed. or. Christa Wolfs Medea. *Voraussetzungen zu einem Text*, Berlin 1998). È la postfazione alla celebre *Medea. Voci* del 1996 (ed. or. *Medea. Stimmen: Roman; Voraussetzungen zu einem Text*, München 1996), dove Medea è liberata dalla colpa di filicidio con la quale è presentata anche da Euripide nell'omonima tragedia. La Wolf segue un suggerimento filologico che, coerentemente alla grande libertà del mito, racconto con varianti, recupera la variante secondo la quale non è Medea ad uccidere i figli ma questi sono lapidati dagli abitanti di Corinto. È salvato così, nell'interpretazione della Wolf, il “senso materno” della protagonista nell'ottica, purtroppo utopica, che non può ammettere una madre filicida. Sul tema di Medea vedi L. Laffranchini, *Oltre Medea. Madri assassine e padri sacrificatori. Fra mito, rito e cronaca*. Tesi di Laurea, sul sito web https://sites.units.it/intrcult/storia_delle_religioni.htm. Su Medea anche I. Chirassi Colombo, *La Grecia, l'Oriente e Pasolini. Riflessioni su Medea*, in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca*. Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999), Roma 2001, pp. 341-361.

⁴ La *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 1810-1812, di F. Creuzer, ha avuto molte successive riedizioni e modifiche. La traduzione italiana della prima parte della II edizione del 1819 è pubblicata a cura di Giampiero Moretti, F. Creuzer, *Simbolica e Mitologia*, Roma 2004. Per Creuzer ed i mitologi della scuola di Heidelberg del primo Ottocento il mito esprime una *Weltanschauung*, una rappresentazione del mondo

Il mito, tuttavia, non è solo greco, anche se la Grecità lo usò come strumento fondante. In genere possiamo dire che i sistemi politeistici, i sistemi legati ad un simbolico orientato dal plurale, dal pensare attraverso molti, sono anche i sistemi che utilizzano al massimo, per la propria strutturazione, il racconto, il mito appunto, e affidano al mito il compito di fondare l'attualità. In ogni caso la critica del mito nel '900 ha messo ben in evidenza il fatto che il *mythos* non si oppone diametralmente al *logos* come discorso fantastico, non vero, rispetto al discorso serio, vero, storico secondo la nota opposizione attribuita a Platone⁵. Il mito con il consenso dello stesso Platone, che non esita a confondere *mythos* e *logos* proprio nel noto passo del *Gorgia* scelto generalmente come indicativo dell'antitesi, ha un valore autonomo di modello comunicativo valido in sé.

È stato Lévi-Strauss a mostrare, attraverso l'analisi strutturale della tessitura linguistica soggiacente, la logica del tracciato linguistico sempre "razionale" del racconto, che organizza i singoli elementi, scelti attraverso il bricolage del narratore, per mandare il messaggio al destinatario.

La funzione essenzialmente fondante del mito è stata invece ben sottolineata da Angelo Brelich⁶.

Possiamo quindi concordare che la rete dei miti ha in Grecia una funzione complementare assai importante in rapporto ai *corpora* legislativi che organizzano i comportamenti, ma dei quali comunque, la Grecia arcaico-classica è straordinariamente carente.

Quindi la Grecia è ricca di miti ma povera di leggi o, meglio, di leggi organizzate in un *corpus*. La Grecia manca di codici sistematici enunciati e la straordinaria ricchezza di miti fa sì che in Grecia la rete delle regole fondamentali sia in ultima analisi fondata miticamente, mentre le città ela-

attraverso un particolare linguaggio, il *sermo mithycus* o *symbolicus*, che contiene verità originarie che si sono poi confuse o perdute.

⁵ Platone, *Gorg.* 523. Si tratta del famoso passo nel quale Socrate introduce il suo racconto sulla sorte dell'anima nel paesaggio dell'oltretomba con queste parole: "ascolta dunque un discorso (*logos*) molto bello che tu riterrai un mito (*mythos*) ed io un *logos*." [V. il saggio introduttivo di R. Buxton (pp. 1 ss.) a R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason?*, Oxford, University Press Oxford, 1999].

⁶ Per una rilettura delle problematiche del mito nel '900, vedi I. Chirassi Colombo, *Il mito e il Novecento*, in N. Spineto (a cura di), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano 2005, pp. 97-137. [Si vedano anche: C. Grottanelli, *Problemi del mito alla fine del Novecento*, "Quaderni di storia", 46/1997, pp. 183-206; B. Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago, The University Chicago Press, 2000].

borano autonomamente le leggi particolari della città *wastia dika*, le mettono in scrittura e le espongono in luoghi pubblici in modo da essere visibili e leggibili⁷. Non ci soffermeremo sul tema, ma osserviamo comunque che in ogni caso la scrittura delle leggi su pietra o su bronzo già in età arcaica, VIII-VII a.C., presuppone un pubblico almeno parzialmente alfabetizzato mentre continua a circolare in forma essenzialmente orale il vasto patrimonio mitico dell'epos⁸.

Ad esempio, gli innumerevoli personaggi che si muovono nel tempo inattuale, aoristo, del mito, vivono esperienze e fanno cose che non si possono più fare nell'attualità della storia. E questo dato raccontato determina il comportamento "giusto" nell'attualità.

L'inversione della situazione mitica, quella raccontata, fonda il comportamento "giusto" nell'attualità senza ingiunzioni. In ogni caso ciò che si evita è ciò che è stato raccontato. Zeus, il signore del pantheon politeistico, non detta direttamente leggi alle città. Lo fa solo in casi molto particolari, come quando ogni nove anni detta le leggi al re cretese Minos. Il tema è ricordato anche da Platone nelle *Leggi*. Minos è il re di Creta coinvolto nel celebre *mythos* del Labirinto e del minotauro, lo sciagurato ibrido frutto dell'eros bestiale della regina cretese Pasifae e dell'animale segno eccellente del virile, il toro.

Ma siamo nel tempo inattuale del mito, quando l'istituzione regale era in vigore ed un dio poteva dettare ad un re le leggi da mettere in atto. Nell'attualità la regalità come sistema istituzionale non esiste più, quindi nessun dio detta in prima persona le leggi a qualcuno.

La polis, la città intesa come spazio nuovo da dividere tra uguali, si organizza autonomamente facendo ricorso non a un dio ma al *nomothetes*, colui che fissa i *nomoi*, le leggi, il legislatore che detta le regole per la polis, la città.

Tuttavia, anche il mondo delle città autonome riconosce validità a un orientamento affidato all'extraumano. Nel grande centro oracolare di Delfi, un dio, Apollo, opportunamente funzionalizzato rispetto a quell'importan-

⁷ Così in un'iscrizione da Gortina (Creta) che contiene una normativa della città relativa alla posizione dello straniero. In generale vedi la raccolta di H. Van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec (I)*. Roma 1994 e M. Gagarin - D. Cohen (a cura di), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York 2005.

⁸ Il riferimento è al classico E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.) 1963 (trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, Roma-Bari 1973 = 2022).

tissimo campo che è la divinazione, strumento sempre presente nelle culture non monoteistiche, risponde alle interrogazioni dei singoli ed anche delle singole poleis e orienta i comportamenti privati e pubblici. Risponde comunque ad interrogazioni, non prende l'iniziativa e in ogni caso quasi mai usa il discorso diretto dell'ingiunzione: fai così o non fare così. Anzi.

Il linguaggio divino è trasformato in linguaggio umano dall'organo fonatorio della sua *prophetis*, la Pythia. La sacerdotessa che, confinata nello spazio del santuario, invasa dallo *pneuma*, il soffio, lo "spirito" del dio, emette il *logos*, il verbo, la parola articolata del dio. Una parola organizzata in un discorso che utilizza quasi sempre tutte le strategie della comunicazione per sfidare l'abilità interpretativa dell'interrogante⁹.

Solo la giusta interpretazione del testo così prodotto, spesso complesso, ricco di metafore metonimie anfibolie, costruito con tutti i trucchi della retorica, potrà risolvere il senso. La competenza richiesta è dunque semiologica. Chi risolve è l'abile interprete che deve essere un buon semiologo¹⁰.

In ogni caso l'oracolo orienta i comportamenti ma non detta statuti legislativi, che sono affidati ai singoli legislatori.

Tuttavia, vi è un caso anche in Grecia che sembra contraddire la regola per la quale le città si danno autonomamente i loro *nomoi*. Si tratta del caso di Sparta, una città per molti aspetti straordinaria dove i cittadini non diventano "santi", ma certamente sono visti come particolarmente virtuosi¹¹.

La costituzione di quella città, Sparta, è attribuita ad un legislatore umano, Lykourgos; ma l'intreccio delle varianti fa emergere particolari connivenze "divine". Ovviamente, dal momento che siamo in un'organizzazione del simbolico di tipo politeistico, l'eventuale dio suggeritore non ha nessuna velleità di dettare per intero la costituzione di una città.

Almeno secondo una versione, la Pythia avrebbe dettato a Lykourgos

⁹ Per lo specifico della comunicazione divino-umano a Delfi vedi I. Chirassi Colombo, *Tra nomoi e Nomos. Oscillazioni di etica mediterranea*, in M. Faraguna - V. Vedaldi (a cura di), *Dynasthai didaskein. Studi in onore di Filippo Cassola*, Trieste 2006, pp. 111-126.

¹⁰ G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987 [V. anche S. Crippa, *Entheos. Figure della divinazione greca antica e categorie classificatorie moderne*, in E. Bianchi, F. Marcatilli, M. Minelli, *Pluralità degli stati di coscienza nelle esperienze religiose*, Milano, Mimesis, 2024, pp. 19-34].

¹¹ Tra varia letteratura: M. Nafissi, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli 1991; N. Richer, *Les éphores: études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIII-IIIe siècles avant Jésus-Christ)*, Paris 1998.

quella che viene vista come la costituzione più forte, *kratiste*. La situazione storica di Lykourgos è incerta. Lo dice Plutarco in apertura della sua *Vita di Lykourgos: peri Lykourgos tou nomothetou katholou men ouden estin eipein anamphisbeteteton*. Intorno a Licurgo il legislatore non si può dire nulla che non sia controverso.

Nel quinto secolo Erodoto conosce Lykourgos esplicitamente come un personaggio carismatico che la mediatrice di Apollo, la Pythia, la *promantis* di Delfi, non sa se salutare come uomo o come dio nell'apostrofe in esametri che gli rivolge. Erodoto commenta esplicitamente che la Pythia "almeno come alcuni (*tìnes*) sostengono, avrebbe dettato *phrasai, ton nun katesteota kosmon*" (Herod. I 65, 2; Parke-Wormell 29). Le testimonianze su Lykourgos sono varie. Diodoro Siculo (VII,12 1-2) ci conserva una lunga enunciazione del mandato che la Pythia dà a Lylourgos, presentato come un prescelto. Il testo diodoreo presenta una rivelazione a Lykourgos articolata su tre differenti piani tra loro correlati e connessi da una impeccabile tecnica comunicativa.

La Pythia comunica a colui che sarà il suo enunciatore attraverso la formula della seconda persona, il tu. Gli dice di conoscere anticipatamente il perché della sua venuta a Delfi: è venuto a chiedere una "buona legge, una *eunomia*". È una richiesta che la Pythia stessa potrà soddisfare direttamente: "ti darò una *eunomia* tale che nessun'altra polis sulla terra possiede (*doso ten ouk alle epichthonie polis echei*)". Segue nel testo diodoreo il secondo dialogo tra la Pythia e Lykourgos sul modo di ottenere non solo il buon governo ma anche l'obbedienza al buon governo (*kalos hegeisthai kai peitharchein*), assolutamente necessaria per il funzionamento della buona costituzione. Non è pensabile un'obbedienza immediata alla legge enunciata. Il modo della effettiva funzione pratica della legge costituisce il problema di fondo.

Si tratta di uno scambio efficace che propone – per quanto riguarda la strategia del rapporto – la veridificazione dell'enunciato, la sua credibilità. In questo caso attraverso un mito: la "parabola" delle "due vie", che qui viene orientata in senso politico: bisogna scegliere tra libertà e schiavitù.

Nel terzo oracolo, in distici elegiaci, la Pythia dichiara di riportare verbalmente quanto ha profetizzato (*echre*) il signore Apollo. In questo caso, attraverso la sua portavoce, Apollo, il dio, responsabile autorizzato del settore divinatorio della conoscenza del futuro, parla direttamente alla città (*anephene polei*).

Si tratta comunque di una procedura complessa. Apollo in realtà non detta “sue” norme, non fa il Legislatore, ma comanda sostanzialmente di lasciare integre le tre fondamentali istituzioni spartane già esistenti nella tradizione: i re onorati dagli dei, gli anziani e gli uomini del *demos* che devono obbedienza alle *rhetai*. Plutarco (5, 4) riporta il *diaboeton chresmon*, notissimo oracolo attraverso il quale il dio stesso dà la *politeia kratiste*, la costituzione più efficace tra tutte. Ma il dio in realtà non ha semplicemente ratificato.

Al di là delle acribie necessarie alla Quellenforschung, possiamo dire che si potrebbe accettare che la costituzione di Sparta dipenda non dalla rivelazione di un dio ma dalla sua approvazione.

Nella sua *Vita di Lykourgos* (29, 1 ss.) Plutarco, complessa figura di intellettuale tra molti mondi nel Mediterraneo ellenistico, ricorda che Lykourgos andò a Delfi solo per chiedere conferma della bontà della costituzione che egli stesso aveva pensato. Chiese se i suoi *nomoi*, le sue leggi, sarebbero state utili per la felicità e la virtù della città. Ottenuta risposta affermativa – Sparta sarebbe stata prospera rispettando la *politeia* di Lykourgos – Lykourgos invia a Sparta la risposta confermativa del dio. E prese il potere. Quelle leggi, a quanto sembra, non furono mai scritte.

La versione per così dire laica, secondo la quale Lykourgos è autore della *politeia*, definitivamente presente nella *Costituzione dei Lacedemoni*, sottolinea la versione secondo la quale il legislatore Lykourgos va a Delfi solo per chiedere al dio conferma della validità delle leggi che egli stesso aveva stabilito. Dopo aver ottenuto da Delfi risposta affermativa, Lykourgos proclama che non solo era *anomon*, contrario alla legge, ma anche *anosion*, contrario allo statuto di *hosios*, al senso “religioso” stabilito, non obbedire ai *pythochrestoi nomoi*, leggi convalidate da un oracolo, quello dell’Apollo Pythios, l’Apollo del grande centro oracolare di Delfi. Il comportamento *anosios*, contrario alla *hosiotes*, è in qualche modo più grave di quello semplicemente *anomos*, contrario alla legge.

Il tutto permette di richiamare l’attenzione sul fatto che la “migliore delle costituzioni”, come viene definita quella spartana, introduce cautela riguardo la sfera della *hosiotes*, termine assai difficile che possiamo definire come sfera della “purezza”, del “sacro”, del “santo”, che si confronta con la *dikaiosyne*, la giustizia. Come dire che la legge, il *nomos* cittadino, deve farsi carico dell’osservanza dell’*hosios*, il giusto rapporto verso il sacro, ma la sfera del *hosios* è responsabilità cittadina, politica. Si completa così

anche il senso di *hieros*, termine centrale della lingua greca per definire il “sacro”. Il binomio *ta hierà kai ta hosia* implica un insieme che richiede comportamenti limitati dai parametri di riservatezza, di astensione, richiesti in situazioni che riguardano ciò che è ritenuto degno di particolare attenzione, separato¹², “sacro” appunto nel senso specifico di messo da parte, evidenziato come assolutamente “diverso”, il sacro dichiarato e riconosciuto e costruito come tale sempre dagli uomini. In questo caso dagli uomini politici.

Come dire che organizzare la rete degli obblighi e dei diritti anche verso gli dei è nella Grecia delle *poleis* un affare complesso, sempre comunque affidato alla gestione totalmente umana, ai cittadini. Ogni *polis* greca, dunque, ha i suoi *nomoi*, *nomima*, regole per la vita quotidiana nella sua completezza attraverso norme che variano di luogo in luogo e sono dettate dai vari legislatori, padri fondatori costituenti, magistrati che nelle varie città e situazioni possono essere *nomothetai nomographoi thesmothetai* ecc¹³. Dove i valori dei termini *nomos* e *thesmos* nel lessico storico segnalano significanti complementari e divergenti. *Thesmoi* – qualunque sia l’accezione del termine – sono dette le leggi che il grande legislatore di Atene, Solone, fa mettere in iscritto, mentre il termine *nomos*, che passerà a segnare il valore di legge in senso ampio, entra nell’uso ufficiale attestato come norma statutale più tardi¹⁴.

In ogni caso le leggi della città delineano non solo l’insieme politico, ma stabiliscono anche spesso tutto ciò che si deve fare per quanto riguarda il culto: ad esempio, gestiscono in proprio l’importantissima organizzazione del tempo articolato nei calendari festivi, concedendo ampia autonomia alle unità amministrative minori quando intervengono con norme proprie sulla tipologia degli animali e le procedure del sacrificio, le spese per i banchetti rituali, le cautele per l’accesso allo spazio sacro, le norme da seguire per manifestazioni private che coinvolgono la collettività come i funerali, il lutto.

La formula *edoxe tei bolei kai toi demoï* ma anche il riferimento al solo *demos* compaiono spessissimo nei regolamenti detti “leggi sacre”. Non vi sono tuttavia normative valide ovunque. I *corpora* delle cosiddette “leggi

¹² Buona esemplificazione in L. Moulinier, *Le pur et l’impur dans la pensée des Grecs d’Homère à Aristote*, Paris 1952, p. 291.

¹³ I. Chirassi Colombo, *Tra nomoi e Nomos*, cit.

¹⁴ M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford 1969.

sacre” registrano le prescrizioni che i vari santuari si danno in modo autonomo seguendo le prescrizioni delle singole divinità ma anche gli editti che le città si danno nella loro dimensione politica.

La città – e lo farà in particolare Atene – si riserva la facoltà di garantire legalmente il mantenimento generale dell’ordine “religioso” in accordo con quanto tramandato dai racconti fondanti del mito. Tuttavia, non esiste, ed è importante, nessun “codice rivelato”. Si puniscono duramente i comportamenti giudicati contrari a quello che possiamo definire un comune sentimento della tradizione. Sono noti i numerosi processi di *asebeia* – “comportamento contrario al comune sentire religioso”, potremmo molto approssimativamente tradurre – tra i quali quello a Socrate è solo il più famoso¹⁵.

Un *nomos* scritto su una tavola in bronzo nel santuario di una divinità ignota di Olimpia, il grande centro culturale dell’Elide sede delle famose gare, i “giochi olimpici”, e databile al VI a.C., avverte il visitatore che è necessario “espiare” (il verbo è *thoao*) l’impurità accumulata se si è fatto sesso – il verbo è *binein* – nell’area del santuario stesso. L’infrazione non è punita con una pena sulla persona ma si richiede, come “un’espiazione”, l’offerta costosa del sacrificio di un bove, una *thysia*, termine tecnico per indicare il sacrificio cruento, quello destinato agli dei, completato da una purificazione completa¹⁶.

L’impurità in rapporto al sesso richiede quasi sempre un’operazione di *kathairein*, termine classico, insieme al più tecnico *katharizo*, per indicare genericamente le operazioni – abluzioni con acqua, elemento purificatorio per eccellenza in Grecia come altrove – che restituiscono ritualmente lo statuto di integrità, la “purezza”.

Il *nomos* del santuario in questo caso riconosce così apertamente un valore inquinante al far sesso, anche se una sessuofobia non è per nulla emergente nell’etica greca. L’arte figurativa non prova imbarazzo nel descrivere e rappresentare atti erotici di ogni tipo. È vietato tuttavia per i Greci come

¹⁵ D. Cohen, *Law, Autonomy, and Political Community in Plato’s Laws*, “Classical Philology” 88, 4 (1993), pp. 301- 331.

¹⁶ SEG, XI1881; LGS II 61. L’acqua è mezzo purificatorio obbligato anche nelle purificazioni normative richieste dalle regole di ortoprassi ebraiche e islamiche. In Grecia il cosiddetto *perirrhanterion topos*, il luogo intorno alle vasche per le abluzioni presenti in molti santuari, è considerato *hieros*, *kathieromenos*, *kathosiomenos*, *abebeios*, vocaboli variamente traducibili “sacro consacrato, oggetto di reverenza, vietato” (Polluce, *Onomastikon* I, 8).

per gli Egiziani fare sesso in un luogo “consacrato”, messo a parte, come appunto un santuario. Lo storico Erodoto (II,64) nota che sono in particolare gli Egiziani come i Greci a considerare precetto religioso non unirsi con donne, *mîsgesthai gynaixin*, nei templi come fanno molti altri, i popoli altri.

Al di là di un codice che non c'è, anche senza le iscrizioni di avvertimento poste nei templi i Greci conoscevano comunque dal mito, dal racconto circolante nelle sue molte varianti, che certe cose non si potevano fare. Si facevano nel “tempo del mito”, tempo inattuale per eccellenza, che per inversione, come tempo concluso, fonda la regola giusta anche per la *chresis aphrodision*, l'uso degli *aphrodisia* oggi.

Un mito emblematico riguarda una coppia celebre della gioventù eroica greca: Atalanta e Melanion, o Meleagros o Hippomene. Un'eroina giovane abile cacciatrice ed un giovane eroe cacciatore decisamente “nero”, come dice il suo nome che gioca sul valore di *melos*, “nero” appunto, Entrambi, giovani belli e trasgressivi protagonisti della celebre caccia al cinghiale calidonio, una delle ultime grandi imprese collettive del tempo mitico, coinvolti in una storia di eros finita male¹⁷.

Atalanta e il suo innamorato commettono l'errore di non resistere alla reciproca attrazione e fanno sesso in un luogo proibito, il santuario di una grande dea, una dea Madre, la Madre degli Dei, Kybele, Cybele, la Megale Meter, Magna Mater, la Grande madre, una “grande dea mediterranea”, che non è la Grande Dea archetipale del mito postbachofeniano, ma è comunque una “grande dea” politeistica che si manifesta attraverso lo statuto di *hagne*, pura, casta (ovviamente il termine deve essere analizzato nella gravidanza storica) e pretende dai suoi seguaci maschi la rinuncia all'esercizio della virilità attiva, attraverso castrazione¹⁸.

Dobbiamo ad un grande poeta romano di età augustea, Ovidio, molto interessato a miti, ovviamente greci, una delle versioni fondanti del mito dei due cacciatori, entrambi “neri” a questo punto, tenendo presente l'ottica che investe l'attività di caccia nell'organizzazione del simbolico greco.

Nel decimo libro delle *Metamorfosi* Ovidio mette in versi la sua versione dell'illecito di Atalanta e del suo compagno, che qui ha il nome proprio

¹⁷ Sul tema della dimensione “mitica” della caccia anche P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano 2001 [= Feltrinelli, Milano 2006] (ed. or. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981).

¹⁸ Tra la vastissima e accreditata letteratura rimandiamo nello specifico a D. M. Cosi, *Casta Mater Idaea. Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venezia 1986.

significante di Hippomene. Una *intempestiva cupido*, un *raptus* spinge Hippomene a violare i luoghi sacri, *sacraria*, con un atto proibito, *vetitum*: consumare quel rapporto vietato nel santuario della dea. Da sottolineare la deresponsabilizzazione – apparente – di Atalanta. Il desiderio violatore è solo maschile ma, sottintesa, non detta, è la presenza latente di lei, come corpo “oggetto-soggetto” di desiderio inerte, incapace di confrontarsi. Secondo un modello che una vasta e sommersa letteratura pseudoepigrafa, scritta in greco, di matrice ebraica ma molto contaminata, diffonde nel mondo mediterraneo dell’epoca¹⁹.

A livello “legislativo” la città esplicita il controllo del comportamento di coloro che compongono quella che si può definire la sfera privata, dove sono coinvolti i soggetti a rischio: le donne, i bambini e gli schiavi. Sul tema Aristotele ritorna diverse volte nella *Politica* 1269b-1270a; 1299b19; 1300a5-10; 1323a. Per quanto riguarda i commenti di Aristotele si tratta di un progressivo inasprimento nel quadro della *polis* democratica²⁰.

In ogni caso, sino dal cosiddetto “mondo omerico” la Grecità conosce nell’organizzazione dei rapporti interpersonali un valore non ben definibile ma assolutamente capito, l’*aidos*, termine che potremmo rendere in modo approssimativo con il vocabolo latino *pudor* e che rimanda a *pudicitia*. Per rendere almeno parzialmente il senso dell’*aidos* possiamo ricorrere alle parole di Andromaca, la sposa dell’eroe vinto Ettore, nelle *Troiane* di Euripide. Andromaca sa di essere destinata alla sorte orribile di tutte le donne prigioniere di guerra, emblematicamente rappresentate dalle sue compagne di sventura, le donne della città vinta. Andromaca propone il profilo del “suo” comportamento di donna “riservata”, un modello di comportamento femminile sul quale ci possono essere molte convergenze anche nell’ambito delle etiche rivelate dei monoteismi nelle loro proiezioni più conservative.

¹⁹ Il riferimento va al Libro di Enoch pseudoepigrafo giudaico, tradotto in molte lingue e molto citato anche dalla patristica, e molto noto nel mondo cristiano.

²⁰ Tra l’abbondante letteratura, D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1994 (I ed. 1991), e ovviamente M. Foucault con la sua complessa e discussa *Storia della sessualità* [*Histoire de la sexualité: tome I: La Volonté de savoir; tome 2: L’usage des plaisirs; tome 3: Le souci de soi*, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1, Milano 1984 [1978]; *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità* 2, Milano 1984; *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Milano 1985 [= *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1, SE 2021; *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità* 2, Feltrinelli, Milano 2015; *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Feltrinelli, Milano 2014; inoltre: *Le confessioni della carne. Storia della sessualità* 4, Feltrinelli, Milano 2019].

Andromaca rimane in casa senza circondarsi di donne chiacchierone e maliziose, regolando la sua vita con la sua mente, il suo *nous*, la sua intelligenza. Così si può riassumere il senso di un passo delle *Troiane* di Euripide nel quale l'infelice sposa del vinto si presenta (647-663). Un comportamento che ha svariati riscontri, ad esempio, nella complessa situazione della *pu-dicitia* romana. Virtù per eccellenza della donna per bene ma anche “virtù personificata” divinizzata secondo un procedimento ben presente nell'ambito dei politeismi, come attestano i culti riservati alla *Pudicitia*²¹. In ogni caso l'*aidos* non è organizzato attraverso l'obbedienza a regole ma come risposta ai suggerimenti sottintesi dal rimando all'intelligenza che guida il comportamento. Rimane da chiedersi se per libera scelta, per consenso o adesione – i due termini non sono omologhi – ad un'etica costruita²².

L'*hagneuein* definisce comunque una situazione completamente diversa da quella dell'*aidos*. Lo statuto di *hagnos* identifica una sfera particolare ottenuta attraverso l'osservanza di varie astensioni, non solo astensione dal sesso, ma anche da certi cibi, certi oggetti, abiti, colori, insomma da ogni tipo di cose e situazioni ritenute in modo arbitrario “miasmatiche”, contaminanti. In particolare, situazioni che si organizzano rispetto la cartina di tornasole del puro/impuro, che ha nel corpo femminile nelle situazioni obbligate segnate dal mestruo, anche dal parto, dall'aborto, dalla gravidanza, dall'allattamento, un punto di riferimento centrale. In questo caso sono tutte situazioni di confine, richieste in situazioni varie, occasionali. Mai comunque generalizzate.

Chi vuole entrare in determinati luoghi o partecipare a certe cerimonie deve dichiarare di essere nella situazione “adatta”, chiusa, ordinata.

La richiesta esplicita ritorna con insistenza nelle cosiddette “leggi sacre”, che si infittiscono, soprattutto nelle testimonianze epigrafiche, a partire dal V secolo a.C.

Divinità o altre potenze extraumane formulano richieste precise e assolutamente diversificate; ma non esiste un codice unitario, e le singole città si limitano qualche volta ad assumere per così dire il patronato delle singole regole di comportamento “religioso” da rispettare. Non solo per

²¹ Sul tema della Pudicitia e dell'etica femminile a Roma, J. Gagé, *Matronalia, Essai sur les Devotions et les Organisations Cultuelles des Femmes dans L'Ancienne Rome* (Collection Latomus, Vol. LX), Brussels (Berchem) 1963.

²² Vedi in proposito I. Chirassi Colombo, *Asimmetrie Papua. Relativismi di genere nel “pianeta culturale”*, in AA.VV., *Tra mito e storia. Omaggio a Gilberto Mazzoleni*, a cura di I. Baglioni, Alpes, Roma 2011.

quanto riguarda le donne, ma in particolare e più genericamente ad esempio anche per quanto riguarda le cerimonie funerarie, come risulta da diverse testimonianze.

Ad esempio, dall'isola di Keos un'iscrizione del V secolo a.C. (LSCG 97), su una stele di marmo bianco, presenta le regole molto dettagliate che la *boule* e il *demos* hanno stabilito per quanto riguarda il lutto, manifestazione privata che riguarda il pubblico, sulla quale le attenzioni sono molteplici.

A Pergamo le regole di accesso al tempio di Athena Nikephoros, divinità poliade molto importante, sono stabilite per il *demos*, il popolo, da un funzionario addetto alle faccende del sacro, uno *hieronomos*, sentiti i pareri della *boule* e del *demos*, secondo la formula *edoxe te boule kai to demo*. Il funzionario ha l'autorità di emettere i suoi particolari decreti, che prevedono una serie di precauzioni di purità rispetto una contaminazione che mette sullo stesso piano il sesso ma anche il contatto con una partoriente e con tutto ciò che riguarda il funerale (LSAM 12, dopo il 133 a.C.).

Anche in questo caso gli esempi sono facilmente moltiplicabili. Si delinea una situazione articolata, eticamente invasiva ma radicalmente diversa dalla struttura che si elabora e si propone ad un certo punto, in un'area specifica del Mediterraneo antico, quando la cultura siropalestinese del popolo di Israele si presenta nella storia attraverso un codice, una Legge, emanazione di una ineludibile assoluta fonte divina che è anche unica, e detta un codice ineludibile.

Il monoteismo – come ha ben capito già Raffaele Pettazzoni – si presenta nella storia come struttura essenzialmente rivoluzionaria. E nello stesso tempo è immediatamente vincolante proprio perché porta avanti la dottrina dell'uno, un uno fondatore che non è solo un dio creatore ma soprattutto un *nomothetes*, un legislatore.

Nomos Lex, Torah Legge è il termine che designa il *Pentateuco*, i primi cinque libri dell'Antico Testamento in quella prima edizione del *Biblion*, la Bibbia prodotta in greco nella città nuova di Alessandria, sul delta del Nilo, sotto il regno di un faraone greco, un generale di Alessandro, un Tolomeo, in una data imprecisata, alla metà del III secolo a. C.²³.

²³ Sul tema della cosiddetta Bibbia di Alessandria o dei Settanta vedi la presentazione di M. Haki - G. Dorival - O. Munnich, *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (initiations au christianisme ancien)*, Paris 1988. [V. anche F. Schmidt, *Figures du Roi et du grand prêtre dans la Bible et le judaïsme ancien*, "Les Cahiers du Judaïsme" 20 (2006), pp. 81-93].

L'identità di tutto un popolo è costruita sull'osservanza di un codice inevitabile perché direttamente dettato da quell'essere extraumano assolutamente straordinario che è il Dio Unico ed Uno del "monoteismo", il sistema simbolico nuovo e rivoluzionario destinato a cambiare la storia "globale" del mondo²⁴. Non riprendiamo qui il problema storico del monoteismo, la scoperta del Dio Unico, ben definita come la scoperta più ricca di conseguenze per la storia dell'umanità²⁵.

Nel libro emblematico del *Pentateuco*, il *Levitico*, nucleo della Legge, al XX 7-8, quel Signore Dio, che è anche l'Unico signore, ordina: "Tu santificherai te stesso e sarai santo perché io Yhwe sono il tuo dio – Tu dovrai osservare le mie leggi ed eseguirle. Io Yhwe ti santifico²⁶". Obbedire alla Legge equivale ad accettare il patto con quella entità assoluta e la situazione separata della "santità" che quel patto procura.

Già in *Esodo* (XIX 5-6) dove si racconta la famosa uscita dall'Egitto, la promessa è esplicita: "Se manterrete il patto (*diatheke*) con me, voi sarete il popolo di mia proprietà (*laos periousios*) tra tutti i popoli della terra, perché tutta la terra è mia. Voi sarete una regalità sacra, una stirpe (*ethnos*) santa".

Dove è importante sottolineare che l'alleanza, il patto straordinario, significa accettazione senza obiezioni di un codice comportamentale quotidiano stretto, rigoroso, anche non immediatamente comprensibile, soprattutto alla fine non discutibile²⁷.

L'ubbidienza alle prescrizioni, tutte divine, è l'obbligo imposto per fondare un popolo eccezionale in un mondo allargato che comprende gli estremi confini, tutto il mondo, dal momento che la terra è proprietà divina.

²⁴ Per il problema storico del monoteismo rimandiamo al percorso aperto nell'ambito della scuola storico-religiosa di Roma da Raffaele Pettazzoni (in particolare R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957 e D. Sabbatucci, *Monoteismo*, Roma 2001).

²⁵ F. Dürrenmatt, *Zusammenhänge. Essay über Israel. Eine Konzeption*, Zürich 1976, p.186.

²⁶ Sulla specificità della legislazione mosaica ed il rapporto tra i *deka logoi* dell'*Esodo* e le prescrizioni dell'ortoprassi in *Levitico* e *Deuteronomio*, buona introduzione di H. Lesêtre alla voce *Loi mosaïque* nel *Supplement au Dictionnaire de la Bible IV*, Paris 1953, dove è inserita anche una riflessione sul centrale tema dell'abrogazione della legge mosaica come ortoprassi quotidiana, dato fondamentale per la fondazione della "diversità" cristiana.

²⁷ Rimando a I. Chirassi Colombo, *Alexandria Alexandros. Un progetto sognato*, in Lucio Cristante e Irene Filipp (a cura di), «Incontri Triestini di Filologia Classica» VI, 2006–2007, *Atti della giornata di studio in onore di Laura Casarsa*, Trieste, 19 gennaio 2007, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2008, pp. 333-356.

Questo mondo, al contrario di quanto aveva sognato Alessandro, non si globalizza nell'accettazione dell'*arete* greca, virtù essenzialmente politica che vorrebbe trasformare il mondo in una *polis*, spazio condiviso dagli abitanti, ma si identifica in quanto "proprietà" di un Dio che tutti gli altri annulla e stabilisce, all'interno di quella proprietà, la situazione diversa di coloro che accettano le regole della diversità, che può indicare anche lo statuto separato della purezza.

Il verbo in greco nella edizione alessandrina greca dei LXX per esprimere lo statuto di santità, *hagneia*, è *hagiazō*, e indica, sia pure con approssimazione, il senso riflesso dal valore di *qadosh* ebraico.

La "santità" – la separatezza, che contraddistingue, identifica quel Dio – si costruisce, per il popolo che il patto accetta, attraverso l'osservanza di una serie di precetti negativi, imperativi categorici che tessono una rete di proibizioni e definiscono in modo preciso ciò che deve essere separato. Secondo quel valore suggerito anche dal *sacer* romano, che propone l'ambivalenza di fondo della sacralità come situazione diversa, che può comprendere nel suo statuto il puro come l'impuro, ma che, ad un certo punto, indica il puro come il lecito²⁸.

La separatezza intesa come "santità" contraddistingue infatti ad un certo punto il "puro", nel senso del lecito, del consumabile, del fruibile, del "legittimamente" presente, finendo con il coincidere anche con il senso del profano. Il tema è stato variamente discusso; quindi, non ci addentriamo nella problematica della coincidenza del "profano" con il sacro.

Ricordiamo comunque che Louis Moulinier nel suo bel libro su *le pur e l'impur* nel pensiero greco osservava che *hagnos* è « celui avec lequel on peut avoir des relations »²⁹. Nel regime sciolto del politeismo greco il "sacro" acquisisce un valore relativo e relazionale tra possibilità molteplici.

Questa rete di intrecci tra lecito e illecito, considerata anche nella prospettiva finale di una "santificazione del profano" inteso come luogo del lecito, permette di riconsiderare l'ottica opposta che contraddistingue la prima ortoprassi monoteistica. Qui la rigidità di una serie di proibizioni negative assolute, che potremmo definire *tabu*, può creare una situazione di diversità assoluta per una società che si chiude su un modello autoreferenziale.

²⁸ Sul *sacer* romano da ultimo C. Santi, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma 2004.

²⁹ L. Moulinier, *op. cit.*, p. 224.

Tabu è termine polinesiano, *ta-pu*, introdotto nel lessico occidentale dai diari di viaggio del famoso capitano Cook per indicare una situazione che possiamo definire negativa in assoluto³⁰.

Nella sua ancora per molti aspetti insostituibile *Introduzione alla Storia delle Religioni*, Angelo Brelich dice che con il termine *tabu* si indica “una qualità ‘proibitiva’ attribuita alle cose stesse indipendentemente da qualsiasi autorità che possa imporla o abolirla. Si crede che il *tabu* agisca autonomamente: chi per esempio mangi – anche involontariamente o senza saperlo – un cibo *tabu*, di conseguenza muore o si ammala”.

Quanto nello stesso testo segue è troppo importante nella stringatezza ed elusività voluta dell’enunciato per non essere riportato:

Se in diverse società l’osservazione dei *tabu* è rafforzata anche da provvedimenti legislativi (di modo che il violatore del *tabu* può essere condannato a morte o all’esilio), ciò avviene in considerazione del ‘contagio’ che il violatore del *tabu* potrebbe diffondere nella comunità; il trasgressore del *tabu* è, cioè, considerato come ‘impuro’ - tra il concetto di *tabu* e quello dell’impuro vi sono notevoli convergenze - ma la cui impurità non può essere eliminata mediante un normale rito di purificazione; la persona stessa deve essere eliminata³¹.

Come noto, il *tabu* come proibizione assoluta, abbinato al concetto correlato di *totem*, è stato chiamato in causa come elemento centrale per la formazione di quella rete di rapporti reciproci obbligati che Emile Durkheim, nel celebre testo del 1912, indica come modello applicato di una prima “forma elementare” di ciò che è definibile religione, piattaforma per un insieme coeso, un insieme sociale. Il titolo di quel testo è significativo, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Paris 1912).

Al di là delle molte riflessioni critiche sul sistema totemico, rimane centrale il fatto che un *tabu*, una proibizione assoluta, funziona sempre come ineludibile marcatore d’ordine, e l’inviolabilità della prescrizione negativa garantisce il controllo su un insieme socialmente coeso, che non può essere esposto al pericolo di disobbedienza³². Come dire che, anche se la teoria

³⁰ F. Steiner, *Taboo*, London 1956 (trad. it. *Tabu*, Torino 1980).

³¹ A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle religioni*, Roma 1966 [= Edizioni dell’Ateneo, Roma 2006], p. 55.

³² Per una presentazione delle problematiche, vedi anche C. Pignato, *Totem, mana, tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Roma 2001.

di fondo di Durkheim è stata ampiamente demolita, alcuni dati di fondo rimangono indiscutibili.

Una società “totemica” nella sua dimensione “ideale” non può non essere una società perfettamente ordinata. Tuttavia, come è stato ben mostrato, la violazione dei *tabu* è sempre necessariamente in agguato.

Ovunque presente, la rete dei *tabu*, delle proibizioni che organizzano la convivenza, ha comunque un valore diverso da quello legale della rete delle proibizioni bibliche.

In *Il pensiero selvaggio* Lévi-Strauss osserva a proposito del *tabu* di uccidere e mangiare un determinato animale (l’animale totemico) che “la differenza tra specie permessa e specie proibita si spiega non tanto con una supposta nocività attribuita alla seconda, dunque con una proprietà di ordine fisico o mistico, quanto con la preoccupazione di introdurre una distinzione tra specie segnate e specie non segnate. Proibire talune specie non è altro che uno dei mezzi per renderle significanti, e la regola pratica appare quindi come un operatore a servizio del senso”³³.

La rete dei *tabu* “selvaggio” costruisce una piattaforma profondamente diversa da quella data dalla rete degli interdetti del Levitico. In questo caso il mondo fruibile è organizzato attraverso l’atto illocutorio della proibizione attraverso l’ottica dicotomica del lecito /illecito, aggravata dallo specifico del puro/impuro, scelta classificatoria di corpi, corpi animali, corpi animati, corpi femminili e corpi maschili. Questa rete di obblighi è annunciata da un ente unico personale e trascendente, il Dio Signore assoluto che si pone anche come giudice sempre presente in una situazione di continua tensione.

La riflessione sui *tabu* del Levitico continua ad essere oggetto di svariati studi³⁴. Quella sequenza di divieti, che inizia in particolare con il capitolo XI, continua ad attirare attenzione per la ricchezza dei particolari, la precisione e la stringatezza degli enunciati attraverso i quali prende forma, si definisce, un mondo separato, segnato essenzialmente dall’essere sempre in bilico sulla trasgressione. Il *miasma*, lo statuto di “impurità”, è estremamente pericoloso perché rientra nella sfera dell’errore, *hamartia*, anche involontario, nel quale tutti possono incorrere.

³³ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1996 [= Il Saggiatore, Milano 2015] (ed. or. *La Pensée sauvage*, Paris 1962), p. 116.

³⁴ Ovvio il rimando al celebre saggio di Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, New York 1966 [trad. it. *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino 2014], e sul Levitico: J. Milgrom, *Leviticus I-III*, New York 1991-2001.

In questo senso vale come monito emblematico ed estremo l'episodio riportato in *Levitico X*. Due figli di Aaron, fratello di Mosè, portano sull'altare del Signore un fuoco non conforme (*pyr allotrion*: così il greco) e sono puniti in modo terribile: una fiamma si leva dall'altare e li divora. Letteralmente questo il senso del greco *katephagen* nella edizione greca dei LXX.

Si tratta di una punizione eseguita per così dire personalmente: il Signore compare infatti spesso come fiamma divorante. Dopo si registrano la serie delle proibizioni che iniziano con i divieti alimentari, quelli che riguardano il quotidiano della tavola, della mensa.

La distinzione esemplare dichiara mangiabili – quindi anche sacrificabili – i miti animali erbivori, ruminanti, contraddistinti dal segno dello zoccolo diviso: bovini, caprini, ovini nel loro insieme. Oltre ai quadrupedi si elencano scrupolosamente nel testo i tipi “puri” del mondo acquatico, dei volatili, degli insetti. Rimane interessante il ruolo dato al modello digestivo – sono puri i ruminanti legati a un modello digestivo particolarmente laborioso.

Il porco deve essenzialmente alla fisiologia – il fatto di non essere un ruminante – la sua esclusione dal novero degli animali puri, quindi commestibili. Il porco ha comunque uno zoccolo rigorosamente spaccato, che lo inserirebbe nel novero degli animali puri. Per questa “incertezza” fisiologica il porco si configura così come animale straordinario nel regime alimentare e sacrificale del Mediterraneo, anche al di fuori dell'ebraismo³⁵.

Sappiamo ad esempio dallo storico Erodoto (II, 47, 1) che anche gli Egiziani consideravano il maiale *therion miaron*, animale cattivo, impuro. Tuttavia, i maiali continuavano ad essere allevati anche se la categoria dei porcari era fortemente tabuizzata: era loro vietato entrare in qualsiasi tempio ed erano obbligati ad una stretta endogamia poiché erano esclusi

³⁵ Il tema del porco merita un excursus a parte. Tra l'abbondantissima letteratura vedi almeno le osservazioni nel provocatorio libro di Marvin Harris, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Torino 1990 [= Einaudi, Torino 2015] (ed. or. *The Sacred Cow and the Abominable Pig: Riddles of Food and Culture*, New York 1985; II ed. *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, New York 1985), ma per una panoramica sul posto del porco nelle culture del Vicino Oriente antico, cfr. R. De Vaux, *Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient*, in J. Hempel-L. Rost (a cura di). *Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur Alttestamentlichen und Altorientalischen Forschung (Fs. Eissfeldt)*, BZAW, Berlin, Boston 1958, pp. 250-265. V. anche C. Grottanelli – L. Milano, *Food and Identity in the Ancient World*, Padova 2004 [e L. Milano (a cura di), *Mangiare divinamente*, LoGisma, Firenze 2012].

dallo scambio delle donne, quindi inseriti in un pericoloso circuito di tipo incestuoso. La mania egiziana della “purezza”, del voler distinguersi dagli altri, soprattutto dai Greci, che comunque per molti aspetti sono agli Egiziani molto simili, è un dato che il greco Erodoto sottolinea (II,41) e sul quale l’approfondimento critico rimane aperto. Ci si può domandare comunque chi sono gli Egiziani che vogliono essere puri a tutti i costi, tanto da non mangiare carne tagliata con un coltello greco, ma condividono con i Greci l’orrore di fare sesso in un luogo “sacro”.

E la sessualità, il corpo sessuato, si presentano come “luoghi” densi di valenze significanti in tutte le culture.

Nel testo rivelato del *Levitico* sono esplicite le modalità di contaminazione che definiscono il corpo femminile, particolarmente a rischio per le situazioni critiche ritenute fortemente inquinanti come mestruo, parto, aborto. In gioco è comunque il corpo, anche il corpo maschile in quanto luogo alterabile.

Anche il corpo maschile può essere colpito da patologie che ne alterano l’aspetto, come la lebbra, o sintomatologie simili che modificano la qualità “chiusa”, perfetta di quel corpo umano, quel *demas*, che, proprio secondo il *mythos* di creazione della Legge, è un corpo formato a “immagine e somiglianza” del suo irrappresentabile creatore. Come è esplicitamente raccontato nel libro di apertura del *Nomos Torah*, il *Genesi*³⁶. La situazione del corpo è parametro referenziale privilegiato anche al di fuori dell’ortoprassi ebraica in una situazione mediterranea storica ancora bisognosa di esplorazioni. Il corpo è comunque sempre al centro della diversificata legislatura dei *nomoi*, *nomima*, *prostagmata*, *paraggelmata* che contraddistinguono il comportamento di uomini e donne del Mediterraneo precristiano.

È un corpo che può essere interdetto in modo esplicito e radicale, come il corpo femminile che fa scattare, in quanto tale, la proibizione. *Gynaiki ou*

³⁶ La costruzione dell’uomo a immagine è nei celebri passi che raccontano la creazione dell’uomo e della donna nel primo libro del Pentateuco, Genesi I, 26 (“faremo l’uomo [*poiesomen anthron*] secondo l’immagine nostra [*eikona*] e somiglianza [*homoiosin*]), Genesi II, 18-22 (“Non è bene che l’uomo sia solo, gli faremo un aiuto in accordo con lui (*kat’ auton*)”). E il Signore mise una situazione di estasi in Adam che cadde addormentato e prese una delle sue costole (*pleura*). E Dio organizzò la costola che aveva preso da Adam in una donna e la portò ad Adam, e Adam disse: “Questa è osso delle mie ossa e carne della mia carne. La chiamerò donna, [*gynē*]”). Tuttavia, il Signore proibisce al suo popolo di fare un *eidolon*, immagine di lui stesso né alcun *homoïoma*, cosa fatta a somiglianza: *Esodo* XIX 21.

themis, “alla donna non è lecito” si legge in diverse prescrizioni che regolano l’accesso a luoghi di culto³⁷. Nell’isola di Thasos un’iscrizione del V secolo proibisce l’entrata nel santuario dell’*heros*, Herakles, alla capra, al porco e alla donna³⁸.

Nel caso dell’interdizione generica “a tutte le donne” si tratta tuttavia di una proibizione variamente registrata, che trova la sua controparte nella proibizione per tutti gli uomini di assistere a riti “segreti” femminili come i *Thesmophoria*, i famosi riti per sole donne celebrati in quasi tutte le città greche in onore di *Demeter Thesmophoros*, la Dea datrice di *thesmoi*, “leggi”, le leggi profonde che regolano il mondo culturale demetriaco, esemplare per l’attualità culturale anche se non esiste un corpus di leggi demetriache³⁹.

Le singole leggi templari interdicono ripetutamente l’entrata ad un uomo (anche a una donna) che abbiano avuto più o meno recentemente rapporti sessuali anche se la raccomandazione è quasi sempre rivolta in modo diretto ad un uomo. Il sesso, comunque, almeno nella statistica delle *leges* sembra contaminare meno del contatto con il cadavere, il lutto, l’aborto, il parto. Come leggiamo in una iscrizione, peraltro assai complessa, proveniente da Eresos nell’isola di Lesbos, nell’ambito di un santuario del quale non conosciamo il titolare, datata al II secolo a.C. (LSCG 124), il contatto con una partoriente comporta per un uomo ben 10 giorni di purificazione, mentre è sufficiente lavarsi, *louein*, per togliere la contaminazione da sesso.

³⁷ Vedi in particolare S. G. Cole, *Gynaiki ou Themis: Gender Difference in the Greek Leges Sacrae*, “*Helios*” 19 (1992), pp. 104-122. Le leggi di interdizione alle donne compaiono in diversi contesti. Per Herakles in un’iscrizione da Mileto del 500 a.C. (LSAM 42 A), per Zeus Hypatos da Paros V a.C. (LSCG 109) ; Zeus Amalios da Rodi, Lindos, IV a.C. (LSCG Suppl. 89); per Herakles da Thasos 440 a.C. (LSCG Suppl. 63) ; per gli Anakes da Platea fine V a.C. (LSCG 82); per Athena Apotropaia da Rodi, Lindos, fine IV a.C. (LSCG Suppl. 88 A) ; per Zeus Apotropaia II a.C. (LSCG Suppl. 88 B).

³⁸ LSCG Suppl. 63.

³⁹ Sulle valenze ideologiche e politiche della sfera di Demeter (e la sua corrispondente Ceres nel modo romano), I. Chirassi Colombo, *I doni di Demeter. Mito e ideologia nella Grecia arcaica*, in *Studi Triestini in onore di L. A. Stella*, Trieste 1975, pp. 183-213; EAD., *Funzioni politiche ed implicazioni culturali nell’ideologia religiosa di Ceres nell’impero romano*, ANRW, II, 17, 1, Berlin-New York 1981, pp. 403-428; EAD., *Demeter. Biografia di una dea*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*. Atti del I convegno internazionale, Enna (1-4 luglio 2004), Roma 2008, pp. 15-23.

Esempi di questo tipo sono facilmente registrabili e presenti in modo trasversale in contesti diversi ed anche in epoche diverse.

L'aborto comporta un periodo di decontaminazione di 40 giorni nel culto privato di Men Tyrannos al Sunion, che include anche precise notazioni di comportamento alimentare. Contaminanti l'aglio, la carne di maiale e il sesso con una donna, così in una stringa. Tuttavia, è sufficiente per riottenere la purità un'abluzione totale, lavarsi dalla testa ai piedi (II d.C; LSCG 55).

I 40 giorni di decontaminazione per aborto si ritrovano in altri contesti. Ricompaiono in una iscrizione da Rodi per un culto con destinatario ignoto, per il quale ritorna come causa di impedimento la stringa delle contaminazioni alimentari: lenticchia tre giorni, carne di capra tre giorni, mentre è sufficiente un giorno per espiare l'impurità da formaggio (LSCG 139). L'impurità per aborto è equiparata all'impurità per esposizione di un neonato. Quaranta giorni di decontaminazione sono richiesti in entrambi i casi dal regolamento del culto di Dionysos Bromios a Smyrne, dove si precisano anche i divieti alimentari: vietato consumare nei banchetti cerimoniali uova, il cuore delle vittime, ma anche le radici delle fave con rimando certo allo sfondo "quel mitico"-rituale orfico-dionisiaco (II d.C., LSAM 84). Anche un aborto, come un parto di femmine animali domestiche, contamina. Un'iscrizione da Lindos (Rodi) avverte che assistere all'aborto (o al parto) di una donna, di una cagna o di un'asina contamina per 40 giorni. Il parto, il contatto con il "letto" della partoriente contamina per 3 giorni, mentre la partoriente stessa rimane impura per 21 giorni (LSCGSuppl 91).

Potremmo continuare con gli esempi anche solo scorrendo le classiche raccolte di *leges sacrae* in lingua greca di Sokolowski⁴⁰.

La tabuizzazione del corpo femminile è in particolare immediatamente significativa se si riflette sul fatto che riguarda tutte quelle circostanze nelle quali "quel" corpo appare aperto, vulnerabile, inquinante, sanguinante, nell'aborto, nel parto ma soprattutto nel mestruo che rende quel corpo inevitabilmente diverso, ambigualmente incontenibile, particolarmente sporco. E sul rapporto tra sporco, disordine ed impuro vedi le osservazioni di Mary

⁴⁰ F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955 (LSAM); ID., *Lois sacrées des cités grecques. Supplement*, Paris 1962 (LSCGSuppl.); ID., *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969 (LSCG). La contaminazione per il parto della cagna in analogia al parto della donna ed al lutto compare in una significativa stringa per Artemis a Mileto (LSAM 51).

Douglas nel suo classico testo *Purity and Danger*: “lo sporco è il sottoprodotto di un’ordinamento culturale e di una classificazione sistematica delle cose”⁴¹. Per questo una società bene ordinata, quindi ben classificata, dovrà essere attenta a far sì che niente sia fuori posto, a tener soprattutto sotto controllo le immondizie (*perittomata*), eccessi come le situazioni anomale rispetto a un ordine normativo dato.

Per questo il corpo, il corpo vivente, come situazione chiusa completa, attuale ma a rischio, può essere metafora onnipresente del pericolo sempre possibile di uscire dalla norma.

Ad esempio, il corpo vivente inserito nella continuità del tempo può diventare cadavere, porsi fuori norma, inquinante in assoluto, come attestano le numerosissime precauzioni sulle contaminazioni da lutto. Come in particolare il corpo femminile che può sempre trovarsi in una situazione particolare, diventare corpo “interessante”, di una donna incinta e di una che allatta. Troviamo quest’ultimo caso nelle regole di purità richieste nel quadro di un culto misterico nella città arcade di Lycosura dedicato alla Despoina, Signora, nel quadro della cultualità che si intreccia intorno alla figura di Demeter in età ellenistica. La legge si apre con un secco imperativo *me exesto* ... non è permesso entrare nel tempio se non si seguono precauzioni minuziosamente elencate: non portare oggetti d’oro, né vesti di porpora né a fiori né abiti neri, né un anello, né avere i capelli intrecciati, né il capo coperto, non si devono portare fiori, né possono partecipare alla *muesis*, all’iniziazione, donne incinte e quelle che allattano⁴². Potremmo facilmente proseguire.

Prescrizioni intorno al corpo femminile compaiono in modo esplicito in un documento epigrafico noto e discusso che si distingue dalla casistica consueta. Si tratta della cosiddetta *Lex Cathartica* di Cirene dettata dal dio oracolare per eccellenza, Apollo, che riguarda il comportamento richiesto alla popolazione della città libica di Cirene, in un contesto culturale particolare e non esplorato in modo esauriente⁴³. Il testo ritrovato nel 1922,

⁴¹ M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 1993 [= 2014] (ed. or. *Purity and Danger*, cit.), pp. 76 sg.

⁴² LSCG 68.

⁴³ LSCGSuppl. 115; R. Parker, *Miasma; Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983 [= 1990], p. 332, Su Cirene vedi anche B. Gentili (a cura di), *Cirene. Storia, mito, letteratura*. Atti del 4° Convegno Sisac (Urbino, 3 luglio 1988), Urbino 1990. Per il coinvolgimento culturale della dea Artemis con il mondo femminile vedi A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969 [= Ed. Riuniti, Roma 2014].

databile al IV secolo, testimonia una serie di interventi “rivelati”: una mini legislazione divina.

“Apollo rivelò” (*echrese*) è la formula iniziale. Gli oracoli riguardano regole di “purezza e santità” (*katharmoi kai hagneiai*) che devono incidere nella vita intima di uomini e di donne. La partoriente è impura e rende impura (*miainei*) la casa e anche l'uomo che sta sotto il suo tetto diventerà *miaros*. Anche la donna incinta deve in qualche modo passare attraverso una procedura rituale: andrà al *nymphaeion* di Artemis per offrire un sacrificio – un animale da uccidere sacrificabilmente – del quale darà piedi testa e pelle alla sacerdotessa-orsa della dea (con richiamo al celebre santuario attico dell'Artemis di Brauron), altrimenti dovrà farlo dopo il parto.

La città accoglie dunque una prescrizione dettata da una fonte extraumana. Forse l'Apollo oracolare chiamato in causa è l'Apollo di Delfi, canale preferenziale per conoscere la volontà degli dei usato nel Mediterraneo. Non ci soffermiamo qui sul ruolo straordinario di fonte di regolamentazione della vita delle città e dei singoli esercitato dall'oracolo di Delfi e correlati, ruolo straordinario in rapporto all'uso del sistema divinatorio in sé, che, come noto, sarà ufficialmente proscritto nei monoteismi.

In ogni caso possiamo affermare che le città – come i singoli – accettano l'autorità di una fonte extraumana forte – la voce di un grande dio oracolare come Apollo – nella regolamentazione della vita quotidiana intima della popolazione, ad esempio una legge costruita sulla base del riconoscimento di una situazione di impurità legata al corpo femminile. Anche se questa legislazione non è in alcun modo estendibile, rimane circoscritta. Notiamo comunque che, nel contesto della legge di Cirene, non c'è menzione di una impurità da mestruo – impurità non evitabile e ricorrente. L'impurità da mestruo – particolarmente rilevante per il mondo femminile – non appare segnalata nel mondo greco se non a partire da un certo periodo ed in contesti particolari, mentre è ben rilevante nel codice dell'ortoprassi ebraica, nella Legge del primo monoteismo.

Una prima regola di impurità mestruale si legge in una *lex* di Megalopolis (Arcadia) del III secolo a.C., nell'ambito di un culto legato a tre divinità egiziane, Isis, Sarapis, Anubis (SEG XXVIII 421). Sono divinità che rientrano nel programma di riorganizzazione di una religiosità greco-egiziana rimaneggiata in modo programmato in Egitto, particolarmente a partire da Alessandria, la città che doveva essere, secondo il sogno del suo fondatore Alessandro, una città cosmopolita in un mondo unificato dalla partecipazio-

ne di tutti i popoli alla virtù, l'*areté* greca, e diventare un centro importante di costruzione di un simbolico egiziano meticcio esportabile⁴⁴. Tuttavia, nel mondo greco, anche se non vi sono esplicite dichiarazioni riguardo l'impurità del mestruo, sul tema si riflette molto.

La fisiologia del mestruo e la qualità del sangue mestruale considerato *perittoma*, eccesso, rifiuto nel senso di qualche cosa da espellere in un processo catartico, di purificazione essenzialmente fisica, meccanica, sono parte del sapere ginecologico – sapere maschile almeno per quanto riguarda la sua codificazione – conservato nei libri del cosiddetto *Corpus Hippocraticum* (V e IV a.C). E il tema sarà rielaborato nelle opere fisiologiche di Aristotele⁴⁵.

Sono importanti le analisi che riguardano il sangue mestruale contrapposte alle analisi sul seme maschile. Il sangue femminile è analogo al sangue della vittima sacrificale, sangue non giunto a cottura, impossibilitato a diventare sperma, sostanza pneumatica, spumosa, “afroditica” per eccellenza, analoga alla sostanza del corpo tutto spermatico della dea degli *aphrodisia* – la sessualità –, Aphrodite. Aphrodite è una dea nata dalla spuma, come rimanda l'etimo facile del suo nome, *aphros* = spuma.

Ma non si tratta della spuma del mare, bensì di quella uscita dai genitali tagliati di Ouranos, Cielo. Fatta di spuma spermatica, dunque, sostanza solo maschile e divina che garantisce al maschio la qualità assoluta di creatore di vita nel processo di riproduzione, riducendo la femmina, che ne è priva, a semplice terreno contenitore⁴⁶.

L'impurità da mestruo – che continua a rimanere assente nella normativa greca – è presente in un culto “straniero” di Delos, ancora in un contesto che potremmo definire di inculturazione. In questo caso il culto è inseribile nel contesto di una interessante grande dea panmediterranea siriana: Atargatis, la Syria Thea. Alla siriana rimanda l'impurità data dal mangiare pesce (*opsarion*) che compare esplicitamente nel suo codice. Qui la divinità tutelare del culto richiede di per sé tre giorni di decontaminazione mentre il mestruo ne vuole nove (LSCGSuppl. 54)⁴⁷. Ancora i *gynaikeia* compaiono,

⁴⁴ Tra la vastissima letteratura su Alessandria mi permetto di rimandare per un ultimo aggiornamento alle riflessioni in I. Chirassi Colombo, *Alexandria Alexandros. Un progetto sognato*, in *Incontri triestini di filologia classica* 6 (2006-2007), pp. 333-356.

⁴⁵ Vedi S. Campese-P. Manuli-G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983.

⁴⁶ I. Chirassi Colombo, *Giochi dell'immaginario greco*, in M. Sbisà (a cura di), *I figli della scienza*, Torino 1985.

⁴⁷ I. Chirassi Colombo, *Divagazioni su un'ultima dea*, “Studi e Materiali di Storia delle

insieme ad altre norme di purità alimentari, nel culto privato di un'entità divina non greca, anatolica, asiatica, Men Tyrannos, dove si richiedono sette giorni di esclusione seguiti da una abluzione completa⁴⁸. Da Lindos, Rodi, proviene un'ultima testimonianza epigrafica del III secolo d.C. che richiede per l'entrata in un luogo di culto uno stato di purità per la mestruta. La richiesta è inserita in una lista assai complessa di situazioni, anche poco chiare, tutte riferibili alla sfera del corpo e della sessualità. Importante l'inserimento tra le regole di purità nel culto di Men Tyrannos, ma non solo, l'obbligo di tenere pura, oltre al corpo, anche la mente⁴⁹.

L'impurità del mestruo, quindi l'isolamento obbligato della donna mestruta, che troviamo assente nel mondo greco e romano, è invece centrale altrove. Ad esempio, nelle regole di purità dell'ortoprassi monoteista, nell'ebraismo e nell'islam, ma presente anche in altre culture, ad esempio nell'induismo oltre che in culture di interesse "etnologico", ed è stata oggetto di molte analisi e interpretazioni anche recenti⁵⁰.

Anche Mary Douglas dedica diverse pagine di riflessione su questo tema in rapporto all'induismo, in particolare sul suo sistema d'ordine. Il sistema sociale induista si rappresenta socialmente attraverso un regime castale verticalizzato che divide rigidamente la popolazione in fasce distribuite dall'alto al basso secondo una proiezione che rispecchia il modello del corpo e le sue funzioni, in particolare le funzioni digestive ed evacuatorie che lo regolano dall'alto al basso ed esigono anzitutto il controllo sull'alimentazione. Così il corpo femminile che contiene sangue residuale che

Religioni" 62 (1996), pp. 161-173

⁴⁸ Su Men Tyrannos LSCG 1955 II d.C. cfr. E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents* [NGSL], Leiden 2005.

⁴⁹ Compare anche nella lunga e complessa regola per il culto privato di Dionysos a Philadelfia (LSAM 21). Interessante comunque considerare l'emergere di questa preoccupazione astratta, l'attenzione ad avere pensieri puri, che si insinua tra le numerose situazioni inquinanti di ogni tipo, che leggiamo in svariate testimonianze epigrafiche: ad esempio, aver partecipato a funerali, essere in uno stato di lutto, aver avuto contatti con una partoriente o una mestruta, guardare donne allattare, portare armi, andare a piedi nudi o con sandali bianchi ma non di pelle di capra, non introdurre niente di caprino, avere pettinature particolari, non avere cinture annodate, non essersi astenuti da situazioni sessuali scabrose (che coinvolgono ad esempio donna cane e asino).

⁵⁰ Rimandiamo ad esempio a T. Buckley - A. Gottlieb (a cura di), *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, Berkeley 1988 e alla rivista "Ethnology" Vol. 41, No. 4, Special Issue: *Blood Mysteries; Beyond Menstruation as Pollution* (Autumn, 2002), edita da J. Hoskins.

deve essere eliminato, il sangue mestruale, è un corpo inevitabilmente contaminante quando si trova in certe condizioni, nelle condizioni di dover scaricare qualche cosa, il sangue mestruale, il feto. Una logica di questo tipo è sottesa nel *Manudharmashastra*, il codice di Manu, testo tuttora basilare. E ancora oggi, nell'etica induista, il corpo mestruato è considerato impuro secondo una interpretazione in qualche modo strutturale⁵¹.

L'impurità da mestruo – insieme a quella da parto – è, come noto, vistosamente presente tra i famosi abomini del *Levitico* dettati dal Dio.

E possiamo anche considerare l'opportunità di mettere in rapporto cronologico la circolazione delle prime leggi di purità riguardanti il corpo femminile nel Mediterraneo politeistico con una prima redazione e circolazione del testo della Legge ebraica nella sua fondamentale edizione greca, ad Alessandria nel III secolo a.C.

In *Levitico* XV, 19 leggiamo: “quando una donna ha il flusso di sangue la sua immondezza durerà sette giorni, chiunque la toccherà sarà immondo sino alla sera”.... Che si completa con la sanzione gravissima di XX, 18: “Se uno ha un rapporto con una donna (...) durante le sue regole e ne scopre la nudità, quel tale ha scoperto la sorgente di lei ed essa ha scoperto la sorgente del proprio sangue: perciò tutti e due saranno eliminati (*exolothreuthesontai*) dal loro popolo”.

La *niddah*, l'impurità da mestruo, situazione trattata meticolosamente nelle *tohorot* della Mishna, la legge orale raccolta dalla tradizione rabbinica, è stata oggetto di raffinate indagini filologiche⁵².

Non insistiamo tuttavia sul tema, tenendo conto che l'osservanza dell'ortoprassi, le 613 *mizwoth* dell'esegesi rabbinica, nella pratica consuetudinaria dell'ebraismo, vissuto attraverso gli eventi drammatici e diversificati della diaspora, è oggi comunque sottoposta alla critica dei vari movimenti che contraddistinguono e animano l'ebraismo attuale, attraversato da forti e importanti istanze di revisione.

Il problema di fondo di una Legge che si presenta come Rivelazione interpretabile ma non mutabile si radicalizza nell'ambito del terzo monoteismo, quello islamico.

⁵¹ W. Doniger - B. K. Smith (a cura di), *Le leggi di Manu*, Milano 1996 (ed. or. *The Laws of Manu*, N. Delhi 1991).

⁵² J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism (Studies in Judaism in Late Antiquity)*, Leiden 1973; ID., *A History of the Mishnaic Law of Purities*, vol. 6, Leiden 1977; J. Neusner-A.J. Avery-Peck (a cura di), *The Mishnah in Contemporary Study, I-II*, Leiden 2002-2005 (Solo alcuni titoli nell'ampia bibliografia).

Il secondo monoteismo, il monoteismo “imperfetto” della *kaine ktisis*, la nuova fondazione, l'*euaggelion* del Cristo, si organizza su un piano diverso anche rifiutando programmaticamente le leggi identitarie mosaiche⁵³. In certo senso spostando la centralità dell'attenzione sul corpo. Ma non apriamo qui una riflessione inevitabilmente molto ampia e complessa sulla “diversità” cristiana.

La prospettiva del Terzo monoteismo è quella della rivelazione “perfetta”, come Dio stesso annuncia al suo ultimo profeta Muhammad nella *sura V* del *Corano*, seicento anni dopo la predicazione del Cristo.

Qui l'ortoprassi, il controllo del vissuto quotidiano, ritorna al centro⁵⁴.

Possiamo dire che, in certo senso, il terzo monoteismo sceglie di esprimersi attraverso una normatività capillare diffusa, che ha come suo luogo ancora una volta il corpo, scelto come cartina di tornasole per segnalare non l'appartenenza ad un *ethnos* ma ad una comunità, *umma*, intesa come perfetta e votata all'espansione. Una comunità universale che si identifica nell'obbedienza a un codice, il *Corano* rivelato da un Dio Assoluto ad un suo ultimo portavoce, Muhammad. Un testo ripensato e redatto anche dopo la morte del profeta e completato dall'apporto di varie raccolte, ma che mette al centro, proprio attraverso il corpo, un'umanità che “deve” riconoscersi nell'obbedienza del corpo. L'islam si manifesta così essenzialmente attraverso una normatività che rende esplicito un atteggiamento di fondo che è stato giustamente definito “*amour de la loi*”, amore della normatività come l’“amore per Dio”⁵⁵.

Amore per la legge e amore per Dio mettono al centro l'accettazione di quello che è stato definito un *dressage des corps* che riguarda il corpo femminile ma anche quello maschile⁵⁶. Tuttavia, l'asimmetria di fondo che segna la posizione della donna nella prospettiva dei monoteismi (ma non

⁵³ Il superamento della Legge nella predicazione del Cristo pone una serie di delicati problemi, ma appare nei testi canonici assolutamente esplicito. Per la cancellazione dell'impurità femminile, M. J. Selvidge, *Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20; A Reaction to Restrictive Purity Regulations*, “Journal of Biblical Literature” 103 (1984), pp. 619-623.

⁵⁴ Sura V, 3. Ecco il testo nella traduzione di Alessandro Bausani: “Guai oggi a coloro che hanno apostatato dalla vostra religione: voi non temeteli ma temete Me. Oggi vi ho resa perfetta la vostra religione e ho compiuto su di voi i miei favori e Mi è piaciuto darvi per religione l'Islam”. Dove risalta la condanna assoluta dell'apostasia.

⁵⁵ M. H. Benkheira, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islām*, Paris 1997.

⁵⁶ M. H. Benkheira, *op. cit.*, p. 29.

solo, come bene ha evidenziato Pierre Bourdieu⁵⁷) è “rivelata” anzi tutto nel *Corano*.

Nella *sura* IV o delle donne – *sura* che si apre con l’accento diretto alla creazione dell’umanità e della donna come compagna dell’uomo creato – al versetto 34 si dice che “Gli uomini sono preposti alle donne perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri”. Questa dichiarazione lapidaria fonda legalmente attraverso un atto illocutorio irrefutabile la consegna della sovranità, il governo della società in mano maschile. E privilegia ovviamente il maschile nelle regole di successione e di eredità.

Tuttavia, non dimentichiamo che storicamente dietro sta anche la lapidaria dichiarazione del grande filosofo greco Aristotele che, sul piano di una biologia squisitamente politica, afferma: “La relazione che sussiste tra il maschio e la femmina è per natura quella di chi è migliore verso chi è peggiore, di chi comanda verso chi è comandato” (*Pol.* 1254 b 13-15)⁵⁸. E Aristotele è molto presente nella cultura islamica.

Così, puntuali nella costruzione della subordinazione e della necessità di controllo del corpo femminile compaiono le regole dell’impurità legata al mestruo e al parto in termini sostanzialmente analoghi a quelli presenti nella *Torah* ebraica, sia pure più leggeri in risposta al generale alleggerimento riconosciuto all’ortoprassi islamica.

Nelle riformulazioni di vari autori del pensiero fondamentalista che guida in modi variati il revival economico-politico islamico del XX secolo la preoccupazione di mettere in regola il corpo femminile occultato dal *hijāb* o dal *niqāb* ricompare come necessaria non solo e non tanto per mandare in cortocircuito la *fitna*, la tentazione intrinseca nel corpo femminile che scatena la licenza, *zinā* nel senso classico della *porneia*, il “peccato” per eccellenza per il quale la responsabilità è tutta femminile anche nell’etica giudaico-cristiana⁵⁹. Compare soprattutto come necessità di manifestare la propria diversità. Diversità di appartenenza.

Anche come riconoscimento della diversità di un corpo che viene presentato come particolarmente pericoloso in sé. Così un pensatore come

⁵⁷ P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Milano 1998 [= Feltrinelli, Milano 2014] (ed. or. *La domination masculine*, Paris 1998).

⁵⁸ Ancora valido il saggio di S. Campese, *Madre materia: donna, casa, città nell’antropologia di Aristotele*, in S. Campese - P. Manuli - G. Sissa, *Madre materia*, cit. pp. 13-79 [V. anche S. Connell, *Aristotle on Female Animals: A Study of the Generation of Animals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019].

⁵⁹ Tema vastissimo con altrettanto vasta letteratura.

Mawdudi, uno dei pensatori guida del fondamentalismo islamico del XX secolo, nel caso pakistano, autore pluritradotto in quaranta lingue, non esita a prendere posizione rispetto il delicato problema dell'impurità mestruale ratificata dal Corano, affiancando alle dichiarazioni del Libro le affermazioni parascientifiche tratte dalle ricerche sulla cosiddetta sindrome premenstruale, argomento molto trattato da una parte della ricerca americana degli anni '70 per sottolineare l'inaffidabilità psicofisica dell'organismo femminile, segnato periodicamente dal rischio del caos.

Mawdudi insiste in modo esplicito sul crollo del sistema nervoso femminile, che in queste circostanze "si rilassa e si disorganizza, le membra cessano di obbedirle. Una forza irresistibile si impadronisce della volontà". Di conseguenza "la donna non è in grado di assumere nessun compito né responsabilità".

La biologia come scienza delle leggi naturali (divine nella prospettiva del racconto creazionista), qui assunta, dà una mano alla legge rivelata per giustificare una scelta che cataloga e obbliga i comportamenti sulla base di indimostrabili principi di "verità".

Può essere interessante a questo punto, per sciogliere il discorso, richiamare l'attenzione su come un mito – non un mito greco ma un mito "selvaggio" – tratti il tema del femminile inquinante e pericoloso.

Due sorelle appartenenti al clan Wawilak nel *wongar* (l'epoca preattuale del sogno e del mito) attraversano i territori Dua dando nome ai luoghi, agli animali e alle piante. Giunte al grande lago dove vive il pitone totem Yurlunggur, la sorella più grande inavvertitamente contamina con il suo sangue mestruale l'acqua. Yurlunggur allora sposta la pietra che separa lo stagno dal sottofondo, e da quel momento l'acqua comincia a salire e invadere la terra mentre una nuvoletta, formata nel cielo da un po' d'acqua che il pitone ha lanciato su, comincia a crescere e a far cadere una pioggia diluviale. Le sorelle Wawilak tentano di arginare la catastrofe con canti e danze. Yurlunggur le inghiotte (come le acque inghiottono la terra). Alla fine, le acque si ritirano, il pitone restituisce le persone inghiottite; le due sorelle, però, diventano pietre⁶⁰.

Bisogna tener presente, tuttavia, che la stagione delle piogge e delle alluvioni è la stagione Dua; malgrado il suo carattere catastrofico, questa stagione – come i Murghin ben sanno – è la condizione dell'esistenza in quella terra tropicale. I Murghin australiani affermano che senza la colpa delle

⁶⁰ A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, cit., p. 92 sg.

sorelle (incesto e contaminazione dello spazio) non ci sarebbe l'alternarsi delle stagioni, non ci sarebbero neanche morti, accoppiamenti e nascite, tutto sarebbe immutabile e uguale; l'incidente del mito sarebbe dunque una specie di 'peccato originale' che fonda le condizioni normali dell'esistenza.

Non ci interroghiamo sulla posizione delle donne nella società Murghin, che conosce comunque il tema dell'impurità, ma osserviamo come la lunga onda della comunicazione narrativa ponga l'inizio di questo mondo, luogo del mutamento, in rapporto al disordine creativo legato ai corpi ed all'agire di una mitica coppia femminile.