

**Identità e miti dell'autoctonia nella Grecia antica.
La terra, i figli della terra**

di Marisa Tortorelli Ghidini

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)

<<http://www.retimedievali.it>>



**Identità etniche, identità collettive, identità religiose.
Problemi aperti in prospettiva diacronica**

a cura di Luca Arcari

Firenze University Press

Identità e miti dell'autoctonia nella Grecia antica. La terra, i figli della terra

di Marisa Tortorelli Ghidini

1. Identità e tradizioni

“Identità” è parola moderna che indica la convinzione di un individuo di appartenere a una certa realtà sociale, culturale, politica, religiosa. Tale convinzione, nelle società “tradizionali”, appare fondata su una comunità di appartenenza, per cui si cerca una sorta di giustificazione che possa generare una visione di sé e dell'altro cristallizzata e spesso deformata in stereotipi.

Per i Greci l'idea d'identità è rappresentata dalla fede negli stessi dei¹, dagli stessi costumi, dal parlare la stessa lingua, dalla discendenza da uno stesso capostipite, e da determinate partizioni della società. L'uomo greco, come ogni altro individuo, possiede un'identità multipla, su più livelli. Sa di appartenere a una fratria, a un *demos*, a una *polis*, a un *ethnos*, a volte a una lega regionale, infine al popolo degli Elleni. Tuttavia, le vicende della storia hanno fatto sì che la cultura greca classica, in risposta a situazioni di crisi, si sviluppasse su un duplice piano identitario: l'appartenenza a una comune cultura greca e, soprattutto, l'appartenenza dei cittadini alla *polis*.

L'idea di grecità esisteva sin dall'epoca arcaica. Omero usa il termine *pannellenes* per indicare tutti i Greci², ed Esiodo conosce Doro, Xuto, Eolo come figli di Elleno³. All'età arcaica risalgono i giochi olimpici e l'amfizionia pannellenica di Delfi. Tuttavia l'idea di appartenere a un unico popolo cessa di avere contorni sbiaditi e acquista una dimensione politica solo con la guerra greco-persiana che diventa lo specchio dell'antica guerra di Troia, prototipo

¹ Erodoto, VIII, 144.

² Omero, *Iliade*, II, 530.

³ *Fragmenta Hesiodica*, n. 9.

del conflitto tra l'Ellade e l'Asia. Il confronto-scontro con una grande civiltà orientale spinge i Greci ad autodefinirsi culturalmente con maggiore determinazione e, naturalmente, in termini di contrapposizione. Già al momento delle prime spedizioni coloniali, il contatto con gli indigeni, che fu spesso cruento, al contrario di come talvolta le fonti lo rappresentano, ha fatto sorgere il concetto di "essere diversi".

La tematica dell'identità in Grecia è affrontata da Nicole Loraux nella dimensione del politico come risultato di un processo di riflessione avvenuto in Grecia, e in una *polis* in particolare: Atene. Nella prospettiva ateniese il mito politico pone al centro del problema identitario l'omogeneità della cittadinanza, formata da *andres*, discendenti da un unico antenato, ed enfatizza l'asimmetria tra maschile e femminile che caratterizza il mito greco delle origini. Su questi temi, nel 1981, Nicole Loraux pubblica due testi fondamentali: *L'invention d'Athènes*, dedicato in particolare all'*epitaphios logos* come istituzione specifica della democrazia ateniese e *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, in cui sottolinea la fondazione mitica di Atene, il paradosso della dea vergine e madre (*Athenaioi* da *Athéna*) e il ruolo di incubatrice di Ge, la terra attica che rende tutti fratelli, in quanto figli dello stesso padre, individuando il nesso fondamentale tra l'autoctonia e la fondazione della democrazia ateniese. Nello stesso anno, Enrico Montanari pubblica *Il mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, in cui affronta la tematica dell'autoctonia con prospettive metodologiche diverse, orientandosi cioè verso una forma di storia puramente politica (dalle *Storie* di Erodoto ad alcune tragedie euripidee: *Ione* ed *Eretteo*), in cui l'autoctonia si rivela come legittimazione mitica dell'imperialismo ateniese e motivi strutturalmente ionici genetici si contrappongono a motivi politici ateniesi antigenetici. Sul piano politico, Clistene organizza e nomina la popolazione ateniese secondo il *demos* di nascita, non secondo il *genos*; sul piano mitico, la frattura tra *demos* e *genos* trova espressione nel mito di Eretteo, primo re d'Atene, un *gegeues* sotto il cui regno Atene è affidata alla protezione di Atena, divinità poliade, in conflitto con Poseidone, divinità ionica.

Ai due lavori precedentemente citati della Loraux occorre aggiungere *Né de la Terre* del 1996 in cui la studiosa continua a riflettere sul problema dell'autoctonia nell'immaginario ateniese, ribadendo la differenza tra gli Ateniesi e tutti gli altri (i *barbaroi*, termine in origine onomatopeico e non dispregiativo), ma anche tra gli Ateniesi e tutti gli altri greci. I cittadini ateniesi non sono genericamente *gegeues* (nati dalla terra), ma nati da una terra in cui, come si ricava dal mito, la maternità verginale di Atena permette la nascita del primo ateniese, nato non da una madre ma da un suolo, risolvendo così il problema politico per eccellenza, che è quello di evitare la riproduzione sessuata, che minaccia l'unità necessaria per la discendenza politica. Efesto, il dio artigiano, travolto dall'irresistibile impulso di *eros*, insegue Atena, la dea *parthenos*, che sfugge all'amplesso raccogliendo con un batuffolo di lana lo sperma di Efesto caduto su un lembo della sua pelle lasciato libero dall'armatura, e lo getta al suolo. Ge, la terra, accoglie nel suo

grembo lo sperma di Efesto da cui nasce Erittonio, il molto-terreno, e affida il nuovo nato ad Atena, la dea senza madre, che difendendo la sua verginità ha salvato la città nel processo di riproduzione. La “denominazione” di Ateniesi attribuita ai discendenti da Erittonio è legata strettamente al problema del femminile e alla creazione della prima donna, Pandora, o meglio della razza delle donne, plasmata da Efesto: una sorta di Eva pagana che svolge, nel panorama mitico della Grecia arcaica, la stessa funzione della prima donna nel mondo ebraico-cristiano⁴.

Riprendendo e rielaborando la tematica della Loraux, Ileana Chirassi Colombo⁵ dimostra che la città per essere una non può che nascere da uno. L'azione di Ge che consegna Erittonio, il figlio del padre, alla dea vergine che si assume il ruolo di madre giuridica, sintetizza il messaggio dell'autoctonia. Le donne, che non derivano né da Chaos né da Ge/Gaia, né dagli dei né dagli uomini, appartengono a un *genos* incerto. Perciò sono escluse dalla pienezza del politico, come gli stranieri. La legge sulla cittadinanza del 451 a.C. sancirà che per essere cittadini bisogna avere entrambi i genitori cittadini.

2. Identità e radici

In questi ultimi decenni sono stati pubblicati molti interessanti studi sull'identità o contro l'identità, sull'autoctonia o contro l'autoctonia, sulle radici o contro le radici. Ne esamineremo alcuni. Nel 1995, Emanuele Severino pubblica un volume intitolato *Tautotes*, parola che nella *Metafisica* di Aristotele indica l'identità, condizione essenziale dello stesso esistere, imprescindibile mantenimento di ciò che si è. *Tautotes*, connesso a *tauto*, è l'identità della totalità delle differenze, l'unità-identità degli opposti della filosofia eraclitea, ciò per cui gli opposti sono identici, superando in modo originale l'aporia di fondo tra il sé e l'altro da sé.

Nel 1996 Francesco Remotti (*Contro l'identità*), partendo dalla considerazione che in natura come nella cultura esistono forme stabili, ma anche fenomeni di flusso, riconosce che l'identità è spesso concepita come qualcosa che ha a che fare con il tempo ma anche che si sottrae al mutamento e dunque si salva dal tempo. In tal senso, la costruzione identitaria si polarizza tra il ricercare l'identità o il decidere l'identità, finendo, in ogni caso, per trasformarsi, paradossalmente, in una maschera.

Nel 2003, in un breve ma denso saggio, pubblicato in Francia nel 2003 e in Italia nel 2004, *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, Marcel Detienne – mettendo in prospettiva i discorsi ateniesi su “noi siamo i più autoctoni tra i Greci” fino alle teorie di Le Pen sulle “origini francesi” e, nell'edizione italiana, fino alle rivendicazioni di purezza del popolo “pada-

⁴ *Ève & Pandora*.

⁵ Chirassi Colombo, *Atene - Il mito (e Nicole Loraux)*.

no” – abbozza l’identità ateniese «con tre tocchi di pennello»: gli autoctoni, gli altri, gli antenati. Procedendo dalle mito-ideologie (antiche e moderne) che ammantano di purezza l’identità originaria di una città, di una stirpe, di un popolo, Detienne dimostra che l’autoctonia è solo una maniera di far territorio:

Noi siamo gli autoctoni, nati dalla terra stessa da dove parliamo. Noi siamo i veri autoctoni, nati da una terra i cui abitanti sono rimasti gli stessi sin dalle origini, senza discontinuità. Una terra che i nostri Antenati ci hanno lasciato (...). Tutte le altre città sono composte d’immigrati, di stranieri, di gente venuta da fuori, e i loro discendenti sono con tutta evidenza dei “meteci”. I nostri antenati, ciascuno se ne ricorda, che abitano e vivono da sempre nella loro patria-matria, sono stati nutriti dalla terra. Essi hanno così permesso ai loro figli di riposare una volta morti nei luoghi familiari di colei che li ha messi al mondo⁶.

Qualche anno dopo, Maurizio Bettini, in un libretto dal titolo polemico *Contro le radici*, affronta il problema delle “radici”, strettamente connesso a quello d’identità e di tradizione. Obiettivo di Bettini non sono solo i miti antichi legati ai luoghi d’origine, ma anche i falsi miti della tradizione culturale che servono a costruire l’identità di un gruppo sociale (siano esse le radici cristiane dell’Europa o quelle confuciane dell’Asia orientale). L’idea che scaturisce dalla metafora arborea mostra, secondo Bettini, come l’identità sia qualcosa che deriva direttamente e unicamente dalla tradizione, ma finisce per trasformarsi in un dispositivo su cui si fondano idee e ideologie totalitarie o si costruiscono anti-ideologie. Le radici, in quanto metafora verticale, implicano un movimento dal basso all’alto, o dall’alto al basso; esse penetrano nel terreno, luogo in cui tutto nasce e a cui tutto ritorna, portando con sé il sogno dell’autoctonia.

Sostituendo la metafora arborea con quella acquatica, Bettini riesamina la nozione di “radice”, e contrappone all’immagine verticale l’immagine orizzontale, metafora non dell’albero, ma del fiume, capace di integrare le proprie acque con quelle di altri fiumi, qualcosa che si costruisce e si conosce attraverso precise scelte di acculturazione, in cui la forza della tradizione non dipende dal fatto che proviene dal passato, ma dal fatto che continua a insegnarne i contenuti nel presente.

3. *Terra e territorio*

Parole chiave di questo dibattito tra antichi e moderni sono identità e autoctonia, quest’ultima coniugata nella Grecia antica strettamente con *Ge/gaia*⁷. Nel lessico greco, il nome *gaia* non designa solo la dea Terra, ma anche la terra come «sede stabile di dèi e di uomini», e di qui, probabilmente, la

⁶ Detienne, *Essere autoctoni*, p. 22.

⁷ Fauth, *Gaia*.

terra civica. La distinzione tra teonimo e realtà naturale risale al tempo della spartizione del mondo fra i tre fratelli, Zeus, Poseidone e Ade:

tutto in tre fu diviso – dice Poseidone – ciascuno ebbe una parte: a me toccò di vivere sempre nel mare canuto, (...) Ade ebbe l'ombra nebbiosa, e Zeus si prese il cielo tra le nuvole e l'etere; comune a tutti, la terra e l'alto Olimpo rimane⁸.

Allo stesso modo, nella *Teogonia*, ai vv. 104-110, Esiodo, dopo aver menzionato il *genos* sacro degli Immortali, nati da Gaia e Urano, chiede alle Muse dell'Elicona «come dapprima gli dèi e *gaia* nacquero e i fiumi e il mare infinito ...; e gli astri splendenti e il cielo ampio di sopra», distinguendo tra *theoi* e *gaia*, tra la dea Terra, con la sua genealogia, e la terra, realtà geografica, che le fonti antiche designano non solo con il termine *gaia* o *ge*, ma anche con altri termini affini come *chthon*, il suolo su cui gli uomini stabiliscono la propria dimora, *chora*, il territorio, il paese, *polis*, la città.

Con la pubblicazione del libro di Albrecht Dietrich, intitolato *Mutter Erde*, la Terra diventa la divinità universale delle origini, da cui procederebbero le altre dee greche, che avrebbero continuato nell'epoca classica, in forme diverse, il culto preellenico della Terra Madre. Queste teorie moderne hanno influenzato profondamente le interpretazioni di Gaia nel pantheon greco e la nozione di terra nell'immaginario della Grecia antica⁹. *Ge*, percepita generalmente come *Meter*, è designata con l'appellativo di “Madre”, per la prima volta, nell'*Inno omerico a Gaia*¹⁰. Ha pochi culti, e manca un culto a Gaia *Meter*¹¹.

Con lo stesso nome *gaia/ge* i Greci chiamano sia la dea Terra, modellata nella *Teogonia* esiodea, sia la terra come spazio coltivato che nutre uomini e animali, sia anche la terra come territorio della *polis*, amata dai propri cittadini come una madre, ma definita *patris*, cioè terra dei padri. Isocrate chiama la terra ateniese, che ha generato e nutrito i cittadini e si è presa cura della loro educazione, *meter* e *trophos*, ma anche *patris*, terra che i cittadini hanno occupato da sempre, essendo autoctoni¹². Questo triplice carattere, materno, paterno e nutritivo, esaltato da Isocrate, si riduce solo all'aspetto paterno in Demostene, che sostituisce la coppia padre-madre con la coppia padre-*patris*¹³: «non è solo a un padre che si può far risalire la nascita, ma collettivamente a ogni *patris* di cui sono figli autoctoni». Questa constatazione conduce Nicole Loraux a definire quella di Demostene una versione estremista dell'autoctonia, in cui l'elemento femminile e materno sarebbe totalmente occultato:

l'umanità esiste perché ci sono stati dei “primi uomini”, e tuttavia la cosa più difficile non è attribuire loro una nascita, ma per l'appunto dare loro una discendenza¹⁴.

⁸ Omero, *Iliade*, XV, 189-193.

⁹ Pettersson, *Mother Earth*.

¹⁰ Esiodo, *Opere*, 563: *panton meter*; [Omero], *Inno a Gaia*, I, 17: *pammeteira*.

¹¹ Georgoudi, *Gaia/Ge*, pp. 113-133.

¹² Isocrate, *Panegirico*, 24-25.

¹³ Demostene, *Epitafio*, LX, 4.

¹⁴ *Nati dalla terra*, p. 25.

Stella Georgoudi, sfumando l'interpretazione della Loraux, riconosce in Demostene una doppia autoctonia: quella della *patris*, la terra comune dei padri, cui risalgono i cittadini, maschi e femmine, che di questa terra sono figli autoctoni, e la *chora*, madre dei nostri antenati, che esercita la funzione nutritiva propria della madre¹⁵, come risulta dall'esistenza di culti a Gaia Karpophoros e Kourotrophos e al tempo stesso dall'assenza di culti a Gaia Meter¹⁶.

L'aggettivo *patris*, solitamente usato come epiteto di *gaia* o di termini affini, deriva da *pater*, ma non fa riferimento al padre fisico, bensì al valore classificatorio del termine¹⁷. Talora, come nel caso di Argolis, Atthis, Thebais, ecc., dove *gaia* è sottintesa, la formazione patronimica *patris* mira a saldare il legame terra-padre all'interno di un sistema in cui la "terra che appartiene ai padri" coincide con la terra che i padri hanno contribuito a costituire, ampliare e difendere, uno dei temi privilegiati dai *logoi epitaphioi*, ben presente nel *Panegirico* di Isocrate.

Un esatto equivalente di *patris* è *metris*, derivato da *meter* e usato dai Cretesi senza sfumature spregiative al posto di *patris*¹⁸. Un altro derivato, usato non dai Cretesi, ma da altri Greci, è *metropolis*, termine senza precisi riferimenti alla parentela, di rado usato in senso etimologico come "città della madre"¹⁹, più frequentemente come "città natale"²⁰, parodiato da Antifane con *patropolis*²¹.

Nascere dalla terra (*gegenes*) rimane in Grecia un problema legato ai miti di fondazione, mentre la nozione di "terra dei padri", collegata al mito dell'autoctonia, testimonia un'amplificazione del discorso verso il radicarsi di un popolo nello stesso territorio in cui è nato, il persistere di cittadini nel territorio che li ha generati o che da loro è stato "politicamente" generato. E se la legittimità della discendenza è garantita, generalmente, per linea maschile e i figli sono quasi sempre presentati con il patronimico o secondo un'ascendenza patrilineare²², con l'estensione della cittadinanza ateniese anche alle donne il principio di parentela diventa bilaterale, perché per essere ateniesi "di razza", bisogna avere un padre e una madre ateniesi.

Nei frammenti superstiti dell'*Eretteo* di Euripide²³ siamo nell'ultima fase della lotta tra Atena e Poseidone per il possesso di Atene, durante la guerra tra Atene ed Eleusi. Quando Atene sta per soccombere, Eretteo si reca a Delfi e chiede consigli all'oracolo che sentenza: «il sangue di Eretteo dovrà scorrere», altrimenti Atene è perduta. Eretteo, che non ha figli maschi, pensa di

¹⁵ Demostene, *Epitafio*, LX, 5.

¹⁶ Georgoudi, *Gaia/Ge*.

¹⁷ Benveniste, *Il vocabolario*, pp. 161-211.

¹⁸ Platone, *La Repubblica*, IX, 575d.

¹⁹ Pindaro, *Pitica*, IV, 20; Tucidide, I, 24.

²⁰ Il termine è riferito alla città di Egina (Pindaro, *Nemea*, V, 7-8); Atene (Sofocle, *Edipo a Colono*, 707); Tebe (Sofocle, *Antigone*, 1122).

²¹ *Poetae Comici Graeci*, n. 219.

²² Tortorelli Ghidini, *L'ambiguo potere delle madri*.

²³ Euripide, *Eretteo* = *Euripide*, nn. 13-14.

adottarne uno per sacrificarlo alla patria, ma Prassitea, opponendosi a sangue "adottato", reclama, in nome del diritto di parentela esteso alla discendenza femminile, di sacrificare la figlia per la salvezza di tutti e, in un elogio vibrante dell'autoctonia, annuncia che la figlia, Chthonia, che è sua solo per natura, sarà offerta in sacrificio *pro gais*. Il responso oracolare e la sua attuazione sembrano riproporre la centralità dell'appartenenza di sangue nella vita della comunità. Tuttavia, come osserva giustamente Montanari, le conseguenze della vicenda invalidano la funzione stessa del *genos*, cioè quella di generare. In seguito al sacrificio della sorella, le altre figlie di Eretteo si uccideranno per un patto di fedeltà precedente, ed Eretteo stesso morirà risucchiato dalla terra, che Poseidone colpisce con il tridente per vendicarsi della morte di Eumolpo. Dopo la scomparsa di Eretteo, Poseidone sarà onorato con il nome di Eretteo: il re di un territorio politico si trasformerà nel dio dell'*ethnos* ionico per tutelare un nuovo *ethnos* politico.

4. Figli della terra e autoctoni

Nel mito platonico del *Politico* (270e-271c) gli uomini delle generazioni passate nascono dalla terra, come le piante, anziché accoppiandosi. Di qui, l'idea che ogni *polis* faccia risalire la propria origine a un *gegenes*, un «nato dalla terra»²⁴. Nella tradizione tebana, Cadmo il fenicio, giunto nel territorio dove deve fondare la città, manda i compagni a uccidere il serpente, figlio di Ares, che custodisce la fonte²⁵. Il serpente uccide gli uomini inviati da Cadmo, ma l'eroe uccide il mostro e, per consiglio di Atena, ne semina i denti in una pianura da cui spuntano gli Sparti, «i Seminati», *andres enoploi*, che portano, come dice Aristotele, tatuato sul petto il segno della lancia²⁶. Questi guerrieri terribili, nati dalla Terra, o si massacrano tra loro sotto gli occhi di Cadmo o sopravvivono in cinque e sono insigniti del titolo di cittadini, o sono uccisi dalle pietre lanciate da Cadmo contro di loro. Questo è l'inizio di Tebe, la città fondata da Cadmo l'immigrato²⁷.

In Attica, invece, si racconta di Cecrope, un ibrido metà serpente e metà vecchio, un *gegenes*, poi autoctono, che dà nome alla Cecropia. Qui giunge Poseidone che conficca il suo tridente nel mezzo dell'acropoli e fa sgorgare un piccolo mare che le genti del luogo chiamano pozzo Erechtheis, dal nome del primo nato, Eretteo, un *gegenes*, che fa concorrenza a Cecrope²⁸. Poi accorre un'altra dea, Atena, che fa spuntare dal suolo l'ulivo. Zeus convoca l'assemblea degli dèi per stabilire a chi spetti la Cecropia. La sentenza è favorevole ad Atena, la figlia senza madre, perché Cecrope, l'ibrido nato dalla Terra, ha

²⁴ Si veda anche Loraux, *Nati dalla terra*, pp. 87-88.

²⁵ Euripide, *Fenicie*, 670-673. Cfr. Vian, *Les origines de Thèbes*, pp. 21-35.

²⁶ Aristotele, *Poetica*, 1454 b 22.

²⁷ Apollodoro, III, 9, 1.

²⁸ Pausania, I, 26, 5.

testimoniato in favore della dea, che per prima ha fatto crescere l'ulivo. Poseidone, che ha donato alla Cecropia il "piccolo mare", simbolo della futura potenza marittima di Atene²⁹, irato, decide di sommergerla sotto l'acqua salata. La collera del dio è placata solo dalla decisione di togliere il voto alle donne³⁰, dotate al tempo di Cecrope degli stessi diritti politici degli uomini.

Nel V secolo a.C., quando sul problema dell'origine s'impone quello dell'*eu-geneia*, i *gegeneis* diventano *autochthones*, nati dalla terra che essi hanno civilizzato e su cui continuano a vivere. Malgrado le differenze tra il modello dell'autoctonia ateniese e quello tebano, la terra di queste due città è spesso qualificata come *meter* e *trophos*, onorata e amata come una madre, investita di sacralità. Ma questa terra, madre e nutrice, è designata anche con il titolo di *patris gaia* o *ge patris*, espressione complessa che non indica unicamente ciò che noi chiamiamo "patria", cioè la terra dei padri, in cui siamo nati, ma la terra in cui continuiamo a vivere, delimitata fortemente dal maschile.

Il termine *patris*, a differenza di *metris*, equivalente linguistico di *patris*, compare già nell'epica. Nell'*Iliade*, Agamennone esorta gli Achei a partire per la cara *patrida gaian*³¹; nell'*Odisea*, Calipso rivolgendosi a Odisseo, e Odisseo a Laerte, designano con *patris gaia* la terra da cui si proviene o in cui si ritorna³². *Patris*, pur non essendo un'invenzione dei tragici come *autochthon*, fonde insieme l'idea di *gegeneis* con quella di *autochthon*, assumendo il significato di terra da difendere a costo della vita, terra per la quale gli autoctoni hanno il dovere di combattere. Il termine *autochthon*, attestato per la prima volta al v. 536 dell'*Agamennone* di Eschilo, tragedia composta qualche anno prima delle *Storie* di Erodoto, dove il termine compare più volte, fissa invece una continuità della terra tra padri e figli. Come sottolinea giustamente Brelich:

se non ogni *gegeneis* è *autochthon*, perché quest'ultimo termine è riferito alla terra particolare in cui l'autoctono continua a vivere, mentre i figli della terra non sono necessariamente legati a un posto, ogni *autochthon* è, invece, *gegeneis*³³.

Nel *Crizia*, Autoctono è il nome che Poseidone dà al figlio, nato dall'unione con la figlia di un *gegeneis* trovato sull'isola di Atlantide³⁴.

5. Figli della terra e del cielo stellato

In Omero, anche se la Terra appare già divinizzata³⁵, la coppia Gaia-Urano non è ancora attestata. Compare per la prima volta nella *Teogonia*, in cui tutti

²⁹ Apollodoro, III, 14, 1.

³⁰ Agostino, *La città di Dio*, XVIII, 9.

³¹ Omero, *Iliade*, II, 140.

³² Omero, *Odisea*, V, 207; XXIV, 322.

³³ *Gli eroi greci*, p. 138. È tornato su questa affermazione anche Calame, *Mito e storia nell'antichità greca*, p. 114.

³⁴ Platone, *Crizia*, 114c.

³⁵ Omero, *Iliade*, III, 104; XIX, 259.

gli elementi del mondo naturale sono rappresentati come dèi, organizzati in forma genealogica e legati tra loro in una successione temporale. Accanto alla “terra”, realtà geografica, Esiodo fa riferimento alla dea Terra, con la sua individualità e la sua storia. Gaia genera per partenogenesi Urano, suo *partner* maschile e suo pallido complemento. Dalla loro unione nascono (*gignontai*) i Titani e le Titanidi, i Ciclopi, i Centimani, e numerosi altri figli divini. Altrettanti Gaia ne genera (*tikteî*) con Ponto (anche lui concepito per partenogenesi) e infine, unitasi a Tartaro, genera (*teke*) Tifone.

Anche se caratterizzata dalla funzione procreatrice, Gaia non è ancora designata con l'appellativo di “madre”. Accanto a lei è Urano, figura divina sbiadita, senza culto, il cui nome è attestato solo nelle genealogie o in coppia con Gaia. Da *Ouranos* si forma il patronimico *Ouranides* o *Ouranidai* con cui sono definiti i Titani, i primi dèi generati dalla coppia divina.

Nelle teogonie non esiodee, la coppia Terra-Cielo ha una funzione diversa da quella esiodea, in cui tutto procede dalla Terra, vera “artefice” della genealogia, e il Cielo è solo una comparsa. Ma soprattutto diverso è il destino mitico del Cielo nelle teogonie orfiche. Nella *Teogonia* del papiro di Derveni, Urano, il “primo sovrano” del cosmo, è definito con il matronimico *Euphronides* (XIV, 6)³⁶. L'uso del matronimico testimonia il legame di parentela tra Urano e Notte/Euphrone³⁷, e fa della Notte la progenitrice degli Uranidi, al posto di Gaia, madre di Urano nella *Teogonia* esiodea³⁸, rifunzionalizzando un patrimonio mitologico in cui l'Urano orfico, figlio della Notte, dotata di *phronesis*, si distingue dall'Urano esiodeo, figlio di Gaia.

La Notte della *Teogonia* di Derveni, figura ancestrale e potenza positiva e oracolare, svolge lo stesso ruolo attribuitele nella più antica delle tradizioni teogoniche orfiche attestate per via indiretta, quella “eudemea”, in cui «il principio è posto a partire da Notte»³⁹. Ma si presenta con connotazioni pressoché opposte rispetto alla *Nyx* esiodea, figlia di Chaos, entità negativa, generatrice di potenze dell'ambiguo, dell'informe, dell'inganno. Il ruolo di Notte nelle teogonie orfiche appare affine a quello di Gaia nella *Teogonia* esiodea. In entrambi i casi, la progenitrice degli Uranidi è una divinità femminile ancestrale che, senza cooperazione di un partner, genera il Cielo, e interviene, con i suoi consigli o con i suoi vaticini, in modo determinante, all'interno della trama mitica orientata alla stabilizzazione del regno di Zeus⁴⁰.

La coppia Gaia-Urano, progenitrice del *genos* sacro degli Immortali, ricompare, in prospettiva antropologica, nelle lamine d'oro orfiche della serie

³⁶ Per il testo del papiro, Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 206-207. Si veda anche la ricostruzione di Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, pp. 88-89.

³⁷ Tortorelli Ghidini, *Euphrone*.

³⁸ Loraux, *Che cos'è una dea?*, pp. 43-44. La studiosa sostiene che nella *Teogonia* ci sono due madri: Gaia, la Terra, esistita sin dall'origine, e la terribile Notte, che ha avuto origine da Caos.

³⁹ Damascio, *Sui principi*, 124 (= *Poetae Epici Graeci*, F 46).

⁴⁰ Piano, «...e quella profetizzò dall'antro».

“mnemosynia”⁴¹, segnando il passaggio dalla genealogia divina a una sorta di genealogia dell’anima. La formula esiodea «coloro che nascono da Gaia e da Cielo stellato»⁴² compare in questi testi in forma lievemente modificata. L’iniziato, alla domanda dei custodi del lago della Memoria, risponde solennemente: «sono figlio della Terra e del Cielo stellato». Nella *Teogonia* esiodea a rivendicare la nascita da Gaia e da Cielo stellato è il sacro *genos* degli dèi immortali⁴³, mentre nella teologia orfica l’anima dell’iniziato si dichiara *pais* o *huios* della Terra e del Cielo stellato, con una definizione di parentela più decisiva e netta della semplice ascendenza genetica. Un’innovazione che va ben oltre la variante mitologica. Talvolta, nelle lamine d’oro, oltre alla formula «sono figlio della Terra e del Cielo stellato», l’anima aggiunge che il suo *genos* è *ouranion* (Petelia, Tessaglia), o che il suo nome è *Asterios* (Farsalo), confermando l’identità celeste e cosmica. L’appartenenza dell’anima dell’iniziato al *genos ouranion* sembra assimilare il *genos myston* agli dei Titani, *ouranidai* o *ouranides*, e l’appellativo *Asterios* rinvia probabilmente ad *asteroeis*, attributo di *Ouranos* già nella formula esiodea. Le analogie lessicali nei diversi formulari non impediscono di percepire in questi testi il mutamento della nozione di *genos* determinato dalla frattura tra la genealogia degli dèi e la genealogia dell’anima. La riformulazione orfica del mito cosmogonico testimonia uno sbilanciamento all’interno della coppia segnando il passaggio dalla teologia della Terra alla teologia del Cielo, dai nati dalla terra al *genos ouranion* degli iniziati.

Su un piano più propriamente storico, l’esercizio pitagorico della memoria consente all’anima di non dimenticare la propria identità e di risalire al passato (anche più remoto) attraverso un percorso inverso a quello compiuto dall’anima. Pitagora insegna a superare il criterio genetico-biologico, determinato dall’essere discendente da qualcuno, privilegiando il criterio psicogonico determinato dall’essere stato quel qualcuno, strettamente connesso alla dottrina della metempsirosi. Come Mnemosyne nelle lamine d’oro ridesta nel *mystes* il ricordo della sua origine divina, sottraendolo dal ciclo, così la memoria pitagorica, inscrivendosi nelle tendenze elitarie ed escludive che sempre più caratterizzarono l’associazione pitagorica, consente di recuperare una nuova forma di memoria genealogica che mette in crisi i privilegi aristocratici genetici a vantaggio di un’aristocrazia psicogonica⁴⁴.

⁴¹ Pugliese Carratelli, *Le lamine d’oro orfiche*.

⁴² Esiodo, *Teogonia*, 106, 147, 463, 470.

⁴³ *Ibidem*, 105-106.

⁴⁴ Federico, *Euforbo/Pitagora geneologo dell’anima*.

Opere citate

- E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976 (ed. orig. Paris 1969).
- M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna 2012.
- A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958 (nuova ed. Milano 2010).
- C. Calame, *Mito e storia nell'Antichità greca*, Bari 1996.
- I. Chirassi Colombo, *Atene - Il mito (e Nicole Loraux)*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 3 (2010), pp. 1-17.
- M. Detienne, *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, Milano 2004.
- A. Dietrich, *Mutter Erde*, Berlin 1925.
- Euripide*, a cura di F. Jouan, H. Van Looy, VIII/2, Paris 2000.
- Ève & Pandora. La création de la femme*, a cura di J.-C. Schmitt, Paris 2001.
- W. Fauth, *Gaia*, in *Der kleine Pauly*, vol. II, 1967, coll. 657-658.
- E. Federico, *Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima*, in *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, a cura di M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti, Napoli 2000, pp. 367-396.
- Fragmenta Hesiodica*, a cura di R. Merkelbach, M.L. West, Oxford 1967.
- S. Georgoudi, *Gaia/Ge. Entre mythe, culte et idéologie*, in *Myth and Symbol*, 1, *Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*, a cura di S. Des Bouvries, Bergen 2002, pp. 113-134.
- Th. Kouremenos, G. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006.
- N. Loraux, *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris-New York 1981.
- N. Loraux, *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981.
- N. Loraux, *Che cos'è una dea?*, in *Storia delle donne in Occidente*, I, *L'antichità*, a cura di G. Duby, M. Perrot, Roma-Bari 1990, pp. 13-55.
- N. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Introduzione di L. Faranda, Roma 1998 (ed. orig. Paris 1996).
- E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.
- O. Pettersson, *Mother Earth*, Lund 1967.
- V. Piano, «...e quella profetizzò dall'antro», in «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria"», 75, n.s. 61 (2010), pp. 10-48.
- Poetae Comici Graeci*, II, a cura di R. Kassel, C. Austin, Berlin 1991.
- Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, II/3, a cura di A. Bernabé, Berlin 2007.
- G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001.
- F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari 2007.
- E. Severino, *Tautótes*, Milano 1995.
- M. Tortorelli Ghidini, *Euphrone: una divinità orfica?*, in «La Parola del passato», 40 (1985), pp. 419-425.
- M. Tortorelli Ghidini, *L'ambiguo potere delle madri*, in *Il potere invisibile. Figure del femminile tra mito e storia*, a cura di S. Marino, C. Montepaone, M. Tortorelli Ghidini, Napoli 2002, pp. 7-23.
- M. Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*, Napoli 2006.
- M. Tortorelli Ghidini, *Terra, meter e patris*, in *Fides Humanitas Ius. Studi in onore di Luigi Labruna*, Napoli 2007, pp. 5645-5655.
- F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963.

Marisa Tortorelli Ghidini
 Università degli Studi di Napoli Federico II
 mrstrrt@tin.it